
GROUPE MIXTE DE TRAVAIL
ENTRE L'ÉGLISE
CATHOLIQUE ROMAINE
ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE
DES ÉGLISES (COE)

HUITIÈME RAPPORT
1999-2005

GROUPE MIXTE DE TRAVAIL
ENTRE L'ÉGLISE
CATHOLIQUE ROMAINE
ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE
DES ÉGLISES (COE)

HUITIÈME RAPPORT
1999-2005

GENÈVE-ROME 2005

WCC
Publications
Genève

Texte original anglais. Traduction française: Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens,
Cité du Vatican

ISBN 2-8254-1441-7

© 2005 WCC Publications, Conseil œcuménique des Églises,
150 route de Ferney, B.P. 2100, 1211 Genève 2, Suisse

Site web: <http://www.wcc-coe.org>

Printed in France

Table des matières

AVANT-PROPOS par les Co-modérateurs	vii
I. INTRODUCTION	1
II. RELATIONS 1999-2005	2
1. Les moments particulièrement significatifs: visites bilatérales; rencontres des membres des structures de direction	2
2. Célébration du Jubilé de l'an 2000	4
3. La Journée mondiale de prière pour la paix, à Assise	5
4. Un unique mouvement œcuménique: des questions de «Reconfiguration»	5
5. Commission spéciale sur la participation des Orthodoxes au COE	6
6. Le Forum global chrétien	7
7. <i>Koinonia</i> : un point central du mouvement œcuménique	8
III. COLLABORATION ENTRE L'ECR ET LE COE	10
1. Foi et Constitution	10
2. Mission et Évangélisation	11
3. Formation œcuménique	12
3.1 Institut œcuménique de Bossey	13
3.2 Éducation et formation œcuméniques (EFE)	13
3.3 L'éducation théologique œcuménique (ETO)	13
3.4 Le programme du COE pour la jeunesse	14
4. Dialogue interreligieux	15
5. Dialogue bilatéral et multilatéral	16
6. Semaine de prière pour l'unité des chrétiens	17

IV. COLLABORATION PAR L'INTERMÉDIAIRE DU GMT	18
1. Caractère et nature du Groupe mixte de Travail	18
2. Documents de travail du Groupe mixte de Travail	20
2.1 Implications ecclésiologiques et œcuméniques d'un baptême commun	20
2.2 Nature et but du dialogue œcuménique	21
2.3 « Inspirés par une même vision »: La participation catholique aux Conseils nationaux et régionaux d'Églises	22
3. Questions étudiées par le GMT	24
3.1 Anthropologie théologique	24
3.2 Mariages interconfessionnels	24
4. Questions sociales d'intérêt commun	25
4.1 Pensée et action sociales	25
4.2 Une Décennie pour vaincre la violence (DVV)	26
4.3 Autres contacts entre l'ECR et le COE	27
4.3.1 Les réfugiés et les migrations	27
4.3.2 <i>Diakonia</i> et développement	27
5. Sujets d'études: les documents <i>Dominus Iesus</i> et <i>Ecclesia de Eucharistia</i>	28
V. PERSPECTIVES D'AVENIR (2006-2013)	29
Réétudier le mandat	29
Recommandations du Groupe mixte de Travail à l'ECR et au COE	30
VI. MEMBRES DU GROUPE MIXTE DE TRAVAIL 1999-2006	33
ANNEXES	
A. Les mandats du GMT: 1966, 1975 et 1999-2005	36
B. Histoire du GMT de l'ECR et du COE	40
C. Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun	48
D. Nature et objet du dialogue œcuménique	78
E. « Inspirés par la même vision »: La participation catholique aux Conseil nationaux et régionaux d'Églises	96
F. Liste des abréviations	126

Avant-propos

Nous avons eu le privilège de présider le Groupe mixte de Travail pendant son 8^e mandat. Les fruits de son travail constituent l'essentiel du présent rapport.

Bien que n'étant pas en lui-même un Conseil, le Groupe mixte de Travail a fonctionné comme instrument du Conseil œcuménique des Églises et de l'Église catholique romaine (Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, CPPUC) pour la promotion du mouvement œcuménique. Le document intitulé « *Inspirés par la même vision* » traite des développements conciliaires à travers le monde et de l'énergie insufflée aux Conseils nationaux et régionaux des Églises par la participation catholique. De plus, il parle d'expérience quand il dresse le tableau de la nature et de la finalité du dialogue œcuménique, modalité principale de l'engagement commun des Églises.

Sans oublier le but du mouvement œcuménique, il a, sur l'insistance de ses mandants, examiné en profondeur les implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun, et recommande aux Églises d'étudier les conclusions auxquelles il est arrivé. Avec le baptême et la profession (baptismale) de foi, commence le voyage du chrétien et de toutes les Communautés de foi chrétienne, voyage qui a un but commun dans et par le Christ notre Seigneur. Témoigner de son Évangile suscite nos efforts œcuméniques ; notre étude de l'anthropologie chrétienne, encore en cours, montrera que la nature humaine est façonnée par la grâce : c'est sur celle-ci que ces efforts doivent être basés. C'est là une étude dont nous estimons qu'elle doit être poursuivie.

Nous adressons nos remerciements aux responsables de nos mandants respectifs – le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens – et, avec eux, à tous les participants à nos assemblées plénières, pour leur généreux engagement à la cause de l'unité de l'Église, et nous recommandons à nos lecteurs l'étude de ce rapport.

Rév. Dr Jonas JONSON,
Évêque de Stängnäs (Suède)
S.Exc. Mgr Mario CONTI
Archevêque de Glasgow (Royaume-Uni)

Co-moderateurs du Groupe mixte de Travail

I. Introduction

Le Groupe mixte de Travail (GMT) est conscient de l'importance du mandat qui lui a été confié par l'Église catholique romaine (ECR) et le Conseil œcuménique des Églises (COE) d'apporter son aide à la mise en œuvre de la mission œcuménique des Églises. Nous efforçant de nous acquitter de notre mandat pour la période 1999-2005, nous avons été de plus en plus profondément convaincus que priorité doit être accordée aux efforts visant à croître dans l'unité que le Christ veut pour son Église.

L'année 2004 marque le 40^e anniversaire du *Décret sur l'œcuménisme* du Concile Vatican II (*Unitatis redintegratio*), et 2005 celui de la fondation du GMT. Nous proposons que ces anniversaires soient marqués par une consultation conjointe entre l'ECR et le COE. Le GMT attend aussi avec grand intérêt l'Assemblée du COE de Porto Alegre, au Brésil, du 14 au 23 février 2006, sur le thème « Seigneur, dans ta grâce, transforme le monde ».

Durant notre mandat, le Groupe a tenu cinq réunions plénières : à Antelias (Liban) en 2000 ; à Dromantine (Irlande du Nord) en 2001 ; à Stjärnholm (Suède) en 2002 ; à Bari (Italie) en 2003 et à Chania (Crète, Grèce) en 2004. En adressant ses remerciements à ceux qui ont assumé l'organisation de ces réunions, le Groupe désire exprimer sa gratitude pour l'hospitalité des Églises locales qui ont partagé avec nous leur vie, leur lutte, leur tradition et leur expérience œcuménique.

La période 1999-2005 commençait dans la préparation au Jubilé de l'An 2000 et dans les espoirs suscités par la célébration de deux millénaires d'histoire chrétienne. Bon nombre de ces espoirs sont en train de fructifier, mais la période a aussi été marquée par des situations difficiles et tragiques pour le monde, et par de nouveaux défis pour les Églises.

Le présent rapport retracera les activités du Groupe pendant ces années, parmi lesquelles la rédaction de trois documents de travail, de même que quelques-uns des thèmes étudiés et des problèmes traités.

L'un des aspects les plus importants de notre travail a été la fraternité chrétienne que nous avons vécue, le partage d'information qui a été possible concernant toutes les parties du monde, et la croissance en communion et en compréhension que nous avons connue.

II. Relations 1999-2005

1. Les moments particulièrement significatifs : visites bilatérales ; rencontres des membres des structures de direction

Pendant la période qui est l'objet du présent rapport, 1999-2005, des moments particulièrement significatifs ont marqué les relations bilatérales entre le COE et le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens (CPPUC). Mgr Walter Kasper, alors Secrétaire du CPPUC, effectua sa première visite officielle au COE, du 31 janvier au 1^{er} février 2000. Le but en était triple :

- connaître le COE et ses programmes ;
- rencontrer les plus hauts responsables du COE et d'autres membres du personnel ;
- évaluer les relations entre les deux partenaires.

Une session avec la délégation du CPPUC s'est concentrée sur trois points :

- a) l'examen de l'ordre du jour de la réunion plénière du GMT prévue pour mai 2000 ;
- b) la participation de l'ECR aux programmes du COE sans être membre de celui-ci (à l'exception de *Foi et Constitution* et de *Mission et Évangélisation* et sa participation ou sa pleine appartenance aux conseils d'Églises, aux niveaux local et régional ;
- c) la configuration œcuménique en voie de modification du fait que les groupes pentecôtistes et les groupes évangéliques se trouvent être parmi les communautés connaissant la plus forte croissance et qu'en même temps, nombre d'entre eux sont encore extérieurs au COE et au mouvement œcuménique.

Il y eut un consensus, lors de cette discussion libre, sur le besoin qui existe d'évaluer pleinement l'impact de ce changement de situation sur le mouvement œcuménique. Dans ce contexte, plusieurs questions se sont imposées en vue d'une réflexion et d'une discussion plus approfondies de la part des deux parties :

- a) Est-il possible au COE et à l'ECR de préparer une consultation par laquelle tous les partenaires se rejoindraient pour un échange d'idées sur la forme changeante du mouvement œcuménique ?

- b) Quel serait le rôle des Communions chrétiennes mondiales (CCM) dans cette consultation ?
- c) Quel pourrait être le contenu d'une telle consultation ?

Le deuxième moment significatif dans les relations entre les deux partenaires fut la réunion des responsables qui eut lieu le 31 mai 2000 à Antelias, au Liban, à l'occasion de la réunion plénière du GMT (25-31 mai), et organisée par le Catholicos Aram I^{er}. Participaient à cette réunion :

- pour le COE, le Catholicos Aram I^{er}, modérateur du Comité central du COE ; le Rév. Konrad Raiser, Secrétaire général du COE ; l'Évêque Jonas Jonson, Co-modérateur du GMT ;
- pour l'ECR : le cardinal Edward Cassidy, Président du CPPUC ; S.Exc. Mgr Walter Kasper, alors Secrétaire du CPPUC ; S.Exc. Mgr Mario Conti, Co-modérateur du GMT.

Étaient également présents les membres des comités directeurs des deux parties.

Parmi les questions étudiées en cette occasion, on trouve : une brève évaluation de la session plénière du GMT à Antelias ; des informations sur les priorités à venir du GMT et leur méthodologie ; un échange d'idées sur la collaboration entre le COE et l'ECR au sein de *Foi et Constitution* ; la collaboration entre le COE et l'ECR dans *Mission et Évangélisation* ; les points de collaboration pour les années à venir.

La deuxième réunion des responsables eut lieu également à Antelias, au Liban, le 4 mars 2004 ; elle fut organisée par le Catholicos Aram I^{er} à l'occasion de la réunion de l'Exécutif du GMT qui avait lieu du 4 au 7 mars. La réunion des responsables exécutifs était convoquée suite à l'élection du nouveau Secrétaire général du COE, le Rév. Samuel Kobia. La réunion fut divisée en trois parties. La première consista en une rencontre entre le Catholicos Aram I^{er} et le Cardinal Walter Kasper. Le Rév. Samuel Kobia et S.Exc. Mgr Brian Farrell se joignirent à eux pour la seconde partie. Et le groupe s'adjoignit les membres de l'Exécutif du GMT pour la troisième.

L'ordre du jour des discussions dans la réunion exécutive incluait cette fois-ci des questions telles que : la possibilité pour l'ECR de rejoindre le COE dans la catégorie « Églises associées au COE » ; les invitations mutuelles de chacun aux manifestations majeures organisées par l'autre ; les procédures adéquates de communication entre les départements du COE et la Curie romaine ; et le mandat du GMT. On attira l'attention sur le fait que le GMT célébrera son 40^e anniversaire en 2005, et la réunion exécutive accueillit la proposition que, à l'occasion de cet anniversaire, les deux partenaires lanceraient une consultation qui évalue la relation entre l'ECR et le COE.

Pendant cette période, le 25 octobre 2001, le COE reçut S.Exc. Mgr Marc Ouellet, alors Secrétaire du CPPUC, dont c'était la première visite au COE. S.Exc. Mgr Brian Farrell, Secrétaire du CPPUC, fit une visite similaire le 1er avril 2003. Ces deux visites furent organisées conjointement dans le but de connaître le COE, ses programmes et son personnel, de même que certaines des questions que les deux parties ont à traiter.

Le CPPUC reçut l'équipe dirigeante de *Mission et Évangélisation* lors de sa visite à Rome du 19 au 24 octobre 2001. Le programme, organisé par le CPPUC, comporta : la participation à l'Audience générale du Pape Jean-Paul II ; la visite des bureaux de la Curie romaine qui ont des relations avec les programmes de la Commission *Mission et*

4 *Groupe mixte de travail: huitième rapport*

Évangélisation; la visite de la Faculté de Missiologie de l'Université pontificale Urbanaiana; une visite à l'Union internationale des Supérieures générales; et une visite au SEDOS (Service de documentation et d'études).

Du 4 au 7 décembre 2003, une délégation de 12 personnes représentant divers services de la Curie romaine, quelques Facultés de théologie, des religieux et des religieuses, ainsi que le SEDOS, ont rendu visite au COE, répondant ainsi à l'invitation de l'équipe travaillant au programme de *Mission et Évangélisation*. Le but de la visite était principalement d'être mis au courant, par le COE, de la Conférence mondiale sur *Mission et Évangélisation* qui se déroulera à Athènes du 9 au 16 mai 2005 sur le thème « Viens, Esprit-Saint, guéris et réconcilie ! ». En plus d'une prise de contact avec le COE que certains visitaient pour la première fois, le programme comportait une introduction au thème du Congrès et se termina par une matinée de recueillement et de prière dans le style de la *lectio divina*. En ce qui concerne le Congrès d'Athènes, le CPPUC a déjà reçu, de la part du COE, une invitation, à y envoyer une délégation.

2. Célébration du Jubilé de l'an 2000

Dans son septième *Rapport*, en 1998, le GMT avait souligné le potentiel œcuménique de la célébration du Jubilé de l'An 2000. La préparation en a nécessité un dialogue continu entre les partenaires œcuméniques, au sein de la « Commission œcuménique du Comité central pour le Grand Jubilé ». Entre autres partenaires œcuméniques, le COE était représenté dans cette commission par un délégué fraternel (M. Georges Lemopoulos, Secrétaire général adjoint du COE), de 1996 à 1999. Trois délégués du COE (l'Évêque Jonas Jonson, le Rév. Dr Alan Falconer, directeur de *Foi et Constitution*, et M^{me} Teny Pirri-Simonian, co-secrétaire du GMT) se trouvaient parmi les 23 délégués fraternels qui assistèrent à l'ouverture de la Porte sainte par le Pape Jean-Paul II, à la Basilique Saint-Paul-hors-les-Murs, le 18 janvier 2000. C'était la première fois dans l'histoire qu'une semblable célébration liturgique jubilaire se déroulait au cours d'une cérémonie œcuménique.

Un autre événement jubilaire auquel un délégué fraternel représentait le COE fut la « Commémoration œcuménique des Témoins de la Foi au XX^e siècle », le 7 mai 2000, au Colisée de Rome. Le Pape Jean-Paul II avait parlé de cet événement à l'avance, quand il avait écrit: « Le plus grand hommage que toutes les Églises puissent rendre au Christ au seuil du troisième millénaire sera de rendre manifestes les fruits de foi, d'espérance et de charité, présents dans les hommes et les femmes de toutes langues et de toutes races, qui ont suivi le Christ » (*Tertio millenio adveniente*, 37).

La célébration appelée « Témoignage œcuménique au début du troisième millénaire » fut un troisième événement important de l'année jubilaire. Le Pape Jean-Paul II présida cette célébration œcuménique de la Parole le 25 janvier 2001, dans la Basilique Saint-Paul-hors-les-Murs, avec les représentants d'autres Églises, des Communions chrétiennes mondiales, et du COE représenté par l'Évêque Jonas Jonson, co-modérateur du GMT, et par le Rév. Dr Alan Falconer, Directeur de *Foi et Constitution*. Comme le décrit le Pape Jean-Paul II, le but de la célébration était de rendre ostensible la détermination des chrétiens à s'engager dans le nouveau millénaire dans un esprit de réconciliation, en créant une atmosphère de prière jaillissant du cœur pour que le Saint-Esprit veuille bien accorder aux disciples du Christ le don de l'unité visible (cf. la présentation

de la cérémonie à Saint-Paul-hors-les-Murs pour la Semaine de l'Unité, 25 janvier 2001).

Le calendrier de l'Église catholique pour le Jubilé comportait une « Veillée de prière en réponse à l'appel du Patriarche de Constantinople », le soir du 5 août 2000. Ce fut l'occasion où l'Église catholique répondit à l'appel lancé par le Patriarche œcuménique Bartholomaios Ier, que tous les chrétiens promeuvent un esprit commun de doxologie et d'invocation, la veille de la fête solennelle de la Transfiguration de Notre-Seigneur.

Tout au long de l'Année jubilaire, les représentants d'autres Églises furent invités à envoyer des représentants fraternels à d'autres événements, tels que le Jubilé des journalistes et des universitaires, et le Congrès mondial du Laïcat catholique. Le Patriarche œcuménique organisa une Assemblée internationale orthodoxe de la Jeunesse à Istanbul, en Turquie, en juin 2000, à laquelle prit part une délégation de 10 jeunes catholiques représentant diverses organisations de jeunesse. Lors des Journées mondiales de la Jeunesse d'août 2000, des prières œcuméniques étaient organisées chaque soir. D'importants événements œcuméniques eurent aussi lieu à divers niveaux. Il faut rappeler, par exemple, la célébration commune à toutes les Églises présentes en Terre Sainte et à Jérusalem.

3. La Journée mondiale de prière pour la paix, à Assise

Les menaces pour la paix et la justice dans le monde ont continué et se sont même intensifiées sous divers aspects pendant la durée du mandat du présent GMT. Le Pape Jean-Paul II réunit à Assise, le 24 janvier 2002, une Journée mondiale de prière pour la paix, spécialement en réaction aux tensions qui s'accumulaient à la suite des événements tragiques du 11 septembre 2001. Le Pape invita les responsables des diverses Églises, les représentants des Communions mondiales chrétiennes et du COE, de même que les responsables d'autres religions mondiales, à partager une journée de prière pour la paix à Assise. Des évêques catholiques de diverses régions du monde participèrent à la réunion. Le COE était représenté par le Rév. Dr Konrad Raiser, qui lut le premier des dix engagements pour la paix.

Ce Jour de prière pour la paix du 24 janvier 2002, comme l'avaient été les deux précédents à Assise, était à la fois œcuménique et interreligieux, et en conséquence, seulement son ouverture et sa conclusion furent célébrées en assemblée générale : un temps de prière fut ainsi laissé à chaque groupe religieux pour qu'il puisse prier dans un lieu particulier et selon ses propres rites, dans sa langue, et selon ses traditions, respectant ainsi pleinement les autres. Ce qui unissait tous les participants d'Assise était la certitude que la paix est un don de Dieu, et que chacun est appelé à être artisan de paix. L'événement fut d'autant plus remarquable qu'il comporta un pèlerinage en train, emmenant à Assise et les en ramenant, le Pape et tous les délégués spécialement invités.

4. Un unique mouvement œcuménique : des questions de « Reconfiguration »

De 1991 à 1998, le COE avait concentré son attention sur une réflexion intitulée « Vers une conception et une vision communes du COE » (CVC). L'ECR y avait apporté une contribution substantielle qui fut prise en compte lors de la mise au point d'un document qui portait également le titre de « Vers une conception et une vision communes du

COE» et qui définissait la politique à suivre à la suite de cette réflexion. Le processus dénommé «Reconfiguration de l'unique mouvement œcuménique» fut l'un des trois résultats immédiats de cette définition. Le second d'entre eux fut l'étude de la possibilité d'un Forum chrétien global (cf. paragraphe 6 ci-dessous) qui traite de la question posée de l'élargissement de l'association d'Églises pour y inclure les Églises évangéliques, pentecôtistes et indépendantes, tout comme l'Église catholique et les autres Églises et organisations qui ont traditionnellement été parties prenantes dans le mouvement œcuménique. Le troisième résultat fut la création de la Commission spéciale sur la participation orthodoxe au COE (cf. paragraphe 5 ci-dessous), qui traita principalement de problèmes internes à l'association des Églises membres du COE et devint un lieu de réflexion active sur les diverses possibilités de restructuration du Conseil lui-même.

Des discussions sur une possible nouvelle configuration du mouvement œcuménique commencèrent dans des réunions entre des partenaires œcuméniques divers, comme les Organisations œcuméniques régionales (OËR), les Conseils nationaux d'Églises (CNE), les Communions mondiales chrétiennes (CMC) et les agences œcuméniques. Le Secrétaire général du COE répercuta la question auprès du Comité central, et décision fut prise de lancer un processus de consultation pour étudier la question de savoir comment les relations entre les acteurs œcuméniques déjà en fonction pourraient être renforcées.

Une première rencontre eut lieu à Antelias, au Liban, du 12 au 17 novembre 2003, à laquelle était présent un membre de l'équipe directrice du CPPUC. Le rapport intitulé «Amical souvenir d'Antelia» y fut rédigé et communiqué aux Églises membres du COE, au CPPUC et aux autres partenaires œcuméniques, pour étude et commentaire. Il suggérait quelques démarches ultérieures et affirmait la nécessité qui s'imposait au COE de «consulter les autres Églises participantes du mouvement œcuménique, telle que l'Église catholique», et de «favoriser leur participation aux discussions concernant la reconfiguration». Une seconde rencontre se tint à la fin de 2004. Certaines difficultés conceptuelles devront être prises en compte au cours du processus. Ainsi est-il proposé de continuer l'examen de la «reconfiguration» dans la perspective générale d'«Un unique mouvement œcuménique au XXI^e siècle».

5. Commission spéciale sur la Participation des Orthodoxes au COE

La Commission spéciale sur la Participation des Orthodoxes au COE fut lancée lors de la 8^e Assemblée, à Harare, au Zimbabwe, en 1998, à cause de graves réticences sur certains aspects du fonctionnement du COE exprimées au sein d'Églises orthodoxes. De plus, l'Assemblée avait remarqué que d'autres Églises et familles ecclésiales nourrissaient des inquiétudes semblables à celles des orthodoxes. La Commission spéciale est unique dans l'histoire du COE en ce qu'elle était composée pour une moitié de représentants des Églises orthodoxes et pour l'autre moitié de représentants d'autres Églises membres du COE.

La Commission a rempli sa double tâche: d'«étude et analyse de tout le spectre des questions relatives à la participation orthodoxe au COE», et de «présentation de propositions [au Comité central du COE] relatives aux changements nécessaires quant aux structures, au style et à l'éthique du COE». Son rapport fut présenté au Comité central en 2002, avançant des propositions concrètes qui relevaient de cinq domaines:

(a) l'adhésion, y compris la possibilité de création d'une catégorie nouvelle «d'Églises en association avec le COE»; (b) la prise de décision par consensus; (c) l'ecclésiologie; (d) l'éthique et les questions sociales; finalement (e) la prière en commun. Un comité de pilotage fut établi et reçut mandat de continuer le travail dans ces domaines, jusqu'à la 9^e Assemblée du COE, à laquelle serait présenté un rapport final. Parmi les changements constitutionnels et institutionnels proposés par la Commission, et qui devront être examinés par l'Assemblée, se trouvent: (a) l'ajout de critères théologiques aux «critères de participation»; (b) une période probatoire avant l'admission des Églises comme membres à part entière; (c) un nouveau règlement des débats, selon la méthode du consensus. La déclaration sur l'ecclésiologie préparée par *Foi et Constitution* pour la prochaine Assemblée recouvrait largement les problèmes ecclésiologiques étudiés par la Commission spéciale.

Le GMT a régulièrement reçu les rapports sur le travail de la Commission spéciale, puisque l'ECR est concernée à la fois par les relations avec les Églises orthodoxes d'une part, et par les évolutions institutionnelles, d'autre part.

6. Le Forum global chrétien

Dans le contexte de la réflexion, menée au cours des années 1990, autour d'une «Conception et Vision commune du COE» (cf. le septième Rapport du GMT, III A5), le Rév. Dr Konrad Kaiser, Secrétaire général, posa la question du besoin d'un «forum œcuménique *ad hoc* des Églises chrétiennes et des organisations œcuméniques», dans lequel les divers partenaires se rencontreraient d'une autre façon, le COE étant un des participants parmi d'autres. Y participeraient aussi les évangéliques et les pentecôtistes, dont les communautés sont en croissance et qui n'ont pas été impliqués dans le mouvement œcuménique organisé.

En 1997-1998, le COE invita le CPPUC à étudier, avec d'autres Églises et organisations œcuméniques, la possibilité de réalisation de cette idée. Le CPCU accepta l'invitation, pourvu que: priorité soit d'abord donnée à la mise en œuvre de la réorganisation du COE proposée, lors de la détermination d'une politique visant à une CVC; ensuite, que ce Forum soit un moyen d'intensifier la poursuite de l'unité visible, but assigné dans la Constitution du COE, et même si ce même but n'est pas expressément formulé parmi les fins du Forum proposé; enfin, qu'il satisfasse un besoin auquel ne répond encore aucune organisation existante. Le CPPUC exprima l'espoir que ce Forum soit une occasion de faire participer à un unique mouvement œcuménique ceux des nombreux chrétiens qui, à l'heure actuelle, semblent s'éloigner des formes les plus organisées du mouvement œcuménique.

Une première consultation fut convoquée par le COE en août 1998. Notant la diversité des efforts pour faire avancer l'unité des chrétiens, les participants eurent la conviction qu'un Forum était *possible*, parce que l'unité était déjà donnée dans le Christ, et qu'il était *nécessaire*, parce que nous avons la même foi en un Dieu réconciliateur. Une proposition préliminaire fut élaborée et un comité de suivi fut nommé, dont la tâche serait d'étudier l'idée plus en profondeur. Dès le début, un membre de l'équipe dirigeante du CPPUC a participé au comité. Pour souligner qu'il s'agit là d'une recherche commune et non pas d'un projet du COE ou de telle ou telle organisation ou Église, le comité est considéré comme étant autonome.

La première mesure du comité de suivi fut de tester la proposition auprès de ceux qui jusqu'alors n'avaient pas été très impliqués dans les formes organisées du mouvement œcuménique. C'est ainsi que quelque vingt responsables d'Églises évangéliques et d'Églises pentecôtistes répondirent à une invitation à une rencontre: celle-ci eut lieu en septembre 2000, au Séminaire supérieur de Théologie de Pasadena, aux États-Unis. Le groupe réagit positivement à l'idée, forgeant le nom de «Forum global chrétien». Ils tombèrent d'accord sur le fait que ce Forum devrait se concentrer sur la mission de l'Église, et que son but serait d'encourager le témoignage commun.

La réponse positive à ce premier test auquel était soumise l'idée encouragea le comité de suivi à organiser un autre congrès, qui s'est tenu en juin 2002, au même Séminaire supérieur de Théologie. S'y réunirent environ soixante participants, provenant des Églises orthodoxe, catholique, protestante, anglicane, évangélique, pentecôtiste, des Églises d'origine africaines et d'organisations chrétiennes internationales. C'était la première fois que se réunissait, pour étudier la proposition d'un forum, un groupe représentatif d'un aussi large éventail des principales traditions chrétiennes du monde contemporain. L'assemblée adopta la proposition et rédigea un texte provisoire d'intentions. Il décida que le Forum devrait mener de front la mission et l'unité, et il souligna l'intérêt du mouvement rapprochant les chrétiens et les Églises. Il confirma aussi dans sa tâche le comité de suivi, et adopta un plan pour les années 2004-2007.

7. *Koinonia*: un point central du mouvement œcuménique

Pour la période 1999-2005 qui est l'objet du présent rapport, le COE et le CPPUC ont porté leur attention tout spécialement sur la question de l'unité de l'Église exprimée comme une *communio-koinonia*, et sur la nature de la communauté d'Églises dans le COE au sein de l'unique mouvement œcuménique. Le Catholicos Aram I^{er}, dans son rapport pour l'année 1999 en tant que Modérateur du Comité central du COE, traita de cette question de la communauté d'Églises dans le contexte de la 8^e Assemblée du COE à Harare, et de celle de l'étude en cours concernant la «Conception et vision communes» du COE: y furent recherchées, «non seulement une mise au point d'une vision pour le COE, mais également une élucidation de la nature de la communauté d'Églises au sein du COE».

À la réunion du Comité central du COE d'août-septembre 1999, le modérateur souligna l'importance centrale de l'ecclésiologie en parlant et de la communauté d'Églises du COE et du mouvement œcuménique en général. Le rapport du Comité central décrivit la communauté en termes de réciprocité: une vision mutuelle, un respect mutuel, un amour mutuel, une compréhension mutuelle, une correction mutuelle, un encouragement mutuel et une responsabilité mutuelle. Partant de ce principe, le rapport fit ressortir l'identité spécifique du COE, lequel fait naître un sens de solidarité entre les Églises-membres: une communauté d'Églises dotées d'une vision globale et ouvertes au partage du drame d'un monde divisé. C'est la vocation de la communauté d'Églises de sortir de ses frontières dans un contexte de mondialisation marqué par une interdépendance croissante et un pluralisme accru. Le rapport appela donc de ses vœux la collaboration avec les conseils d'Églises, régionaux et nationaux, dans un esprit de mutuels respect et confiance. Il encouragea aussi le COE à développer cette vision d'une

communauté ouverte à toutes les Églises au-delà même des limites institutionnelles actuelles, les amenant toutes ensemble vers l'unité pleine et visible de l'Église.

Le CPPUC, depuis 2001, a porté son attention non seulement sur l'état actuel de la progression des Églises vers l'unité chrétienne, mais également sur la nécessité de clarifier la vision de l'œcuménisme du point de vue de l'ECR.

Le Cardinal Walter Kasper, président du CPPUC, lors de la plénière de novembre 2001, décrit la communion comme le concept-clef de la théologie œcuménique catholique. Dans son discours, il fit remarquer que, dans les dialogues bilatéraux auxquels l'Église catholique a participé depuis 35 ans, le concept central était celui de la *communio*. C'est là vraiment la clef de tout dialogue, bilatéral ou multilatéral. On peut retracer les fondements théologiques de ce concept de *communio* dans le Nouveau Testament, où, par exemple dans les Actes des Apôtres, l'Église primitive à Jérusalem constituait une *koinonia* lors de la fraction du pain et lors de la prière (Ac 2, 44; 4, 33). Le thème de la *koinonia* est central aussi dans les épîtres de Jean et de Paul. Le cardinal observa également que le Concile Vatican II adopta cette ecclésiologie de *communio* (LG 3, 7, 11, 23, 26; UR 2), laquelle comporte une perspective sacramentelle verticale et une perspective communautaire horizontale. Le Concile Vatican II considère la *communio* ecclésiale comme trouvant sa source et ayant sa préfiguration dans la communion trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit (LG 4; UR 2), qui est la communion constitutive de l'Église. Le président du CPPUC fit observer que, même si on peut parler d'une convergence œcuménique à long terme en ce qui concerne le concept de communion, il est clair qu'un consensus œcuménique ferme est encore loin d'être acquis, si l'on considère les ecclésiologies diverses qui inspirent l'action des partenaires en dialogue.

III. Collaboration entre l'ECR et le COE

Le GMT supervise et s'efforce de faciliter, non seulement les relations *ad hoc* susceptibles de permettre à l'ECR et au COE de traiter ensemble les questions d'intérêt commun, mais aussi d'encourager l'établissement de liens institutionnels entre les programmes et les équipes du COE et du Vatican, de sorte que les partenaires puissent officiellement collaborer dans le large éventail de telles questions.

1. Foi et Constitution

Bien que l'ECR ne soit pas membre du COE, elle y est pleinement représentée au sein de la Commission *Foi et Constitution* par 12 membres, provenant de diverses régions du monde,

Depuis l'Assemblée d'Harare en 1998, les études majeures menées par *Foi et Constitution* ont porté sur les points suivants: la nature et les fins de l'Église; le baptême; une herméneutique œcuménique; une anthropologie théologique; l'identité ethnique, l'identité nationale et la quête de l'unité; le culte; et, depuis 2002, une réflexion théologique sur la paix. Le secrétariat a aussi apporté son aide, à leur demande, aux «Églises Unies-Églises en voie d'Union», via une évaluation bi-annuelle des Négociations d'Union des Églises et l'organisation d'un congrès de ces Églises à Drierbergen en 2002. Il a aussi répondu à la requête de la Conférence des Secrétaires des Communions mondiales de réunir les personnes engagées dans les dialogues bilatéraux au sein d'un Forum bilatéral, afin d'étudier les questions d'intérêt commun. Le plus récent de ces derniers s'est déroulé en 2001. Le secrétariat a publié la série de tous les dialogues bilatéraux internationaux ayant eu lieu de 1982 à 1998, sous le titre *Growth in Agreement II (Foi et Constitution, document 187; 2000)*.

Le travail sur l'ecclésiologie a comporté plusieurs volets. La Commission a été mise à contribution pour la nouvelle rédaction de *La nature et les fins de l'Église*, qui prenne en compte les quelque 45 réponses venues d'Églises, de conseils d'Églises et d'instituts de théologie. Une contribution majeure y avait été apportée par un groupe de théologiens catholiques réunis par le Cardinal Kasper, Président du CPPUC, tandis qu'une

autre provenait de l'archidiocèse de Toronto. En outre, s'étaient tenues une série de consultations sur l'ecclésiologie. Ce sont: «L'Église est-elle de nature sacramentelle?»; «Autorité et Enseignement magistral»; et «Ministère et ordination dans la communauté de femmes et d'hommes et dans l'Église». Une consultation a également eu lieu sur le thème «Ecclésiologie et mission», patronnée conjointement par la Commission *Mission et Évangélisation*. Les interventions lors de ces consultations et les rapports sont en cours de publication. La Commission a aussi été invitée à préparer un document sur l'ecclésiologie pour la 9^e Assemblée générale du COE: «L'Église: locale et universelle, une et diverse».

Pendant cette période, le secrétariat a participé à un certain nombre d'actions menées en collaboration, qui ont fait l'objet d'une présentation au Comité central puis à la publication de documents: «L'Église de tous et pour tous», en lien avec le Réseau œcuménique de défense des invalides; et le document d'études «Une théologie de la pluralité religieuse», en lien avec les équipes de *Mission et Évangélisation* et de *Dialogue interreligieux*.

2. Mission et Évangélisation

Le CPPUC continue à soutenir et à faciliter la collaboration avec les équipes du COE qui ont en charge *Mission et Évangélisation*, de même que *Santé et Guérison*, *Communauté et Justice*, et *Éducation et Formation œcuménique*. Cette collaboration est particulièrement tangible dans le fait de la nomination permanente, auprès de l'équipe dirigeante du COE, d'un consultant catholique à plein temps pour ces questions. Pour la durée du mandat du GMT, la personne nommée à ce poste fut Sr Elizabeth Moran, de la congrégation des Sœurs Missionnaires de saint Colmban.

Pendant le mandat du GMT furent opérés quelques changements dans le personnel et les structures de la section du COE œuvrant dans ce domaine. Le COE confia au consultant catholique un rôle clef dans cette réorganisation. Avec le soutien et l'approbation du CPPUC, elle prit en charge la fonction de coordinatrice intérimaire de l'équipe responsable pendant cette période de réorganisation, qui aboutit à la constitution d'une nouvelle Équipe de formation missionnaire et œcuménique. Cette nomination intérimaire est un signe patent de la maturité atteinte par le partenariat entre l'ECR et le COE, ce dernier invitant un consultant appartenant à une Église non-membre à jouer un tel rôle, et l'ECR s'employant à mettre ainsi ses qualifications et son expérience au service d'une organisation partenaire.

D'autres nominations de catholiques à des organismes du COE ont donné de nouvelles dimensions à l'éventail de coopérations et de relations entre le COE et l'ECR. Le nouveau règlement de la Commission *Mission et Évangélisation dans le Monde* prévoit la présence de trois membres catholiques. Le CPPUC a nommé ces trois membres en titre, parmi les 30 qui constituent la commission dont le rôle est de conseiller le bureau de Genève sur les questions concernant la mission. Est également instituée la présence d'un catholique dans le Bureau consultatif pour l'Éducation et la Formation œcuménique, et le CPPUC a nommé une religieuse à ce poste.

Le COE a adressé une chaleureuse invitation à l'ECR à participer à la prochaine Conférence mondiale sur la mission, planifiée pour mai 2005 à Athènes. La réponse non moins chaleureuse de l'ECR a abouti à une série de rencontres préparatoires à cette

importante Conférence qui a pour thème «Viens, Esprit-Saint, guéris et réconcilie!». Semblable préparation conjointe renforce la collaboration entre l'ECR et le COE dans cette importante assemblée générale qui sera centrée sur la guérison et la réconciliation dans notre monde.

Le partage de ressources dans le domaine de la mission est toujours facilité par des visites et la collaboration entre le bureau du COE et ceux du Service de Documentation et d'Études (SEDOS), l'Union internationale des Supérieures générales (UISG) et l'Union des Supérieurs généraux (USG), de même que ceux de plusieurs dicastères de la Curie Romaine. Des représentants du COE sont tout à fait normalement invités aux conférences et réunions organisées par l'ECR à Rome. Est digne de mention spéciale la visite à Rome des membres du bureau de Genève, en octobre 2001, qui comporta la participation à l'audience publique du Pape Jean-Paul II, suivie d'une rencontre personnelle avec le Saint-Père. En novembre 2002, le coordinateur de l'équipe du COE en charge de *Mission, Évangélisation et Formation œcuménique* (le Rév. Dr Carlos Ham), accompagné du consultant catholique (Sr Elizabeth Moran), lors d'une visite qu'ils firent aux bureaux de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, procédèrent à un fructueux échange d'informations avec Mgr Robert Sarah, Secrétaire de la Congrégation, et les membres du bureau.

La collaboration a continué dans le domaine de la santé et des soins. Un domaine particulier où le dialogue et la collaboration sont de plus en plus intenses est celui des relations entre le COE et le Conseil Pontifical pour la pastorale dans le monde de la santé. Des responsables du COE ont été accueillis au titre de participants lors de la Conférence internationale annuelle qu'organise le Conseil Pontifical pour la Pastorale de la Santé. Le COE et l'ECR ont coopéré dans la répartition du travail à l'Organisation mondiale de la Santé et lors de l'Assemblée mondiale sur la Santé. Au niveau régional et au niveau général, le COE et l'ECR ont collaboré pour le développement du Réseau pharmaceutique œcuménique. Il faut mentionner spécialement la coopération qui eut lieu à l'occasion de l'importante consultation interreligieuse que fut «Stratégies pour un accès accru à la prévention, aux soins et au traitement du sida, par une collaboration plus étroite entre les Organisations à base religieuse et les Organismes internationaux» (Nairobi, 7-10 mai 2003). Cette dernière, organisée conjointement par le COE, la Caritas internationale et la Conférence mondiale *Religion et Paix*, se déroula sous les auspices de la conférence des Églises de toute l'Afrique. Elle prépara le terrain pour de nouveaux partenariats entre les organisations à base religieuse, les organismes de l'ONU et des organisations de taille internationale. Ces partenariats visent à aider au lancement de nouvelles initiatives internationales destinées à faciliter l'accès à la prévention, aux soins et au traitement du sida.

3. Formation œcuménique

Depuis de nombreuses années, le COE garde le souci de traiter la formation et l'éducation œcuméniques comme des éléments essentiels dans la recherche de l'unité de l'Église. Durant son précédent mandat, le GMT avait publié un document de travail intitulé «La formation œcuménique: réflexions et suggestions œcuméniques». Durant celui-ci, il a continuellement encouragé les activités de formation œcuménique permanente organisées à l'Institut œcuménique du COE à Bossey, le programme d'Éducation

et de Formation œcuménique (EFE) et le programme du COE d'Éducation théologique œcuménique (ETE).

3.1 INSTITUT ŒCUMÉNIQUE DE BOSSEY

Au titre de son engagement à participer à l'œuvre de formation œcuménique de Bossey, le CPPUC envoie à l'Institut un professeur catholique comme enseignant à plein temps. À l'heure actuelle, le Père Gosbert Byamungu occupe ce poste et, tous les ans, il accompagne à Rome les étudiants qui s'y rendent. Le CPPUC est aussi représenté au Conseil de Bossey, par un membre de son Bureau, au titre d'observateur. En 2003, Bossey et le CPPUC ont conjointement patronné un important séminaire sur «La nature et les fins du mouvement œcuménique», pendant lequel un membre du CPPUC lut, au nom du Cardinal Walter Kasper, une contribution de ce dernier portant le même titre. Bossey a invité Mgr Frank Dewane, du Conseil Pontifical *Justice et Paix*, à donner une conférence sur les questions de justice et de paix.

Le GMT apporte son aide à la collaboration entre le COE et l'ECR dans plusieurs activités de l'Institut œcuménique de Bossey. En premier lieu, le CPPUC, par l'intermédiaire de son Comité pour la Collaboration culturelle, accorde chaque année deux bourses d'études à des étudiants orthodoxes. En second lieu, le CPPUC organise et parraine la visite annuelle à Rome d'étudiants et de membres du corps professoral de l'Institut. Le but de ce programme d'une semaine à Rome est avant tout de donner aux étudiants l'occasion de connaître l'Église catholique dans ses autorités supérieures, afin de surmonter les stéréotypes et de permettre aux uns et aux autres de mieux se connaître. C'est ainsi que le programme de la visite comporte une audience avec le Saint-Père, des visites à divers bureaux de la Curie romaine, des rencontres avec les représentants des ordres religieux masculins et féminins et des mouvements de laïcs catholiques engagés dans l'œcuménisme, tels que le Mouvement des Focolari et la Communauté de Sant'Egidio. D'autres points du programme consistent en des visites de quelques facultés de théologie et en des visites touristiques à des endroits importants de l'histoire chrétienne. Dans les récentes années, quelques étudiants catholiques ont aussi participé au programme de Bossey.

Le CPPUC regarde comme une importante contribution à la marche vers l'unité l'éducation et la formation œcuméniques des responsables d'Église. La publication par Bossey de *50 ans (1952-2002) de formation œcuménique à l'Institut œcuménique de Bossey* témoigne de l'importance de cette contribution au cours des ans.

3.2 ÉDUCATION ET FORMATION ŒCUMÉNIQUES (EFE)

Le COE a également un programme d'Éducation et de Formation œcuméniques (EFE), conçu pour aider les Églises membres du COE. Le CPPUC y collabore en nommant un consultant catholique au titre d'observateur dans le Groupe de Travail de l'EFE.

3.3 L'ÉDUCATION THÉOLOGIQUE ŒCUMÉNIQUE (ETO)

Depuis plusieurs années, dans son programme d'éducation théologique œcuménique (ETO), le COE travaille en lien étroit avec l'ECR, de façon directe ou indirecte. Le P. Fred Bliss, professeur d'œcuménisme à l'Université Pontificale Saint-Thomas

d'Aquin à Rome, a été nommé par le CPPUC au groupe de travail pour ETO au titre de consultant. Le CPPUC a présenté les noms d'experts catholiques aux réunions de l'ETO. Le Programme d'Études interactives sur la Formation théologique et la Formation au Ministère en Afrique pour 2001-2002, fut couronné par une Conférence à Johannesburg, (Afrique du Sud) en septembre 2002, portant sur le thème «Le Voyage d'espérance en Afrique continue». À cette occasion, le CPPUC proposa que participent à la Conférence des enseignants de théologie catholique ainsi que d'autres enseignants engagés dans le mouvement œcuménique en Afrique, spécialement dans des associations théologiques.

3.4 LE PROGRAMME DU COE POUR LA JEUNESSE

Un programme spécifique pour la jeunesse (*Youth Internship Programme*) organisé par le COE donne un enseignement œcuménique à des personnes âgées de 18 à 30 ans, dans le but de les équiper pour un engagement plus en profondeur dans le mouvement œcuménique et favoriser la mise en réseau des mouvements œcuméniques de jeunesse. La mise en réseau a été renforcée depuis 2001 par des visites d'études à Rome incluses dans le programme annuel. Les groupes de ces jeunes étudiants ont visité Rome en 2001, 2002 et 2004.

Les principaux objectifs des visites d'étude à Rome sont de familiariser les étudiants avec la coopération existant entre l'ECR et le COE, et de les équiper pour un renforcement des relations œcuméniques avec l'ECR dans leur pays.

Avec l'aide du GMT, les visites commencent par des orientations fournies par l'équipe du COE et par des informations sur les relations en cours entre le COE et l'ECR. Le CPPUC organise le programme et parraine les visites. Chaque fois que cela a été possible, ces dernières ont été programmées pour profiter d'une réunion du groupe exécutif du GMT: de la sorte, les visiteurs ont pu assister à certaines de ces sessions et être directement informés du travail du GMT.

Le programme organisé par le CPPUC comprend normalement, outre la participation à l'audience générale du Saint-Père, la visite d'un certain nombre de bureaux de la Curie romaine, de mouvements catholiques comme celui des Focolari et la Communauté de Sant'Egidio, de même que le *Centro Pro Unione*. De plus, le groupe a bénéficié de visites organisées à des lieux historiques de la tradition chrétienne. Le programme incluait également une visite à la Faculté de Théologie de l'Église vaudoise, Église-membre italienne du COE

Toutes les parties du programme comportaient un temps de présentation suivi d'un temps pour questions et commentaires. Au-delà de tout le partage de connaissances et d'informations, les visiteurs ont beaucoup apprécié l'expérience de partage de la vie spirituelle de l'Église catholique qu'ils ont vécue lors des rencontres avec les mouvements mentionnés ci-dessus. Certains des étudiants, suite aux relations initiées à Rome, les ont poursuivies en prenant contact localement, après leur retour dans leur propre pays, avec un Focolare et avec la Communauté de Sant'Egidio. Tous les stagiaires ont souligné combien la visite d'étude à Rome avait été une remarquable expérience où les connaissances acquises ont élargi et approfondi l'idée qu'ils avaient de l'ECR. Les visites à Rome leur ont également donné l'occasion de renforcer les liens d'amitié et de solidarité au sein de leur propre communauté. Une participation de stagiaires catholiques qui se joindraient au groupe serait la bienvenue.

4. Dialogue interreligieux

Échanges et coopération ont toujours caractérisé les relations entre le Bureau du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (CPDI) et le Bureau du COE pour les Relations interreligieuses (BRI). Cette relation positive a aussi caractérisé la période comprise entre la 8^e et la 9^e Assemblées du COE. Aux réunions annuelles qui précédaient celles-ci et se tenaient alternativement au Vatican et à Genève, participaient généralement tous les membres des Bureaux, qui avaient ainsi l'occasion de s'informer mutuellement et d'échanger, ainsi que de procéder à l'évaluation des projets en cours et de planifier des projets à venir. Ces réunions de Bureaux, uniques dans l'ensemble des relations entre le COE et le Vatican, offrent la possibilité de réfléchir ensemble sur des sujets d'intérêt commun et de les traiter, si possible, en des projets communs.

Les membres des bureaux du CPDI et du BRI sont régulièrement invités à être présents et à participer aux réunions organisées par leurs pairs, par exemple l'assemblée du CPDI, le Groupe consultatif sur le Dialogue du BRI, et autres.

Parmi les principaux éléments de cette collaboration, on trouve :

- 1) Depuis le 11 septembre 2001, des initiatives interreligieuses aux divers niveaux, local, national et international, se sont multipliées, et est apparue la nécessité de se tenir au courant de ces initiatives et de lancer une consultation mutuelle sur les relations interreligieuses. Des réunions conjointes ont donné aux responsables la possibilité de réagir de façon appropriée aux initiatives et de constituer le fondement d'une approche et d'une politique communes.
- 2) Tout au long de la période 1999-2005, un échange mutuel eut lieu sur les relations avec les organisations islamiques, et une évaluation de l'état des relations entre les chrétiens et les musulmans est en cours.
- 3) Le CPDI et le BRI ont réfléchi à la manière de réagir à la détérioration des relations entre chrétiens et hindous en Inde, où les hindous ont exprimé le malaise que leur cause le prosélytisme et où des mesures anti-conversions ont été prises dans certains États. Étant donné qu'une initiative de la part du CPDI-BRI serait susceptible d'être perçue comme une interférence abusive, des plans sont en cours de conception visant à considérer la conversion sous l'angle général des relations et du dialogue interreligieux.
- 4) À partir des études menées en commun sur la prière interreligieuse au milieu des années 1990 (cf. les numéros spéciaux de *Pro Dialogo* et de *Current Dialogue [Dialogue en cours]*), une préparation a été lancée en vue d'examiner ensemble les questions théologiques soulevées par la prière interreligieuse.
- 5) A été lancée en commun une initiative centrée sur la contribution de l'Afrique à l'héritage spirituel et religieux du monde. Ce projet constitue une tentative pour allouer un espace aux divers aspects de la religiosité et de la culture africaines, et les faire participer de façon positive et multiforme à la pluralité religieuse qui existe dans le monde. Cette tentative n'a pas pour but de faire ressortir seulement les problèmes posés en Afrique, mais aussi les nombreuses contributions spirituelles apportées par les multiples manifestations de la religion sur le continent et dans la diaspora africaine. L'entreprise a jusqu'à ce jour provoqué trois réunions : à Enugu au Nigeria (janvier 2001), à Dakar au Sénégal (décembre 2002) et à Addis-Abeba

en Éthiopie (septembre 2004). Ces réunions ont rassemblé des représentants du christianisme en Afrique, des représentants de l'islam et des fidèles de la religion traditionnelle africaine, de même que des représentants de quelques-unes des diverses communautés religieuses de la *diaspora* africaine. Le thème en était la famille considérée comme source de valeurs et de spiritualité. Est disponible une publication qui donne les conclusions de ces rencontres.

5. Dialogue bilatéral et multilatéral

L'importance du dialogue multilatéral a été concrètement illustrée par le fait que le texte de convergence *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM) de *Foi et Constitution* a puissamment contribué, et ce de plusieurs façons, à susciter la réconciliation et de nouvelles relations ou à resserrer les relations déjà existantes entre les Églises séparées. L'ECR coopère avec le COE au dialogue multilatéral au titre de membre de la Commission *Foi et Constitution*, et par sa participation au large éventail d'études menées par *Foi et Constitution*. Lors de sa rencontre avec le Catholicos Aram I^{er} et le Rév. Dr Samuel Kobia à Antelias en 2004, le cardinal Kasper souligna l'importance de ce travail comme une priorité pour la continuation de la collaboration de l'ECR avec le COE.

Les dialogues bilatéraux sont importants parce qu'ils permettent aux Églises ou Communions chrétiennes de faire face ensemble aux questions posées par les divisions particulières qu'elles ont vécues les unes avec les autres. De nombreuses Églises membres du COE, comme l'Église orthodoxe et l'Église orientale orthodoxe, sont déjà engagées dans un dialogue bilatéral avec l'Église catholique. D'autres, dont les luthériens, les anglicans, les méthodistes, les réformés, les disciples du Christ, les mennonites, les baptistes et les pentecôtistes, sont engagés dans de tels dialogues ou consultations au niveau national, et surtout au niveau international par l'intermédiaire de leur Communion chrétienne mondiale. La signature, en 1999, par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale, de la *Déclaration commune concernant la doctrine de la justification*, constitua un succès remarquable auquel prirent part les Églises luthériennes membres du COE.

Le secrétaire du CPPUC et des représentants officiels du COE ont participé aux réunions annuelles de la Conférence des Secrétaires des Communions chrétiennes mondiales (CCM). Cet organisme informel a périodiquement parrainé un Forum sur les Dialogues bilatéraux, en vue d'en canaliser le développement et de faciliter la cohérence entre dialogue bilatéral et dialogue multilatéral au sein de l'unique mouvement œcuménique. Les CCM demandent à *Foi et Constitution* d'organiser le Forum bilatéral dans ce sens. Le thème du 8^e Forum était «Les implications d'accords bilatéraux régionaux pour les dialogues internationaux des Communions chrétiennes mondiales» (2001). Un aspect du rapport qui en est issu illustra brièvement la façon dont les dialogues, tant bilatéral que multilatéral, aboutissent à des accords formels qui provoquent des changements dans les relations. Le même rapport attira également l'attention sur la difficulté qui se présente lors de la réception de l'accord bilatéral, à cause de l'asymétrie des structures de réception, et comment, précisément pour faciliter cette réception, certaines Communions ont créé des structures adaptées.

6. Semaine de prière pour l'unité des chrétiens

Depuis 1966, la Commission *Foi et Constitution* du COE d'une part, et le CPPUC d'autre part, ont collaboré chaque année pour la préparation du matériel utilisé sur un plan œcuménique pour la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens et en d'autres occasions. Cette longue activité commune du COE et de l'ECR consiste chaque année à présenter des matériaux d'aide à la prière et à la réflexion biblique, sur le thème de l'unité chrétienne. Les deux parties estiment qu'une telle prière et une telle réflexion constituent les fondements mêmes de la recherche de l'unité.

Foi et Constitution et le CPPUC ont continué cette étroite coopération pour la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens pendant la durée du mandat actuel du GMT. Les deux parties alternent dans le choix d'un groupe œcuménique local chargé de produire le matériel désiré, et dans l'organisation d'une réunion préparatoire internationale lors de laquelle ces textes locaux sont mis au point avant d'être distribués au niveau international. Quelques thèmes de ces récentes années ont reçu un écho particulièrement favorable dans les Églises et les Communautés, par exemple le thème de la paix en 2004, à partir d'un matériel fourni par les partenaires œcuméniques d'Alep, en Syrie.

Lors d'une série de rencontres qui a commencé par un intense remue-ménages à Los Rubios, en Espagne, en 2001, le groupe préparatoire a réfléchi à la préparation du matériel pour la Semaine de l'unité, de la préparation initiale jusqu'à la production finale et l'utilisation. Le point central d'attention continue à être la relation entre le groupe local en charge de la première réalisation du matériel et le groupe préparatoire international dans son rôle de conseiller et de réviseur.

On peut remarquer un progrès important dans le matériel pour la Semaine de prière de 2005 : la Commission *Foi et Constitution* du COE et le CPPUC sont allés au-delà d'une préparation conjointe et d'une publication parallèle, pour en arriver à une publication commune du matériau, ainsi présenté de façon uniforme.

Les thèmes des Semaines de prière pour la période 2000-2005 et la localisation des groupes préparatoires sont les suivants :

2000 : *Béni soit Dieu qui nous a bénis en Christ* (Ep 1, 3-14) ; matériel préparatoire par le Conseil des Églises du Moyen-Orient, rencontre à La Verna, en Italie.

2001 : *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 1-6) ; matériel préparatoire par la Roumanie, rencontre à Vulcan, Roumanie.

2002 : *Car chez toi est la fontaine de la vie* (Ps 36, 5-9) ; matériel préparatoire par le Conseil européen des Conférences épiscopales d'Europe et la Conférence des Églises européennes, rencontre près d'Augsbourg, en Allemagne.

2003 : *Ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile* (2 Co 4, 4-18) ; matériel préparatoire par l'Argentine, rencontre à Los Rubios, en Espagne.

2004 : *Je vous donne ma paix* (Jn 14, 23-31) ; matériel préparatoire d'Alep en Syrie, lors rencontre à Palerme, en Italie.

2005 : *Le Christ, unique fondement de l'Église* (1 Co 3, 1-23) ; matériel préparatoire et réunion en Slovaquie.

IV Collaboration par l'intermédiaire du GMT

1. Caractère et nature du Groupe mixte de Travail

Le GMT fut établi en mai 1965, par un accord passé entre le COE et l'ECR, et comme devant être un instrument de collaboration entre ces deux partenaires. Sa finalité, explicitée en 1966, était d'« explorer les possibilités de dialogue et de collaboration, d'étudier conjointement les problèmes, et de faire rapport aux autorités des deux instances ». Dans son 7^e *Rapport* [1997], le GMT était décrit comme un forum de consultation qui « ne dispose pas d'autorité propre mais en réfère aux instances dont il est le mandataire, à savoir l'Assemblée et le Comité central du COE et le CPPUC ». Le GMT exerce donc une fonction consultative et sert d'instrument de promotion de la coopération entre l'ECR et le COE. Le GMT reçoit un mandat tous les sept ans des corps dont il est le mandataire, à savoir l'Assemblée du COE et le CPPUC. À la fin de chaque mandat, le GMT prépare et soumet aux deux instances un rapport détaillé de ses activités. Ce rapport est examiné par elles, pour observations et approbation, et elles déterminent les orientations pour le mandat suivant.

Pendant le présent mandat, chacun des deux corps mandants nomma 17 membres du GMT, choisis en diverses régions du monde et jouissant d'expériences pastorales et œcuméniques différentes. Le GMT se réunit en session plénière une fois par an, sous la présidence de deux co-modérateurs. Les co-modérateurs, les cosecrétaires et deux membres correspondants forment l'exécutif, lequel se réunit deux fois par an. L'exécutif supervise le travail du GMT entre les réunions plénières pour lesquelles il prépare l'ordre du jour et la documentation.

Comme le spécifiait le 7^e *Rapport*, le GMT « suscite, évalue et soutient les formes de collaboration entre le COE et l'ECR, spécialement entre leurs divers organes et programmes ». La structure et le mode de travail du GMT sont conçus pour être flexibles et adaptables aux changements de priorités et de besoins de son ordre du jour. C'est ainsi que le GMT établit des sous-commissions dont le rôle est d'étudier des points spécifiques de son ordre du jour. Certains points peuvent nécessiter la participation d'experts extérieurs au groupe, apportant leur contribution à l'étude en cours. Une des tâches du GMT est de susciter des discussions dans les Églises-membres du COE et

l'ECR, et d'aider à leur déroulement, portant sur les questions relatives au mouvement œcuménique. Il doit aussi juger des tendances en cours au sein du mouvement œcuménique et être capable de transmettre des recommandations à ses deux mandants.

A. ÉVALUATION

En examinant le travail accompli en 1999-2005, le GMT reconnaît que son action a été plus marquée dans certains domaines que dans d'autres.

Pour s'acquitter du mandat de 1966 de «stimuler la recherche de l'unité visible», l'accent fut mis sur l'étude et la rédaction de textes traitant de questions théologiques et pastorales, et sur le profit à tirer de l'expérience des Églises locales.

Il pourrait être bon que le prochain GMT s'efforce davantage de «lancer, évaluer et aider des formes de collaboration entre le COE et l'ECR». Il pourrait aussi être fructueux de porter davantage attention aux «initiatives *ad hoc*». Le GMT constate avec satisfaction que de nouvelles formes de collaboration se sont développées pendant la durée de son mandat, et qu'il existe maintenant un engagement plus marqué dans cette forme d'échange.

Le nouveau GMT pourrait aussi se préoccuper de voir s'il pourrait plus efficacement remplir son mandat de «présenter un défi à ses mandants en leur proposant de nouvelles étapes et de nouveaux programmes».

B. SUGGESTIONS

En se basant sur l'expérience de ces années, le GMT peut faire les commentaires suivants.

L'importance de la spiritualité œcuménique doit se traduire dans la manière dont fonctionne le GMT. Ses réunions pourraient, par exemple, commencer par une journée de récollection ou de retraite. Bien que pendant cette période nous ayons apprécié l'occasion de partager la liturgie des uns et des autres, nous croyons que le nouveau GMT pourrait profiter davantage des possibilités de partager les richesses de nos traditions spirituelles.

Les membres du GMT ont besoin d'une orientation claire et complète au début de chaque nouveau mandat. Il apparaît essentiel que les nouveaux membres soient bien mis au courant du mandat et de l'histoire du GMT depuis 1965.

Il est important que les deux mandants fassent de leur mieux pour que les personnes nommées au GMT aient conscience de l'importance d'une participation régulière, ne serait-ce que pour le maintien de l'équilibre régional.

La «réception» des efforts fournis par le GMT doit être améliorée. Avec le rapport requis par les deux mandants, mais au-delà encore, des initiatives sont nécessaires pour rendre plus largement accessible aux Églises le travail du GMT, plus rapidement, et sous une forme plus pratique. Une possibilité, par exemple, serait la conception de guides d'étude, destinés à être utilisés en lien avec les documents sur le baptême et le dialogue.

Une des fonctions du GMT est de «faciliter l'échange d'informations sur le développement du mouvement œcuménique, spécialement au niveau local» (*Instructions* de 1975). Cela s'est réalisé de façon très fructueuse entre les membres eux-mêmes, mais nous pensons que la tâche de faire connaître davantage les fruits de ce travail mérite davantage d'attention.

Le lien entre le GMT, les Conseils nationaux d'Églises et les Conférences régionales d'Églises (CRE) pourrait être développé. Ce lien serait particulièrement appréciable quand il s'agit de traiter des problèmes relatifs à la proclamation de l'Évangile dans le contexte culturel varié de notre époque.

Le travail du GMT est, d'abord et avant tout, un voyage de foi. Le culte et la prière ont été centraux dans sa vie. Il y eut de nombreux contacts avec des Églises locales, allant d'un orphelinat sous le patronage d'une Église au Liban à une communauté de migrants en Suède et aux efforts courageux pour construire la paix en Irlande du Nord. À travers tout cela, les relations se sont approfondies, et la confiance s'est accrue.

2. Documents de travail du Groupe mixte de Travail

Le GMT a rédigé trois importantes études pendant son mandat, dont nous recommandons l'usage dans une large variété de contextes.

2.1 IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES ET ŒCUMÉNIQUES D'UN BAPTÊME COMMUN (ANNEXE C)

Le développement progressif, au sein du mouvement œcuménique moderne, d'une compréhension commune du baptême est l'un des facteurs essentiels qui ont fait que des chrétiens, séparés depuis longtemps, sont maintenant capables d'envisager le partage d'une communion réelle encore qu'imparfaite. Aussi bien les dialogues multilatéraux (par exemple *Baptême, Eucharistie, Ministère*) que les dialogues bilatéraux ont participé à la convergence théologique ou à l'accord sur le baptême, voire à l'une et à l'autre.

Le but du document de travail du GMT sur les implications ecclésiologiques et œcuméniques d'un baptême commun est d'aider les Églises à prendre conscience de ce qui a déjà été accompli et à en tirer parti. C'est pourquoi le document passe en revue les aspects importants de la convergence croissante à propos du baptême, tout en notant les différences restantes. Le texte illustre l'impact œcuménique de ce qui a été accompli, en donnant des exemples de la façon dont des perspectives communes sur le baptême ont aidé à stimuler des changements dans les relations, et parfois ont même conduit à la pleine communion, entre des Églises séparées depuis longtemps.

Les implications œcuméniques aussi bien que les implications théologiques de la croissance d'une compréhension commune du baptême mises en relief dans le document, sont importantes pour la continuation de la démarche vers une unité visible. Les implications ecclésiologiques, telles que présentées à la fin de chacune des cinq premières parties du document, se rapportent à des questions non traitées dans la section mais qui doivent être également étudiées dans le dialogue, pour une avancée vers une compréhension commune de l'Église. Les implications œcuméniques dont la liste est dressée dans la sixième partie traitent de démarches pastorales ou pratiques qui pourraient maintenant être accomplies à l'intérieur des Églises, à partir de ce qui a déjà été acquis en ce qui concerne la compréhension commune du baptême.

Le GMT espère que ce document de travail sera utilisé par les Églises en divers milieux de recherche et d'enseignement, afin d'approfondir la conviction que, même si le but de l'unité visible n'a pas encore été atteint, les chrétiens séparés sont, par un baptême commun, déjà unis par des liens de communion étroits.

L'étude a été menée de la façon suivante. De premiers éléments de réflexion furent présentés à l'Exécutif du GMT en janvier 2000; y étaient inclus un résumé des implications du baptême glanées dans les nombreuses réponses au BEM (Mgr John Radano), et une synthèse du travail en cours de *Foi et Constitution* sur le baptême (Rév. Dr Alan Falconer). À ces deux membres fut confié le soin de cordonner le projet. La session plénière du GMT de mai 2000 définit cinq domaines principaux qui devinrent les points centraux de la réflexion. Des réunions de rédaction eurent lieu en 2001 et 2002 à Genève, en février 2003 à Rome et en septembre 2003 à Genève. Chaque année, le travail en cours était présenté à la réunion annuelle du GMT pour y être discuté. Les participants aux diverses réunions de rédaction furent: Dr Eugene Brand, Dr Thomas Best, P. Gosbert Byamungu, Rév. Dr Alan Falconer, Dr Mark Heim, Prof. Nicholas Lossky, Dr Thomas Pott, Mgr John Radano, Dr Teresa Rossi et Dr Liam Walsh. Dr Teresa Rossi mena une recherche complémentaire sur les présentations du baptême par les médias en vue du projet, et Dr William Henn apporta des suggestions pour l'amélioration de certains aspects d'une rédaction avancée du texte. Mgr David Hamid révisa le texte final pour atteindre la clarté et la logique éditoriales désirables. Le document fut adopté par la plénière du GMT tenue à Chania, en mai 2004.

2.2 NATURE ET BUT DU DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE (ANNEXE D)

Quand le GMT fut institué par l'ECR et le COE en 1965, il commença par réfléchir à la nature du dialogue œcuménique. Depuis la publication du rapport de 1967, c'est-à-dire depuis quelque trente ans, ce rapport a servi de cadre commode pour les dialogues œcuméniques.

Pendant tout ce temps, les relations entre les Communions et les Églises chrétiennes se sont accrues et approfondies. Les dialogues ont contribué à détruire les stéréotypes et à dissiper les incompréhensions, et ils ont conduit à un changement dans les relations entre les Églises en marche vers une unité visible. Durant cette période de trente ans s'est développée une culture de dialogue.

Cependant, s'est également produit un renouveau du confessionnalisme. Des difficultés dans les modes de réception ont aussi conduit à des divisions au sein de traditions confessionnelles participant au dialogue. Les problèmes d'éthique et de culture, qui n'ont pas nécessairement été sujets de dialogue, sont-ils en train de devenir des causes de division entre les Églises?

En conséquence, il a semblé indiqué que le GMT explore à nouveau la nature et la pratique du dialogue, à la lumière des expériences de ces trente années, et de celle des nouveaux défis et des nouvelles opportunités de dialogue au début du troisième millénaire.

Pour lancer le processus, Mgr Walter Kasper (titre qui était alors le sien) et le Rév. Dr Konrad Raiser firent deux communications à l'actuel GMT au début de son mandat; elles ont été publiées dans *Ecumenical Review*, n. 52 en 2000.

Le document est basé sur: des discussions approfondies ayant eu lieu lors de plénières du GMT à Beyrouth en 2000 et à Dromantine en 2001, deux secteurs géographiques où existent des tensions communautaires et où se sont développés des processus de dialogue; les communications du Cardinal Kasper et du Rév. Dr Raiser; le document de 1967; des réflexions ultérieures publiées par divers théologiens engagés dans des activités de dialogue.

Le texte montre le développement de la culture de dialogue, examine différentes approches, et note l'impact des dialogues dans la création de nouvelles relations entre les Églises et les communautés. À la lumière d'une expérience de trente ans de dialogue auquel participe l'Église catholique, il reprend l'examen des bases théologiques du dialogue, met à jour un certain nombre de principes de dialogue, et s'appuie sur quelques thèses traitant de la spiritualité et de la pratique du dialogue œcuménique. Une attention spéciale est accordée à la question de la «réception», et une réflexion conduite sur les difficultés et les expériences positives de ces processus de réception. Le document se termine par quelques défis posés au dialogue au XXI^e siècle, et il souligne combien la culture de dialogue est une expression essentielle de la nature de la vie chrétienne et constitue un élément-clef du pèlerinage commun des Églises lorsqu'elles s'efforcent d'être fidèles à la prière «que tous soient un, afin que le monde croie» (Jn 17, 21).

L'étude a été menée de la façon suivante: après une présentation du dialogue par Mgr Walter Kasper et le Rév. Dr Konrad Raiser, la première plénière définit une série de questions devant être étudiées dans un document de travail sur le dialogue. Un petit groupe de rédaction composé de Mme Eden Grace, Dr Susan Wood, Mgr Félix Machado, Mgr John Radano et le Rév. Dr Alan Falconer, s'est réuni à Cartigny, en Suisse, en février 2003, et rédigea un premier texte. Après des discussions lors de la plénière de Bari, ce texte fut développé et complété par l'échange de correspondance électronique et lors d'une session de rédaction d'un jour en septembre 2003 entre Rév. Dr Alan Falconer, Mgr John Radano et Dr Thomas Best. Après d'autres discussions lors de la réunion de l'exécutif du GMT de novembre 2004, il fut demandé à Mgr David Hamid de réviser le texte quant à la logique éditoriale. Le document de travail a été adopté par la plénière du GMT à Chania, en Crète, en mai 2004.

2.3 «INSPIRÉS PAR UNE MÊME VISION»: LA PARTICIPATION CATHOLIQUE AUX CONSEILS NATIONAUX ET RÉGIONAUX D'ÉGLISES (ANNEXE E)

Parce que le GMT est chargé de superviser et de stimuler les relations entre l'ECR et le COE, il est normal qu'il livre ici une vue d'ensemble sur la nature, les dimensions et la qualité de la participation de l'Église catholique aux Conseils d'Églises et aux organisations œcuméniques régionales à travers le monde. Le GMT a déjà livré une telle vue d'ensemble, mais les contextes sont toujours évolutifs. Le nombre d'organismes catholiques participant à des Conseils d'Églises continue à augmenter. Par conséquent, comme le formule le document «Inspiré par une même vision»: «Avec une expérience de plus de quarante ans, le GMT pose quelques questions fondamentales à propos de l'engagement catholique dans les Conseils nationaux et régionaux d'Églises et dans d'autres instances œcuméniques. Qu'est-ce qui fonctionne bien? Qu'est-ce qui ne fonctionne pas bien? Pourquoi?». Telle est la visée de la présente étude.

Le document montre comment, en de nombreuses régions du monde, des Conseils d'Églises sont le premier moyen par lequel les relations entre Églises commencent et progressent. Tous ceux qui y sont engagés reconnaîtront que la voie n'est pas toujours aisée. En un effort pour stimuler la réflexion constructive tout au long de cette voie et à travers les difficultés, le document d'étude essaie de regarder franchement les problèmes et les défis qui freinent la participation de l'Église catholique. Dans la mesure où

«tous et partout» sont représentés à la table œcuménique, la quête pour une pleine et visible unité chrétienne en est encouragée.

Des recommandations spécifiques constituent le sujet de la conclusion du document; elles proposent que, «là où l'Église catholique n'est pas partie prenante, des représentants des CNE, des CRE et des Conférences épiscopales étudient le document «Inspirés par une même vision» et réfléchissent à l'expérience que d'autres ont acquise en ce qui regarde la participation catholique». Dans de telles situations, les instances dirigeantes des Conseils d'Églises et les Conférences épiscopales catholiques sont instamment invitées à prendre connaissance du document et à l'étudier, et à le faire ensemble. De plus, le CPPUC et le COE devraient organiser une nouvelle consultation internationale qui rassemble des représentants des CNE, des CRE et des Conférences épiscopales, spécialement dans les lieux où l'Église catholique n'est pas partie prenante.

Le texte comporte huit sections: déclaration d'intention, description et histoire de la participation de l'Église catholique, changements d'attitude en ce qui concerne la participation, valeur et avantages de la participation, ce qui est en cause et ce qui fait problème, questions à étudier, remarques conclusives, et recommandations.

Le texte se termine par cette phrase: «Nous prions pour que ce document renforce la participation aux Conseils d'Église, l'estime qui leur est portée et la compréhension de leur rôle».

L'étude a été menée de la façon suivante: un sous-comité du GMT, coprésidé par le P. Thomas Michel, s.j. et la Rév. Dr Diane C. Kessler, travaillèrent régulièrement à ce projet à la suite de la seconde réunion à Dromantine, Irlande du Nord, en 2001. Les autres membres étaient le Rév. David Gill, le Rév. Prof. Viorel Ionita, Sr Joan McGuire, o.p., et Mgr Paul Nabil Sayah, aidés de Mgr John Mutiso-Mbinda et de Mme Teny Pirri-Simonian, respectivement du CPPUC et du bureau du COE. Le comité de rédaction se réunit régulièrement pendant les deux jours précédant les plénières du GMT; il se réunit pour une première rédaction à Rome en mars 2003, et travailla pendant l'année sur divers projets échangés par courrier électronique. Le sujet fut traité pendant les plénières du GMT en 2001-2003, puis étudié par le comité exécutif du GMT.

En août 2002, la Rév. Dr Kessler présenta les premiers essais de rédaction lors d'une rencontre des secrétaires généraux des Conseils nationaux d'Églises qui se tint à Bossey, Céligny, en Suisse, et les invita à réagir aux propositions pour poursuivre l'étude. Un certain nombre de Conseils demandèrent communication du projet de texte pour l'étudier, et plusieurs réagirent en envoyant des recommandations. Les Conseils qui demandèrent à étudier le texte et qui, parfois, adressèrent leurs réactions, sont ceux d'Autriche, Grande-Bretagne et Irlande, France, Inde, Norvège, Slovaquie, Soudan, Swaziland, Suède, Suisse et Tanzanie. La Fédération protestante de France commença la traduction française du texte. Une des réunions annuelles des Conseils d'Église de divers États des États-Unis étudia le sujet et communiqua leurs réactions. Celles-ci et celles provenant d'autres instances ont considérablement amélioré la qualité de l'étude. Le document d'étude fut adopté par la plénière du GMT, à Chania, en Crète, en mai 2004.

3. Questions étudiées par le GMT

3.1 ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE

L'étude d'anthropologie théologique a été décidée à la suite de discussions menées lors de la réunion du GMT à Antelias, Liban, en mai 2000. Ce domaine d'intérêt commun est devenu de plus en plus urgent à cause de toute une série de questions relatives à la compréhension et à la protection de la personne humaine, et posées, par exemple, par la bioéthique, la sexualité humaine et la violence.

Pendant la période 2000-2004, ont eu lieu un certain nombre de sessions consacrées à l'étude de ces questions pendant les plénières de Dromantine et de Bari. Mgr Marc Ouellet, Prof. Nicholas Lossky, Mgr Josef Zycinski, Mgr Donal Murray et Dr Teresa Rossi y présentèrent des communications. Les sujets explorés étaient : anthropologie biblique, anthropologie théologique, le concept d'*imago Dei*, particulièrement dans les écrits du Pape Jean-Paul II.

Un petit groupe fut constitué pour mettre en route le processus de rédaction d'un document de travail, mais à cause de changements dans le personnel responsable, le groupe fut dans l'incapacité de se réunir, et l'exécutif du GMT recommanda que, pour continuer l'étude de la question, le travail soit substantiellement pris en charge par le GMT de 2006-2013 qui pourrait utiliser comme base de discussion les documents et rapports soumis au GMT actuel.

3.2 MARIAGES INTERCONFESIONNELS

Le problème des mariages interconfessionnels a été à l'ordre du jour du GMT à différents moments de son mandat. Par exemple, les 2-4 octobre 1989, à Genève, le GMT mena une consultation sur le mariage interconfessionnel pour « mesurer les difficultés et les chances de mariages interconfessionnels ».

Pendant le présent mandat du GMT, la discussion sur ce point a commencé lors de la première plénière, à Antelias, Liban, en 2000, et tout de suite le GMT se mit au courant du travail effectué précédemment. Il reconnut que ce point restait une question importante posée aux Églises de façon urgente, et se rendit compte que nombreux étaient ceux qui attendaient que le GMT aide les Églises à apporter une réponse à ce souci pastoral. Les étapes suivantes furent donc proposées, comme un service que le GMT pourrait rendre à l'ECR et aux Églises membres du COE qui continuent à travailler sur les questions et problèmes associés au mariage interconfessionnel :

- repérer les travaux disponibles sur le mariage interconfessionnel ;
- étudier ces travaux pour évaluer la nature des facteurs spécifiques à la vie des Églises et qui sont probablement davantage basés sur des considérations culturelles ;
- repérer les initiatives qu'il peut être le plus utile de partager à toutes les Églises.

Le GMT a été très déçu de ne pas pouvoir, simplement pour des raisons de temps et de manque de personnel adéquat, suivre les recommandations faites lors de la première plénière.

Le GMT est pleinement conscient que les questions théologiques soulevées par le mariage inter-confessionnel sont extrêmement complexes. Au-delà de l'aspect pastoral, il y a des implications théologiques de grande ampleur pour les Églises, de même que des défis posés à la variété des compréhensions de la sacramentalité du mariage. En

dépité des limitations imposées par le temps et les ressources, le GMT a voulu écouter avec la plus grande attention les réflexions en cours dans les Églises sur ce sujet pastoral, source de beaucoup de souffrances pour un grand nombre de chrétiens. Il a reconnu quelle sagesse et expérience particulières l'Association des Familles Interconfessionnelles (AFI) pouvait apporter dans ce domaine. En conséquence, à Dromantine en 2001, quatre présentations furent faites à la plénière :

- Les implications œcuméniques et ecclésiologiques du mariage interconfessionnel, par Dr Ruth Reardon (AFI) ;
- Propositions sur la façon d'avancer, par le Rév. Chanoine Martin Reardon (AFI) ;
- Commentaires du *Directoire œcuménique*, par Mgr Donal Murray ;
- Résumé de l'accord de 1996 sur le mariage interconfessionnel entre les patriarcats catholique et orthodoxe du Moyen-Orient, par Mgr l'archevêque Paul Sayah.

La troisième plénière, à Stjärholm en 2002, consacra une de ses sessions au mariage interconfessionnel. Trois communications y furent présentées, reflétant trois traditions chrétiennes : Mgr Marc Ouellet parla du « Sacrement de mariage selon le *Catéchisme de l'Église catholique* ». Le Rév. Prof. Viorel Ionita présenta le point de vue orthodoxe. Et le Rév. David Gill parla du point de vue d'une Église issue de la Réforme. La discussion qui suivit montra qu'il peut y avoir des possibilités de convergence sur la question de la grâce et du sacrement, et le GMT décela que la question du mariage interconfessionnel n'est pas sans relations avec les implications de la reconnaissance du baptême commun.

En dépit de la difficulté des questions théologiques, le GMT a continué à souligner le besoin de rappeler aux Églises-membres du COE et à l'Église catholique leurs responsabilités pastorales à l'égard des couples engagés dans un mariage interconfessionnel.

4. Questions sociales d'intérêt commun

4.1 PENSÉE ET ACTION SOCIALES

Même si la pensée et l'action sociales ont été à l'ordre du jour du GMT depuis ses débuts, pendant le présent mandat il lui a été difficile de trouver la manière adéquate de collaborer dans ce domaine. Entre autres raisons à cela, se trouve la différence de nature entre les partenaires, l'un une Église, l'autre un conseil d'Églises, ayant des approches différentes quand il s'agit de traiter les questions sociales. Le document d'études du GMT « Le dialogue œcuménique sur les questions morales, sources potentielles de témoignage commun ou de division » offre un point de départ utile pour aborder les problèmes moraux.

Cependant, par la diversité des lieux où il s'est réuni, le GMT a été capable d'aborder les problèmes de paix et de réconciliation. Lors de sa première plénière, à Antelias, dans le Liban émergeant de la guerre civile, des rencontres avec les représentants des Églises locales fournirent l'occasion de réfléchir non seulement aux caractéristiques des relations œcuméniques dans ce pays, mais aussi à l'expérience acquise sur le traitement de la violence et des conflits et sur les possibilités de réconciliation.

Lors de la deuxième plénière, à Dromantine, en Irlande du Nord, il y eut discussion sur les conflits qui s'étaient déroulés en Irlande du Nord. Des communications furent présentées par le Dr David Stevens, du Conseil irlandais des Églises, par le Rév. Dr Alan

Falconer et par Mgr Anthony Farquhar, évêque auxiliaire catholique de Down et Connor. Les recommandations du groupe de travail sur le sectarisme furent présentées, et fut décrit le projet de l'École irlandaise d'œcuménisme sur la réconciliation. Une visite de Belfast donna l'occasion d'approfondir la connaissance non seulement des conflits mais aussi des efforts de réconciliation qui sont fournis. Par exemple, les membres du GMT constatèrent les efforts des cathédrales anglicane et catholique pour bâtir des ponts entre les deux populations en conflit.

4.2 UNE DÉCENNIE POUR VAINCRE LA VIOLENCE (DVV) – 2001-10

La coopération pour la DVV commença par des contacts au sujet des armes légères, suivis par une invitation du COE adressée au Conseil Pontifical *Justice et Paix* de nommer un délégué au bureau exécutif du Comité de référence sur la DVV. Une autre occasion de travail conjoint entre l'équipe de DVV au sein du COE et ledit Conseil Pontifical se présenta en vue d'une coalition établie dans le cadre de la «Décennie internationale [2001-2010] de la promotion d'une culture de la non-violence et de la paix au profit des enfants du monde» de l'UNESCO dont le quartier général est à Paris, France. La coalition fut lancée en 2003, et le Bureau de coordination de la DVV et le Conseil Pontifical *Justice et Paix* y sont membres observateurs au sein du comité international.

Le Bureau de coordination de la DVV s'est efforcé de faire connaître sur le site internet de la DVV les organisations, les manifestations, la documentation et les récits provenant de l'ECR, pour faire ressortir que l'initiative de la DVV est bien plus vaste que l'appartenance au COE. Y est donnée visibilité à des diocèses, des paroisses locales, des efforts interconfessionnels. Dans certains pays, les commissions nationales *Justice et Paix* sont parties prenantes de l'effort œcuménique pour la DVV. Par exemple, le guide d'étude de la DVV «Pourquoi la violence, et pourquoi pas la paix?» fut traduit en français par un groupe belge catholique.

La troisième plénière, à Stjärnholm, fut en mesure de prendre connaissance des importantes retombées de ces entreprises. Elles comportent : les «Dix points d'engagement pour la paix» proclamés lors de la rencontre œcuménique et interreligieuse d'Assise, le 24 janvier 2004, organisée à l'invitation du Pape Jean-Paul II; la déclaration de Bruxelles du 20 décembre 2001, lors de la rencontre organisée par le patriarche œcuménique Bartholomaios; et la déclaration d'une réunion interreligieuse organisée par l'archevêque de Cantorbéry à Alexandrie, Égypte, en janvier 2002. Le comité exécutif du GMT, dans sa réunion de mars 2003, suggéra que le GMT étudie la possibilité de publier ces trois déclarations, dotées d'introductions, au titre de contribution à la DVV.

La même plénière assista à une communication du professeur Peter Wallensteen, de l'université d'Upsal, Suède, sur le thème «Paix globale, Conflit global, et Responsabilité humaine». Le Dr Teresa Rossi présenta un rapport imprimé de 90 pages issu du séminaire sur la DVV qu'elle avait dirigé à l'Université pontificale Saint-Thomas d'Aquin à Rome, au cours du semestre de printemps en 2003; c'était le premier séminaire d'un nouveau programme à long terme portant sur la DVV. Le même rapport fut aussi présenté au CPPUC et communiqué aux bureaux du COE.

À propos de la guerre en Irak, le COE organisa un service de prière pour la paix, le jour où commencèrent les bombardements. Le COE, assisté de Mgr Diarmuid Martin, alors représentant permanent du Saint-Siège auprès des organismes des Nations-Unies

à Genève et ancien membre du GMT, invita à participer au service les représentants des communautés religieuses de la ville et le corps diplomatique de Genève.

Il reste beaucoup à faire pour accroître la coopération avec le Vatican et les organismes catholiques en ce qui concerne la DVV.

4.3 AUTRES CONTACTS ENTRE L'ECR ET LE COE

4.3.1 *Les réfugiés et les migrations*

De cordiales relations se sont renforcées entre le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement et les responsables du COE qui œuvrent dans le même domaine. Des représentants du COE ont participé au 5^e Congrès mondial pour la Pastorale des Migrants et des Réfugiés qui s'est tenu à Rome les 17-22 novembre 2003. En 2001, le Cardinal Stephen Fumio Hamao et le Rév. P. Michael Blum, respectivement Président et Sous-secrétaire du Conseil Pontifical, rendirent visite au bureau du COE à Genève, pour étudier les moyens de travailler ensemble de façon plus coordonnée. Le P. Frans Thoolen, du bureau du Conseil Pontifical, prit part aux réunions du bureau exécutif de la Haute-Commission des Nations-Unies pour les Réfugiés (UNHCR), souvent au titre de représentant du Saint-Siège. La possibilité de renforcer la collaboration dans ce domaine est limitée pour des raisons de disponibilité de personnel.

La coopération entre les organisations catholiques et le COE fut particulièrement étroite dans le domaine des réfugiés et des migrations. Depuis l'Assemblée d'Harare, a continué la coopération entre le COE et la Caritas Internationale, la Commission internationale catholique pour les Migrants (CICM) et le Service pour les Réfugiés des Jésuites (JRS). Le CICM et le JRS ont chacun des représentants à Genève, et le bureau du COE travaille en étroite relation avec eux dans de nombreuses initiatives de prises de défense, particulièrement en rapport avec le travail de l'UNHCR. Cette coopération s'exprime souvent par une participation à des réseaux d'ONG, particulièrement le Conseil international d'Agences de Volontaires. De plus, il y a consultation mutuelle, partage des informations provenant des réseaux respectifs, et étude de priorités communes. Le COE et la Caritas Internationale sont parmi les 9 membres du Comité directeur pour une Réponse humanitaire. Les réseaux de la Caritas et du COE partagent les mêmes soucis et se complètent mutuellement quant à l'attention à porter au travail commun dans les organisations locales et nationales. La Caritas Internationale est aussi en relation étroite avec Action commune des Églises (*Action by Churches Together*, ACT), et est invitée à participer aux réunions annuelles du comité des urgences d'ACT.

4.3.2 *Diakonia et développement*

Mgr Paul Josef Cordes, Président du Conseil pontifical *Cor Unum*, en charge des œuvres de charité, se rendit à Genève et au COE en 2002. Il eut des entretiens avec les autorités de direction et le personnel qui travaille dans les mêmes domaines que *Cor Unum*. À la suite de cette visite, le directeur de la CEAI (Commission des Églises pour les affaires Internationales) du COE renforça les relations du COE en envoyant un délégué à l'assemblée plénière de *Cor Unum* de 2003, où il fit une communication officielle.

5. Sujets d'études: les documents *Dominus Iesus* et *Ecclesia de Eucharistia*

Pendant le présent mandat du GMT, les membres du GMT relevant du COE ont mené des discussions avec leurs partenaires catholiques sur deux documents, à savoir l'instruction *Dominus Iesus*, publiée en 2000, et l'Encyclique sur l'Eucharistie, *Ecclesia de Eucharistia*, publiée en 2003. Il se devait que ces deux documents soient discutés, puisqu'ils ont d'importantes implications œcuméniques. C'est ainsi que, à la suite de leur publication, le GMT joua un rôle important en tant que forum où pouvait avoir lieu une franche discussion. Cette instance de dialogue a été utile pour la clarification de quelques incompréhensions concernant la visée poursuivie par la publication de ces documents par l'ECR. Le fait même que l'ECR soit ouverte à l'écoute des réactions du COE est en soi un signe important de son engagement dans le dialogue œcuménique.

Lors de la plénière de mai 2001, quelques membres du GMT firent part des réactions reçues en provenance des Églises-membres du COE, sur le document *Dominus Iesus*. Le COE profita de cet esprit de dialogue et d'ouverture pour poursuivre l'étude du document en un échange ultérieur avec le CPPUC.

V. Perspectives d'avenir (2006-2013)

Réétudier le mandat

Au moment où le GMT actuel voit s'approcher la fin de son mandat, ses membres sont profondément convaincus qu'« existe toujours le besoin d'un forum donnant à l'ECR et au COE la possibilité d'évaluer ensemble le développement du mouvement œcuménique ». Le GMT a amplement prouvé qu'il est un instrument nécessaire et vital pour la croissance des relations œcuméniques et la facilitation d'une réponse conjointe aux besoins des hommes de notre temps. Mais ses membres voient également des raisons pour lesquelles un réexamen du mandat tel que donné originellement en 1966 et modifié en 1975 est nécessaire, de même qu'une nouvelle attention soit portée à la composition et au mode de travail du GMT.

Les membres sont d'accord pour considérer que le GMT, comme forum consultatif, est réellement capable d'inspirer, de diriger et d'encourager le dialogue entre l'ECR et le COE dans les questions relatives au mouvement œcuménique, et de faciliter la collaboration entre les divers organismes et programmes du COE et de l'ECR. Mais il est évident que nous vivons dans un monde mouvant, marqué par l'effet déstabilisant de la mondialisation sur la vie et la culture des peuples, que l'horizon œcuménique est soumis à de rapides changements, et que les Églises, tant à l'intérieur que dans leur service de la famille humaine, ont à faire face à de nouveaux et difficiles défis qui exigent un engagement plus grand dans la recherche de l'unité visible et du témoignage commun.

Les membres du GMT ont noué des liens entre eux pendant la période de leur engagement et de leur travail commun. Ils ont atteint un niveau de compréhension et de confiance mutuelles qui leur a permis d'examiner les problèmes qui se posaient à eux en toute objectivité et un discernement critique. Maintenant il leur reste à exposer devant leurs mandants les domaines d'intérêt commun qui nécessiteront l'attention du prochain GMT. Ils se rendent compte que le GMT peut arriver encore à de plus grands résultats, et que les consultations entre l'ECR et le COE sur la progression du GMT devraient souligner le but original du groupe, celui de « découvrir et d'apprécier de nouvelles possibilités prometteuses d'un développement de l'œcuménisme », et de « proposer de nouvelles démarches et de nouveaux programmes » comme un défi posé aux deux

mandants (cf. «Orientations concernant l'avenir du GMT» dans le *Rapport de l'Assemblée générale du COE à Nairobi, 1975*, p. 375-376).

Recommandations du Groupe mixte de Travail à l'ECR et au COE

Les domaines suivants d'intérêt commun requièrent une attention spéciale, aussi bien en raison de leur possibilité de renforcement des relations entre les Églises et entre les chrétiens à tous niveaux, que parce qu'ils sont continuellement perçus comme des causes de souffrance et des occasions de scandale entre des chrétiens divisés.

1) En premier lieu, nous soulignons la convergence très nette qui existe entre tous les membres du GMT en ce qui concerne le besoin de promouvoir un retour aux sources spirituelles de l'œcuménisme. L'œcuménisme spirituel a joué le rôle premier au début du mouvement œcuménique, quand il inspira la Semaine de prière pour l'unité des Chrétiens, la Commission *Mission et Évangélisation* et la Commission *Foi et Constitution*. À l'assemblée plénière du CPPUC de novembre 2003, le Cardinal Kasper déclara: «Quand nous parlons de spiritualité œcuménique, nous n'utilisons pas ce terme, malheureusement souvent utilisé hors de propos, pour parler d'une spiritualité qui serait vague, faible, simplement sentimentale, irrationnelle et subjective, qui ne tient pas compte de la doctrine objective de l'Église, ou même qui la met de côté. Au contraire, nous voulons parler de l'enseignement de l'Écriture Sainte, de la tradition vivante de l'Église et des résultats des dialogues œcuméniques qui ont été personnellement et totalement assimilés, qui sont passés dans la vie et sont en contact avec la vie. Un simple activisme œcuménique est condamné à s'épuiser; des débats simplement académiques entre experts, tout importants qu'ils soient, se dérobent aux fidèles «ordinaires» et ne touchent leur cœur et leur vie qu'à la marge. Nous ne pouvons intensifier le mouvement œcuménique qu'en l'approfondissant».

À l'Assemblée générale de la Conférence des Églises de toute l'Afrique de Yaoundé, au Cameroun, en novembre 2003, le Rév. Dr Samuel Kobia, Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises depuis janvier 2004, déclara: «Du baptême au partage communautaire des repas et à la réception communautaire de l'Esprit, la mémoire de la souffrance, de la mort et de la résurrection de Christ devient une réalité en anticipation d'une autre réalité. Le passé dans nos esprits est mémoire. Les êtres humains ne peuvent pas créer, ni même imaginer, rien qui soit entièrement nouveau. Mais dans le repas eucharistique quelque chose de nouveau se produit toujours. Christ, dans les souffrances de qui est incarnée notre souffrance en communauté de foi, crée une nouvelle communauté. Lorsque nous sommes incorporés en un seul corps, il nous faut vivre de l'esprit du Christ afin de vivre pleinement et d'assurer la santé à la vie du corps. L'activité à l'intérieur du corps du Christ génère une nouvelle identité de groupe et une nouvelle conception du monde. Et par extension nous pouvons affirmer que cette ecclésiologie fait partie de notre œcuménisme, de notre esprit œcuménique.

«Il est vitalemment important que nous apportions la théologie aux gens, et que nous modelions de nouveaux thèmes de spiritualité qui correspondent à notre expérience et à notre place qui sont uniques dans le monde. Il nous faut à nouveau insister sur le besoin de spiritualité comme base du travail que nous accomplissons dans le monde. C'est ainsi que nous éviterons d'être tentés par les pièges du prestige qui vient avec le pouvoir, même quand ce pouvoir a sa source dans un impératif moral.

«Si nous avons le courage et la ténacité de nos ancêtres, qui résistèrent fermement, tels des rochers, aux coups de fouet de l'esclavage, nous découvrirons comment, en notre temps, faire ce qu'ils firent pour les leurs, pour nous éveiller un jour à l'espérance d'un nouveau rêve devenu vrai».

Ce qui est nécessaire c'est une spiritualité œcuménique renouvelée, basée sur les richesses de nos traditions respectives, centrée sur une conversion continue au Christ, capable d'intensifier au niveau spirituel les relations entre partenaires œcuméniques. Il nous faut être convaincus que ce n'est qu'en nous enrichissant les uns les autres spirituellement, par une prière commune et autres formes de partage spirituel, qu'il sera possible aux chrétiens de traiter avec succès les questions importantes qui se posent à nous dans nos relations mutuelles et nos relations avec le monde qui nous entoure. Un retour aux racines spirituelles de l'œcuménisme doit être un élément de toute réflexion sur le renouveau du mouvement œcuménique lui-même.

2) De la même façon, nous sommes d'accord sur le fait qu'est nécessaire un effort plus intense en ce qui regarde la formation œcuménique. Les deux mandats doivent se préoccuper des chrétiens et du clergé qui ont besoin de formation œcuménique. Une nouvelle génération de chrétiens parfois ignore la situation antérieure et dans quelle mesure elle a changé dans les décennies qui ont suivi la fondation du COE et depuis le Concile Vatican II. Beaucoup se fait déjà dans ce domaine, mais nous suggérons qu'un effort soit fourni pour améliorer les conditions de cette formation par un partage plus grand de l'information et de la documentation, et par l'organisation de plus nombreuses occasions de participation à la vie du partenaire. Nous recommandons spécialement que le GMT rappelle aux Églises l'importance qu'il y a à donner aux jeunes l'occasion d'entrer en contact avec les traditions autres que les leurs, en particulier par des programmes de formation, de mission et de service. Nous recommandons aussi l'étude de grande qualité faite par le GMT précédant sur le sujet de la formation œcuménique (cf. 7^e Rapport du GMT, 1998, p. 70-78).

3) Parmi les domaines concernés où l'on décèle déjà de sérieuses conséquences pour les Églises et les relations œcuméniques, nous signalons les difficultés pressantes, et susceptibles de diviser les Églises, que l'on rencontre quand il s'agit de porter un témoignage commun à propos des questions morales personnelles et sociales. La compréhension par la société de ce que signifie être vraiment humain est devenue moins claire et plus diversifiée. C'est pour cette raison que toutes les Églises ont vocation à apporter leur réponse aux questions profondes de la société dans ces importants sujets que sont la bioéthique, les droits de l'homme dans les domaines civil et religieux, les problèmes de la paix, la justice sociale, la guérison de la mémoire, la sexualité et la reproduction humaines. Nous pensons que le GMT devrait, de manière urgente et en coordination avec *Foi et Constitution* et après consultation d'autres organismes, chercher la façon de développer l'exploration commune, déjà commencée, des fondements philosophiques et théologiques de l'anthropologie chrétienne. Le GMT de 1991-1998 a rédigé en 1996 un document de grande valeur: «Le dialogue œcuménique sur les questions morales, sources potentielles de témoignage commun ou de division». Le GMT actuel (1998-2005) a suivi de près l'étude de cette question (cf. *Rapport*, 5.1), et recommande instamment qu'elle soit poursuivie pendant le prochain mandat.

4) D'autres nouveaux défis encore exigent une réponse des chrétiens auxquels ils sont posés. Le dialogue interreligieux est devenu d'une nécessité urgente et les chrétiens

doivent s'y engager ensemble. Le pluralisme religieux et, en certains endroits, l'absence croissante de Dieu de la vie culturelle, posent aux chrétiens le défi de «rendre compte de l'espérance qui est en eux» (1 P 3, 1- 5) et de remplir ensemble leur commune vocation à la mission. La généralisation des techniques modernes et la puissance des médias quant à la formation de l'opinion populaire et même quant à la perception de la réalité, demandent aux chrétiens de conserver une attitude critique et responsable à l'égard de la façon dont, en conséquence, se déroulent les relations interpersonnelles, familiales et sociales, et de s'engager davantage dans l'utilisation des possibilités favorables que créent ces nouvelles données. La prévalence de l'injustice, les diverses formes de violence, la crainte née du terrorisme international, s'opposent directement au respect de la dignité humaine qui est au cœur du message chrétien. Tout cela pose autant de questions que le prochain GMT pourrait avec fruit examiner quand il étudiera les moyens d'améliorer et d'intensifier la coopération entre les Églises.

En conséquence, nous recommandons que, en préparant le prochain GMT, les mandants mettent l'accent sur les points du mandat originel qui peut-être ont moins été mis au premier plan mais qui sont néanmoins représentatifs de ce qui est nécessaire maintenant. Il convient que le GMT soit attentif à repérer et à proposer de nouvelles formes de collaboration entre le COE et l'ECR. Il conviendrait de demander à ses membres de fournir plus d'efforts dans l'interprétation des courants majeurs de la pensée œcuménique aux niveaux général et local, sans se lancer dans des études qui sont menées à bien par d'autres instances, ou pourraient l'être.

En réaction aux besoins changeants de l'œuvre œcuménique, le GMT pourrait utilement réfléchir à la façon dont son travail peut être en lien plus étroit avec le contexte et la *praxis* des diverses situations locales à travers le monde. Tout comme la souplesse et l'adaptabilité aux changements des circonstances où se déroule la mission confiée par le Christ à ses disciples (cf. Mt 28, 19) sont des qualités essentielles de la coopération œcuménique, elles sont requises du GMT lui-même.

La tâche du GMT est en réalité de faciliter l'avènement d'un temps où l'ECR et les Églises membres du COE pourront se rencontrer dans une authentique *koinonia*, et pourront donc porter devant le monde un témoignage convaincant du message de transformation de l'Évangile de Jésus Christ. Nous confions le travail de ces sept dernières années au Dieu Trinitaire, et nous prions l'Esprit-Saint de «poursuive l'accomplissement de l'œuvre qu'il a commencée en nous» (cf. Ph 1, 6).

Membres du Groupe mixte de travail 1999-2006

Représentants de l'Église catholique

S.Exc. Mgr Mario CONTI
Co-modérateur GMT
Archevêque de Glasgow
Glasgow (RU)

S.Exc. Mgr Walter KASPER
1999-2001
Secrétaire
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Marc OUELLET
2001-2003
Secrétaire
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Brian FARRELL
depuis 2003
Secrétaire
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Giampaolo CREPALDI
depuis 2001
Conseil Pontifical de la Justice
et de la Paix
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Michael FITZGERALD
1999-2002
Conseil Pontifical pour le Dialogue
Interreligieux
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Diarmuid MARTIN
1999-2001
Conseil Pontifical de la Justice
et de la Paix
Cité du Vatican

S.Exc. Mgr Donal B. MURRAY
Évêque de of Limerick
Limerick (Irlande)

S.Exc. Mgr Donald J. REECE
Évêque de St. John's Basseterre
St. John's, Antigua (West Indies)

S.Exc. Mgr Paul Nabil SAYAH
Archevêque d'Haifa et de Terre Sainte
(Maronite)
Jérusalem

S.Exc. Mgr Buti J. TLHAGALE, OMI
Archevêque du Diocèse
de Johannesburg
Doornfontein (Afrique du Sud)

S.Exc. Mgr Józef M. ZYCINSKI
Archevêque de Lublin
Lublin (Pologne)

Révérénd Dr Remi HOECKMAN, OP
1999-2001
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

Monseigneur Felix A. MACHADO
depuis 2002
Conseil Pontifical pour le Dialogue
Interreligieux
Cité du Vatican

Sœur Joan McGUIRE, OP
Responsable pour l'œcuménisme
Archidiocèse de Chicago
Chicago (IL – USA)

Sœur Celine MONTEIRO, FMM
Missionnaires franciscaines de Marie
Généralat, Rome
Rome (Italie)

Sœur Elizabeth MORAN, MSSC
Conseil œcuménique des Églises
Mission & Formation œcuménique
(MFE)
Genève (Suisse)

Monseigneur John MUTISO-MBINDA
Cosecrétaire GMT
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

Monseigneur John A. RADANO
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

Dr Teresa Francesca ROSSI
Centre Pro Unione
Rome (Italie)

Sœur Theresa SEOW, F.d.C.C.
St. Anthony's Canossian Convent
Singapour

Mme Denise SULLIVAN
1999-2000 (+ 2000)
Comité catholique épiscopal pour
l'œcuménisme et les relations
interreligieuses
Mawson ACT 2607 (Australie)

Révérénd
Juan USMA GÓMEZ
depuis 2001
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

Révérénd Père
Thomas MICHEL, SJ
Consulteur depuis 2001
Secrétariat pour le Dialogue
Interreligieux
Curie Jésuite
Rome (Italie)

Secrétariat

Dr Paola FABRIZI
Conseil Pontifical pour la Promotion
de l'Unité des Chrétiens
Cité du Vatican

Représentants du Conseil œcuménique des Églises

Évêque Dr Jonas JONSON
Église de Suède (Luthérienne)
Co-moderateur GMT
Évêque de Strängnäs
Strängnäs (Suède)

Professeur Dr Oscar CORVÁLAN-
VÁSQUEZ
Église pentecôtiste du Chili
Talca (Chili)

Évêque H. Mvume DANDALA
Église méthodiste d'Afrique du Sud
Secrétaire Général
Conférence des Églises de toute
l'Afrique
Nairobi (Kenya)

S.G. le Métropolitte
Philipos Mar EUSEBIUS
Église de Malankara orthodoxe
syrienne
St Basil Aramana
Kerala (Inde)

S.Ém. le Métropolitte Prof. Dr
GENNADIOS DE SASIME
Patriarcat œcuménique
de Constantinople
Istanbul (Turquie)

Révérénd David GILL
Église unie d'Australie
Kowloon
Hong Kong SAR (Chine)

Évêque David HAMID
Conseil consultatif anglican
Évêque suffragant en Europe
Westminster, London (RU)

Révérénd Prof. Viorel IONITA
Église orthodoxe de Roumanie
Secrétaire aux Études
Conférence des Églises européennes
Genève (Suisse)

Dr Musimbi KANYORO
Luthérienne
Secrétaire générale
Association mondiale de jeunes
femmes chrétiennes
Genève (Suisse)

M^{me} Ülke KEEL
Église évangélique luthérienne
estonienne
Tallinn (Estonie)

Révérénd Dr Diane C. KESSLER
United Church of Christ, USA
Directeur exécutif
Conseil des Églises du Massachusetts
Boston (USA)

Prof. Nicholas LOSSKY
Église orthodoxe de Russie
Paris (France)

Révérénd Valamotu PALU
Free Wesleyan Church de Tonga
Secrétaire général
Conférence des Églises du Pacifique
Suva (Fiji)

Révérénd Dr Alan FALCONER
Directeur de Foi et Constitution
Conseil œcuménique des Églises
Genève (Suisse)

M. Georges LEMOPOULOS
Secrétaire général adjoint
Conseil œcuménique des Églises

Genève (Suisse)

M^{me} Teny PIRRI-SIMONIAN
Co-secrétaire GMT
Relations avec les Églises
et la communauté œcuménique
Conseil œcuménique des Églises
Genève (Suisse)

Secrétariat

M^{me} Luzia WEHRLE
Assistante administrative
Relations avec les Églises
et la communauté œcuménique
Conseil œcuménique des Églises
Genève (Suisse)

Les mandats du GMT : 1966, 1975 et 1999-2005

I. Mandat 1966 (extrait du VII^e Rapport du Groupe mixte de travail entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises, Genève – Rome, 1998, p. 3-4):

Le GMT fonctionne selon les principaux points de son mandat d'origine (1966) et les modifications qu'y a apportées l'Assemblée du COE en 1975.

1. Le GMT est un organe consultatif. Il ne dispose pas d'autorité propre, mais en réfère aux instances dont il est le mandataire et qui approuvent sa politique et ses programmes – à savoir l'Assemblée et le Comité central du COE, et le CPPUC.

Il entreprend ses tâches spirituelles et pastorales dans un esprit de prière et avec la conviction que Dieu guide l'unique mouvement œcuménique par le Christ et dans l'Esprit. Le Groupe s'efforce de discerner la volonté de Dieu dans les situations contemporaines et de stimuler la recherche de l'unité visible et du témoignage commun, en particulier par la collaboration – au niveau mondial, régional, national et local – entre l'ECR, le COE et ses Églises membres. Il doit encourager par un soutien attentif tout ce qui peut contribuer au progrès œcuménique.

Le GMT suscite, évalue et soutient les formes de collaboration entre le COE et l'ECR, spécialement entre leurs divers organes et programmes. Son style et ses formes de collaboration ont la souplesse qu'appellent les ressemblances et les différences qui favorisent ou handicapent les relations COE/ECR. En se concentrant sur des initiatives ad hoc, il s'efforce de réduire au minimum les structures nouvelles lorsque de nouvelles initiatives ou de nouveaux programmes sont proposés, fixant avec soin les priorités et ménageant ses ressources limitées en personnel, en temps et en moyens financiers.

2. Actuellement, le GMT compte 17 membres et deux co-modérateurs. Ses co-secrétaires sont un membre du CPPUC et le Secrétaire général adjoint du COE, responsable des relations avec les Églises non membres. La majorité des membres exercent un ministère pastoral ou œcuménique en diverses régions. Certains font partie de dicastères de la Curie Romaine et de services du COE. Le GMT fait appel aussi à des consultants pour des tâches particulières. Les co-modérateurs, co-secrétaires

et quatre autres personnes forment le Comité exécutif qui représente le GMT entre ses réunions plénières et en prépare l'ordre du jour et la matière.

II. Mandat 1975 (extrait du Rapport de Nairobi, Assemblée du COE, 1975, pp. 375-376)

CONTINUATION DU GROUPE MIXTE DE TRAVAIL

La nécessité d'un forum permettant à l'Église catholique romaine et au Conseil œcuménique des Églises d'évaluer ensemble le développement du mouvement œcuménique est toujours présente. En conséquence, un groupe mixte devrait être nommé, avec une continuité dans sa composition et une représentation suffisamment large des deux côtés. En tant qu'instrument des organismes mandataires, ce groupe sera en contact étroit avec ces derniers, auxquels il devra rendre compte de son activité.

LES FONCTIONS DU GROUPE MIXTE DE TRAVAIL

Le Groupe mixte de travail s'efforcera principalement de rechercher et d'évaluer toute nouvelle possibilité encourageante de développement œcuménique. Sa tâche est d'encourager la discussion sur le mouvement œcuménique, en cherchant à stimuler les organismes mandataires et en leur proposant de nouvelles démarches et de nouveaux programmes.

Le Groupe mixte de travail s'efforcera d'interpréter les principaux courants de pensée et d'action œcuménique dans l'Église catholique romaine et dans les Églises membres du Conseil œcuménique des Églises. Il facilitera l'échange d'informations concernant les progrès du mouvement œcuménique, surtout au niveau local.

Le Groupe mixte de travail cherchera à établir la collaboration entre les différents organes et programmes de l'Église catholique romaine et du Conseil œcuménique des Églises. Conformément aux principes et aux procédures des organismes mandataires, il devra encourager un authentique développement de toute forme de collaboration œcuménique. Il fera appel aux idées fournies par les expériences locales afin de promouvoir une telle collaboration. Comme par le passé, il sera toujours un groupe consultatif, et non un organisme opérationnel. En cas de besoin, les organismes mandataires pourront le charger de mettre en œuvre et de gérer certains programmes qu'il aura proposés.

En s'efforçant d'initier et d'aider à maintenir vivante la discussion sur les implications du mouvement œcuménique au sein de l'Église catholique romaine et des Églises membres du Conseil œcuménique des Églises, le Groupe mixte de travail recherchera les meilleurs moyens pour communiquer ses conclusions et ses recommandations.

Un aspect essentiel de sa tâche est de partager ses conclusions avec les organismes mandataires.

EXTENSION DES RELATIONS

Le Groupe mixte de travail aura des contacts avec un grand nombre et une grande variété d'organisations et de programmes œcuméniques, surtout au niveau local. Il pourra faire appel à divers services et programmes des organismes mandataires lorsqu'une aide particulière est nécessaire dans certains secteurs de la collaboration. Il demandera également des informations et des conseils à des personnes et à des organisations particulièrement expérimentées et compétentes en matière d'œcuménisme.

UN STYLE SOUPLE

Pour répondre aux besoins des Églises, le style de collaboration du Groupe mixte de travail devra rester souple. Il doit pouvoir s'adapter à des besoins différents et changeants. Il s'efforcera donc de réduire au minimum les nouvelles structures tout en se concentrant sur des initiatives *ad hoc* qu'exigeront les développements en acte dans le mouvement œcuménique. À l'occasion, certains projets pourront évidemment exiger une forme structurale qui sera créée, avec l'autorisation nécessaire. Un style souple ne signifie pas une activité non planifiée ni un manque de responsabilité. Cela signifie plutôt une majeure attention aux priorités et à l'utilisation des ressources.

LES STRUCTURES SUGGÉRÉES

À partir de ces considérations générales, on propose ce qui suit.

1. Le Groupe mixte de travail comptera environ seize membres, dont quelques-uns seront choisis parmi les membres du staff du Conseil œcuménique des Églises et du Secrétariat pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens (et d'autres organes de la Curie).
2. Le Groupe mixte de travail se réunira habituellement une fois par an. En outre, des réunions élargies pourront avoir lieu pour l'examen de questions spécifiques. Une réunion de ce genre pourra coïncider avec un important événement régional, lorsque l'occasion sera jugée utile.
3. Un Groupe exécutif restreint, composé de six membres, se chargera des affaires courantes pendant la période entre deux réunions et de la préparation des assemblées du Groupe mixte de travail.

III. Mandat 1999-2005 (extrait du VII^e Rapport du Groupe mixte de travail entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises, Genève - Rome, 1998, p. 29-30):

Le GMT recommande les priorités spécifiques suivantes pour la prochaine étape de son mandat:

PROBLÈMES TOUCHANT LA *KOINONIA*

Conséquences ecclésiales du baptême commun. Les implications d'une reconnaissance du baptême commun des chrétiens pour la communion ecclésiale et la pratique liturgique.

Le rôle œcuménique des mariages mixtes. Conséquences ecclésiologiques du sacrement du mariage appliquées aux mariages mixtes et à la vie familiale.

Les Conseils locaux, nationaux et régionaux des Églises comprenant des membres catholiques de plein droit. Conséquences pratiques et ecclésiologiques pour les membres des Conseils d'Églises – leur rôle en tant qu'instruments de croissance de la *koinonia*.

L'Église et la loi de l'Église. Effets des accords et des dialogues œcuméniques sur la présente législation ecclésiastique et sur les rapports entre ecclésiologie et droit canonique de l'Église/loi de l'Église/discipline ecclésiale.

PROBLÈMES COMMUNS AUXQUELS LE COE ET L'ECR SONT CONFRONTÉS

Positions prises par les évangéliques conservateurs et les charismatiques/pentecôtistes envers le mouvement œcuménique et ses structures actuelles. Comment entamer le dialogue.

Chrétiens fondamentalistes: cela constitue-t-il un défi œcuménique? L'effet du fondamentalisme sur l'engagement œcuménique des Églises, ainsi que sur le dialogue concernant les problèmes auxquels prétendent répondre les fondamentalistes chrétiens.

Les femmes dans l'Église. Plus vaste reconnaissance et intégration des dons de la femme dans la vie de l'Église et dans la société et influence des résultats de la Décennie œcuménique des Églises en solidarité avec les femmes, sur la vie, les structures et le témoignage des Églises.

La formation à l'œcuménisme. L'élaboration de matériel approprié pour l'éducation œcuménique des membres des Églises, des étudiants et du clergé, sur les fondements de la vie chrétienne dans la recherche de l'unité au sein d'une société pluraliste.

Histoire du GMT de l'ECR et du COE

(Du Septième Rapport du Groupe mixte de travail entre l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique des Églises, Genève-Rome, 1998, pp. 31-39: «Le GMT exprime toute sa gratitude pour cette brève histoire, écrite à sa demande par l'un de ses membres, le Père Thomas Stransky, CSP, recteur de l'Institut œcuménique de Tantur, Jérusalem, 1998 »): Voir SI 97 (1998/I-II), 79-84.

La première expression visible de collaboration entre l'Eglise catholique romaine (ECR) et le Conseil œcuménique des Eglises (COE) fut l'échange d'observateurs, officiellement délégués. En 1961, le Secrétariat du Vatican pour la promotion de l'unité des chrétiens (SPUC), créé en juin 1960 par le Pape Jean XXIII, envoya cinq observateurs à la troisième Assemblée du COE à New Delhi. A son tour, le COE délégua deux observateurs, le Dr Nikos Nissiotis et le Dr Lukas Vischer, aux quatre sessions d'automne du Concile Vatican II (1962-1965).

Pendant les années de Vatican II, le SPUC invita un spécialiste catholique du Nouveau Testament, le P. Raymond Brown, à donner une des conférences principales sur l'unité de l'Eglise à la Conférence mondiale de 1963 de la Commission Foi et Constitution à Montréal. La même année, deux observateurs du SPUC, les PP. Jorge Mejia et Thomas Stransky, participèrent à la première Conférence mondiale de la division du COE sur la mission mondiale et l'évangélisation (DMME), à Mexico. En 1965, le SPUC co-patronna des rencontres avec la DMME et le département «Eglise et société» du COE, pour discuter les documents préparatoires de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Eglise et sur l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui.

En novembre 1964, les 2200 évêques et le Pape Paul VI promulguèrent le «Décret sur l'œcuménisme» de Vatican II, charte officielle de l'engagement actif de l'ECR dans le seul et unique mouvement œcuménique, «sous l'action de l'Esprit Saint», «en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens» qui «invoquent le Dieu Trinitaire et confessent Jésus pour Seigneur et Sauveur» – comme le dit le document de base du COE.

Anticipant la promulgation de ce Décret, les représentants du SPUC et du COE commencèrent en avril 1964 à envisager une future collaboration ECR-COE. Ils

proposèrent de former un groupe mixte de travail (GMT) avec un mandat de cinq ans, pour commencer. En janvier 1965, le Comité central du COE, au cours d'une réunion tenue à Enugu, au Nigéria, adopta la proposition, comme le firent les autorités de l'ECR en février, par l'intermédiaire du président du SPUC, le Cardinal Augustin Bea, durant sa visite au centre du COE à Genève.

Les points principaux du mandat originel du GMT sont encore en vigueur :

1. Le GMT est un forum consultatif qui ne dispose pas d'autorité propre. Il initie, évalue et apporte son appui à la collaboration entre le COE et l'ECR, et rend compte aux autorités compétentes : l'Assemblée du COE et son Comité central, et le Conseil Pontifical (autrefois Secrétariat) pour la promotion de l'unité des chrétiens (CPPUC) ; les deux organismes mandataires peuvent charger le GMT d'élaborer et de gérer les programmes qu'il aura proposés.
2. Le GMT cherche à conserver un style flexible dans la collaboration. Il réduit au minimum les nouvelles structures, se concentrant sur les initiatives adaptées en proposant de nouvelles démarches et de nouveaux programmes, et en établissant avec soin les priorités, tout en faisant appel à ses ressources limitées en personnel et en moyens financiers.
3. Le GMT ne s'en tient pas seulement à l'aspect administratif de la collaboration, mais s'efforce également de discerner la volonté de Dieu dans la situation actuelle de l'œcuménisme, et de proposer des études résultant de ses propres réflexions.

Avec huit membres du COE et six de l'ECR, le GMT a tenu sa première réunion en mai 1965, à l'Institut Œcuménique de Bossey, près de Genève. Il y avait deux co-présidents : le Secrétaire Général du COE, le pasteur W. A. Visser 't Hooft, et le Secrétaire du SPUC, Mgr Johannes Willebrands. Vers la fin de 1967, le GMT avait publié ses deux premiers rapports (février 1966 et août 1967).

Ces deux rapports présentaient un vaste programme pour la collaboration ECR-COE concernant les études et les activités susceptibles de promouvoir le seul et unique mouvement œcuménique : nature de l'œcuménisme et méthodes de dialogue œcuménique ; prière commune au cours des réunions œcuméniques ; préparation en commun des textes de la Semaine universelle de prière pour l'unité des chrétiens ; la date commune de Pâques ; dialogues bilatéraux directs de l'ECR avec d'autres Eglises ; collaboration dans les activités missionnaires, dans le contexte de la liberté religieuse, du témoignage et du prosélytisme ; la place de l'Eglise dans la société ; la responsabilité des chrétiens dans les affaires internationales, surtout pour la promotion de la paix et de la justice parmi les peuples et les nations ; collaboration dans le service social, ainsi que dans les cas d'aide urgente pour le développement ou la médecine ; coopération entre les hommes et les femmes dans l'Eglise, la famille et la société ; formation des laïcs et du clergé ; mariages mixtes entre chrétiens.

A la quatrième Assemblée du COE (Uppsala, 1968), deux catholiques ont pris la parole pendant les sessions plénières. Le Jésuite Roberto Tucci a présenté l'agenda du GMT à la lumière de ce que l'ECR voit comme étant sa mission dans le monde moderne, comme exprimé dans les seize documents de Vatican II, et au vu des développements à l'intérieur du COE et de ses Eglises membres depuis la première Assemblée à Amsterdam en 1948. Et Lady Ward Jackson exhorta au témoignage commun de toutes les

Eglises contre la famine dans le monde, ainsi qu'en réponse aux situations de crise dans le monde: faim et développement, justice et paix.

L'Assemblée d'Uppsala et le SPUC ratifièrent le travail du GMT et ses propositions concernant la collaboration future entre l'ECR et le COE, et approuvèrent l'adhésion de douze catholiques comme membres de plein droit de la Commission *Foi et Constitution*.

L'Assemblée d'Uppsala avait d'ailleurs déjà soulevé la question de l'adhésion possible de l'ECR elle-même au COE.

Un an après l'Assemblée d'Uppsala, le Secrétaire Général du COE, le pasteur Eugene Carson Blake, invita le Pape Paul VI à visiter le quartier général du COE à Genève. Le Pape s'y rendit en effet le 10 juin 1969. Avant la prière commune dans la chapelle, il exprima «sans hésitation» sa «profonde appréciation» pour le travail du GMT en faveur du développement des «relations entre le Conseil œcuménique des Eglises et l'Eglise catholique, deux organismes certes différents de par leur nature, mais dont la collaboration a fait preuve de fidélité». Quant à l'adhésion de l'ECR comme membre du COE, le Pape estima qu'il s'agissait «encore la d'une hypothèse qui impliquait de sérieuses conséquences théologiques et pastorales. Une Etude approfondie était donc encore nécessaire».

Pendant son second mandat de cinq ans, le GMT se mit à étudier précisément cette question de l'adhésion. Il comprit qu'en dépit de l'engagement partagé envers le témoignage commun au sein du mouvement œcuménique, la disparité entre les deux groupes mandataires influe sur l'étendue, le style et le contenu de la collaboration.

Le COE est une association d'Eglises indépendantes, la plupart organisées au niveau national; en outre, ses membres ne sont ni directement, ni juridiquement responsables de ses documents d'étude, de ses actions et de ses déclarations. L'ECR pour sa part est une unique Eglise, avec une mission universelle et une structure d'enseignement et de gouvernement qui est un élément essentiel de son identité. L'ECR se considère elle-même comme une famille d'Eglises locales unies à et dépendant de l'Evêque de Rome; ses structures concernant les décisions à prendre aux niveaux mondial et national (par les Conférences Episcopales) diffèrent de celles des Eglises membres du COE. En outre, la représentation des Eglises membres dans les organes de gouvernement du COE doit tenir compte de leurs taille. Etant donné que le nombre des catholiques est presque le double du total des fidèles de toutes les Eglises membres du COE, les conséquences pour en arriver à une représentation équilibrée dans le cas où l'ECR deviendrait membre du COE seraient énormes, à moins d'un changement radical dans les structures du COE.

Ces obstacles, surmontables certes, furent néanmoins les raisons majeures pour lesquelles l'ECR, en évaluant l'étude du GMT sur les avantages et désavantages d'une éventuelle adhésion, décida en 1972 de ne pas demander à devenir membre du COE «dans l'immédiat». Cette réponse réservée s'alliait à la conviction que par l'intermédiaire du GMT, «la collaboration entre l'ECR et le COE devait non seulement continuer, mais s'intensifier». Le temps et l'énergie du GMT furent transférés de la question de l'adhésion à celle d'une meilleure collaboration.

Comme le stipulait le troisième rapport du GMT (1970), la coopération dans le cadre du GMT «ne forme qu'une section limitée de tout le champ de collaboration œcuménique et ne peut être isolée du mouvement œcuménique dans son ensemble».

Depuis Vatican II, toute une série d'activités ont eu lieu de manière conjointe entre les catholiques et les Eglises membres du COE, aux niveaux paroissial, local et national ; et l'ECR a commencé à être membre de plein droit de Conseils d'Eglises au plan national. Cela devait apparaître en détail dans l'enquête publiée en 1975 par le SPUC, «La collaboration œcuménique aux niveaux régionaux, nationaux et locaux».

La présence de membres catholiques dans la Commission Foi et Constitution permettait dès lors au GMT de laisser au soin de cette Commission certaines questions d'importance théologique et liturgique ; le GMT continua néanmoins de rédiger ses propres études, comme par exemple *Témoignage commun, liberté religieuse et prosélytisme* (1970).

Des contacts du personnel du COE au Vatican avec la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples eurent pour effet la nomination de consultants du SEDOS, qui est un partenariat de travail entre les Ordres catholiques missionnaires d'hommes et de femmes ; à la Division du COE sur la mission mondiale et l'évangélisation».

En octobre 1974, le Synode des évêques catholiques eut pour thème »L'Évangélisation dans le monde moderne». Un an plus tôt, l'instrumentum laboris préparatoire au Synode fut envoyé, non seulement aux Conférences Episcopales, mais également au COE pour commentaires et suggestions. Le Synode invita le Secrétaire Général du COE, le pasteur Philip Potter, à prendre la parole dans l'une de ses sessions plénières. Celui-ci fit remarquer que les problèmes et les défis les plus importants posés à l'évangélisation selon l'agenda du Synode, étaient les mêmes que ceux contenus dans l'agenda du COE, «L'Évangélisation est essentiellement une entreprise œcuménique».

Des experts nommés par le Secrétariat du Vatican pour les non-croyants (depuis 1983 : Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux) se joignirent au COE pendant les consultations avec des érudits bouddhistes, chrétiens, hindous et musulmans (Liban 1970), et d'autres chrétiens également, pour délibérer ensemble des conséquences théologiques du dialogue entre les membres des religions de notre temps (Zurich 1970).

Le GMT facilita les formes de collaboration ECR-COE avec la Commission Médicale Chrétienne (COE), le Conseil des Laïcs (ECR) et divers groupes internationaux de femmes.

En 1968, le COE et la Commission Pontificale Justice et Paix, fondée depuis peu (1967), patronnèrent une importante conférence interdisciplinaire sur le développement (Beyrouth). La conférence réunit des théologiens et des chefs d'Eglises «de pays développés et en voie de développement», des représentants d'organisations laïques internationales et des experts de premier plan sur les questions de la politique et de l'économie mondiales. Le succès de cette conférence

donna de l'élan à la proposition du GMT de former un comité mixte sur la société, le développement et la paix (SODEPAX). Avec son quartier général à Genève et l'aide généreuse provenant de fonds indépendants, le SODEPAX réagit sans tarder aux nombreuses initiatives locales et nationales en les aidant à établir leurs propres groupes SODEPAX, et en leur communiquant les résultats de ses études de nature pratique et théologique sur la communication sociale, l'éducation au développement, la mobilisation en faveur de la paix et la collaboration avec des membres d'autres fois mondiales.

Le GMT a également facilité les consultations initiales entre les organisations d'aide de l'ECR et la Division du COE, «Aide réciproque entre Eglises, réfugiés et service mondial». Cela donna vite lieu à des méthodes suivies et régulières d'échange

d'information, de consultation réciproque, de préparation commune et de coordination d'aide matérielle, surtout dans les cas de catastrophes naturelles subites et de guerres entraînant des mouvements massifs de réfugiés.

En 1975, avant la cinquième Assemblée du COE (Nairobi), le quatrième rapport du GMT évoqua les dix ans de dialogue et de collaboration entre l'ECR et le COE depuis la promulgation du Décret sur l'œcuménisme : « Où avons-nous été conduits durant ces dix années ? Qu'avons-nous accompli ? Quel devrait être notre objectif, quel peut-il être dans les années à venir ? Quelle doit être la relation entre l'ECR et le COE, afin de servir et de faire progresser le mouvement œcuménique ? »

Le quatrième rapport présentait trois perspectives sur les « fondements communs » de relations entre l'ECR, les Eglises-membres et le COE lui-même.

1. Le Dieu Un et trinitaire « rassemble le peuple de la Nouvelle Alliance en une communion d'unité dans la foi, l'espérance et la charité ». Cette communion continue d'exister, mais à cause des divisions entre chrétiens, c'est une communion « réelle mais imparfaite ». Le mouvement œcuménique – « restauration de l'unité de tous les chrétiens » – est « la redécouverte commune de l'existence de cette réalité et en même temps les efforts communs pour surmonter les obstacles barrant la voie à une parfaite communion ecclésiale ». Cette vision « de la véritable et pleine communion » est « loin d'être réalisée, et ne peut même se décrire en termes concrets, mais elle fait déjà partie de la vie des Eglises ». En fait, « œuvrer pour l'unité de l'Eglise est... une réalité à laquelle on ne peut se soustraire. Ce n'est pas un luxe dont on peut se dispenser, ni une tâche à laisser aux spécialistes, mais bien plutôt une dimension constitutive de la vie de l'Eglise à tous les niveaux et de la vie des chrétiens eux-mêmes ».
2. Le don de la communion appelle à *témoigner en commun* du Christ dans le monde, « partout où une communion, même partielle, de foi et de vie, telle qu'elle existe entre les Eglises, rend possible ce témoignage... La mission sans l'unité n'évoque pas la perspective du Corps du Christ, et l'unité sans la mission manque de vie ».
3. Cette communion réelle mais imparfaite dans le monde d'aujourd'hui exige un engagement commun pour *le renouvellement des chrétiens et des Eglises* qui s'engagent ensemble « à discerner et à interpréter les signes des temps » tout « en luttant pour la justice, la liberté et la communauté » et pour une société plus humaine.

Ces « fondements communs » inspirent la vision du GMT et continuent d'orienter ses activités. D'une part, le GMT se rend compte qu'il n'est qu'une seule structure parmi toutes celles nombreuses et variées – officielles et non-officielles – qui constituent le mouvement œcuménique à tous les niveaux de la vie des Eglises. D'autre part, en tant qu'instrument mixte, le GMT est influencé de manière plus spécifique par les développements et les changements à l'intérieur de ses organismes mandataires.

La collaboration avec l'Institut Œcuménique du COE à Bossey a continué. Un professeur catholique a été nommé membre de la faculté, et tous les ans les étudiants du troisième Cycle, accompagnés de leurs enseignants, se rendent à Rome pour rencontrer divers départements de la Curie Romaine, des professeurs des universités romaines, des membres des Unions de Supérieurs Généraux (des communautés d'hommes et de femmes), ainsi que les responsables de mouvements laïcs internationaux et locaux.

Depuis 1984, une religieuse catholique de Maryknoll est consultante à plein temps de la Commission *Mission mondiale et évangélisation* à Genève.

Mais un recul de la collaboration structurelle a eu lieu avec SODEPAX. Pris dans le dilemme de se voir considéré comme une « troisième entité » par les services du COE à Genève, ainsi que par les autorités du Vatican, ou de devenir une superstructure de liaison entre les activités séparées de ses organismes mandataires, le SOIDEPAX a réduit son activité et en 1980 il a été mis fin au mandat qui lui avait été confié à titre expérimental. En fait, le GMT a encore à trouver les structures de collaboration les plus appropriées pour la réflexion et l'action sociales.

En juin 1984, le Pape Jean-Paul II a rendu visite au COE à Genève. Le Pape demanda au GMT « de faire preuve d'imagination pour découvrir des moyens nous permettant dès maintenant de nous joindre à la grande mission de révéler le Christ au monde. En accomplissant ensemble sa vérité, nous manifesterons sa lumière ». En plus des discours officiels et de la célébration commune; Jean-Paul II et les principaux responsables du COE eurent une discussion franche à huis-clos sur les problèmes ecclésiologiques et les défis socio-politiques.

En avril 1986, le Secrétaire Général du COE, le pasteur Emilio Castro, conduisit une délégation à Rome, on ils rencontrèrent le Pape, des responsables du Vatican et d'autres personnalités.

Le cinquième rapport du GMT, préparé pour la sixième Assemblée du COE (Vancouver 1983), étudia les changements qui transforment les relations culturelles, sociales et politiques entre les nations et les peuples. « La famille humaine devient de plus en plus consciente qu'elle a devant elle soit un avenir commun, soit une ruine collective », et partout des gens plus nombreux prennent conscience « de leur solidarité et de leur communion dans la défense de la justice et de la dignité humaine, la leur et celle des autres ». Pour beaucoup, « la religion, avec sa prétention à être une source d'espérance, est mise en question et vue comme une manière facile de fuir le malheur du monde ». Pour d'autres, « l'Évangile est partagé par les cœurs humains, les mains se joignent en une prière confiante ». Ces chrétiens font l'expérience que « plus que jamais, les divisions entre chrétiens font figure de scandale », et que les chrétiens sont poussés à se rassembler comme « agents de réconciliation ».

Le cinquième rapport nota « une nouvelle "tradition" de compréhension œcuménique, de soucis partagés et de témoignage commun à tous les niveaux de la vie des Églises ». Durant la vingtaine d'années après Vatican II, l'évolution de l'ECR redevenue plus sensible à l'interrelation existant entre l'Église locale, par des liens de communion, avec les autres Églises locales et avec le Siège de Rome « a frayé la voie à de nouvelles possibilités permettant de comprendre le rôle de l'unité et de la diversité au sein de l'Église et la nature de la communion ecclésiale. Mais les implications d'ordre pratique de la collégialité qui en découlent, sont encore en cours de concrétisation dans de nouvelles initiatives et de nouvelles structures pastorales – conférences épiscopales et autres organes régionaux et locaux – et ce sont avant tout ceux-ci qui ont la responsabilité de contrôler les activités œcuméniques ».

En communiquant l'approbation par les autorités catholiques du cinquième rapport au Secrétaire Général du COE, le pasteur Philip Potter, le Cardinal Willebrands, Président du CPPUC, proposa qu'au lieu de désigner la relation entre l'ECR et le COE par le terme de « collaboration », on pourrait adopter la formule de « solidarité fraternelle »

de Paul VI. Ce terme est d'ailleurs plus exact, car il connote «non seulement la collaboration, mais aussi la réflexion et la prière communes, s'inspirant des paroles du Christ, 'que tous soient un', et exprimant en même temps «notre vocation commune à la pleine communion dans la foi et la charité».

La réponse de Vancouver au cinquième rapport observait que les expériences qui sont en train de rapprocher les Eglises révèlent que «la diversité du témoignage correspondant aux différences situations pastorales et aux défis du monde contemporain » ne constitue pas «un signe de division dans la foi, mais un enrichissement de la foi commune de l'Eglise». Et le texte continue: «Les Eglises n'attachent pas le même degré de signification aux formulations doctrinales et à l'enseignement d'autorité comme critères d'unité à l'intérieur des Eglises et entre elles. Les expériences de témoignage commun peuvent les aider à redécouvrir la source de leur foi au delà des différences des formulations doctrinales traditionnelles». Mais il reste encore deux questions majeures sur l'agenda œcuménique: A quel point la diversité de doctrine, d'enseignement moral et de témoignage est-elle compatible avec la confession de l'unique foi apostolique dans l'unique Eglise? Et derrière cela: quelle est la nature de l'autorité de l'Eglise et dans l'Eglise?

Le sixième rapport, en préparation à la septième Assemblée du COE (Canberra 1991), se réfère à la longue réponse de l'ECR (1987) au document de Lima (1982), *Baptême, eucharistie, ministère* (BEM) – ce qui était d'ailleurs la première fois que l'ECR répondait officiellement à un document œcuménique du COE. D'un point de vue critique, le vaste processus de discussion qui conduisit à la réponse de l'ECR fut très important; il fut l'occasion de faire connaître au COE, en particulier à sa Commission Foi et Constitution, toute une variété d'organismes catholiques, lesquels soumièrent leur propre étude sur le BEM au CPPUC pour le synthétiser et l'analyser: conférences épiscopales, facultés théologiques et autres organismes. En outre, BEM fut le sujet de discussions aux niveaux nationaux et locaux par des groupes œcuméniques, et aussi dans des revues et des journaux populaires.

En 1990, l'ECR était membre à part entière de plus de 35 CNE et d'organismes œcuméniques régionaux dans les Caraïbes, le Moyen-Orient et le Pacifique; elle avait également des liens étroits de travail avec d'autres conseils et conférences au niveau national et régional. Une consultation mondiale de ces Conseils d'Eglises, tenue à Genève en 1986, discuta les implications de ces formes directes de participation de l'ECR dans le contexte de leur signification ecclésiologique au sein du mouvement œcuménique, et des aspects divers et spécifiques de la mission et du dialogue, des finances et du partage de ressources, ainsi que des défis sociaux et politiques. Tout cela se développa encore au cours des années 90, contribuant à décentraliser le travail du GMT et lui permettant de se concentrer davantage sur des problèmes internationaux et sur de nouveaux défis se dessinant à l'horizon.

Au niveau théologique, le GMT fit réaliser une étude intitulée *L'Eglise locale et universelle*. Publiée en 1990, cette étude traitait du mystère de l'Eglise dans ses expressions locales et universelle, y compris l'interprétation de la «communion ecclésiale» par l'ECR, les assemblées du COE et les diverses communions chrétiennes; on traita aussi de la manière dont ces communions se servent des structures canoniques pour exprimer et sauvegarder la communion au sein de leurs Eglises. Un autre document d'étude du GMT s'intitulait *The Hierarchy of Truths* (La hiérarchie des vérités, 1990).

La nature de la foi est organique. Les vérités révélées s'organisent autour du centre ou fondement, auquel elles renvoient, – la personne et le mystère de Jésus Christ. En s'efforçant de mieux comprendre la manière dont les autres chrétiens confessent, expriment et vivent la foi, chaque tradition confessionnelle peut aussi être amenée à mieux se comprendre elle-même et voir ses propres formulations doctrinales, dans une plus large perspective œcuménique – à savoir le contenu fondamental de ce qui, par le témoignage commun, devrait être proclamé en parole et dans la vie, d'une manière qui parle aux aspirations religieuses de l'esprit humain. Cette étude vient ainsi compléter celle de 1980 du GMT, *Témoignage commun et prosélytisme*.

Le GMT nota également la prolifération de traductions communes de la Bible ainsi que de leur publication et de leur diffusion; l'entreprise d'études bibliques communes; la collaboration dans la presse, la télévision et autres moyens de communication; l'usage du «Cycle de Prière œcuménique»; la Semaine de Prière pour l'unité des chrétiens, ainsi que d'autres exemples de prière partagée.

L'ECR nomma vingt experts comme conseillers à la convocation mondiale de 1990 «Justice, paix et intégrité de la création» (Séoul, Corée); en outre, un nombre de catholiques ont participé de plein droit à la convocation à titre de membres délégués des CNE ou des organismes œcuméniques régionaux dont l'ECR est membre. Une participation de ce genre est maintenant habituelle dans les assemblées du COE et en d'autres réunions et consultations mondiales. Des organisations en relation avec le COE et l'ECR ont co-patronné une réunion à Bruxelles en 1988 sur la Communauté Européenne et la crise causée par la dette dans les pays d'Afrique, des Caraïbes et les pays du Pacifique.

Cette brève histoire du GMT, qui ne peut mentionner que quelques-uns des événements culminants de collaboration et de «solidarité fraternelle» entre l'ECR et le COE, se poursuit dans le septième rapport, 1991-1998. En comparant les sept rapports du GMT de 1966 à 1997, on voit qu'à partir des sixième et septième rapports, l'ECR est représentée dans presque toutes les activités programmées par le COE. Mais comme le faisait remarquer en 1995 le Secrétaire Général du COE, le pasteur Konrad Raiser, «la question reste encore ouverte: comment toutes ces expériences sont-elles partagées au niveau local et comment servent-elles la coopération œcuménique locale? Le GMT n'a pas encore découvert le moyen efficace de répondre à cet aspect de sa tâche».

Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun

Une étude du GMT

Introduction

1. Le baptême introduit aux mystères salvifiques de la réconciliation du genre humain avec Dieu par Jésus Christ. Le baptême crée un rapport exceptionnel avec le Christ parce qu'il est participation à sa vie, sa mort et sa résurrection (*cf. Baptême, Eucharistie, Ministère [BEM], B 3*).

2. «À travers leur propre baptême, les chrétiens sont conduits à l'union avec le Christ, avec chacun des autres chrétiens et avec l'Église de tous les temps et de tous les lieux» (BEM, B6), la communauté qui est formée par la grâce consolatrice du Christ. De nombreuses personnes connaissent par expérience les peines et l'angoisse causées par la rupture des relations sociales, par une vie de famille brisée, avec tous les effets désastreux que la désunion peut avoir sur ceux qui la vivent. Le monde lui-même montre des signes de ruptures dans les relations humaines; des structures d'aliénation et de division contredisent l'unité voulue par Dieu pour tous les peuples et pour toute la création (Col 1.15). Mais le baptême est l'acte joyeux par lequel on est accueilli dans une nouvelle et affectueuse communauté de fidèles unis entre eux en Jésus Christ – une communauté qui transcende même les divisions évidentes dans la société. La vie dans le Christ apportée par le baptême est un baume apaisant aussi bien pour les individus que pour la communauté dans un monde brisé et pécheur.

3. Alors que les Églises divisées contredisent elles-mêmes la réconciliation de Dieu en Christ, un des grands accomplissements du mouvement œcuménique moderne a été de montrer, comme l'a déclaré le Pape Jean-Paul II, que «la fraternité universelle des chrétiens est devenue une ferme conviction œcuménique... [Celle-ci] s'enracine dans la reconnaissance de l'unique baptême...» (*Ut unum sint*, 42). C'est à cause du baptême et de notre allégeance au Christ que nous pouvons nous appeler chrétiens les uns les autres. En effet, à partir d'une commune reconnaissance du baptême en Christ, certaines Églises ont pu établir entre elles de nouvelles relations de communion. Une telle reconnaissance n'est pas simplement l'affirmation de la manière de considérer le baptême d'une personne, «[elle] constitue une affirmation ecclésiologique» (*ibid.*). On

ne doit pas considérer séparément les différents membres des Églises et l'ensemble de la communauté de foi dans laquelle ils sont nés, qui les nourrit et dans laquelle ils vivent leur vie de disciples chrétiens. En conséquence, notre étude s'efforce d'explorer les implications ecclésiologiques et œcuméniques d'une commune reconnaissance du baptême.

4. En entreprenant cette étude, le Groupe mixte de travail a puisé dans les contenus des conversations internationales bilatérales et multilatérales sur le baptême et sur les réponses officielles à BEM. Il a également tenu compte d'une recherche sur la reconnaissance du baptême effectuée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens ainsi que le travail continu de la Commission Foi et Constitution du COE.

LE BAPTÊME DANS LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE MODERNE

5. Dans le mouvement œcuménique moderne, la reconnaissance progressive d'une compréhension commune du baptême a été une des raisons fondamentalement les plus importantes qui ont permis à des chrétiens séparés depuis si longtemps d'envisager à présent comment partager une communion réelle bien qu'incomplète. Selon le texte de convergence de Foi et Constitution (*Baptême, Eucharistie, Ministère [BEM]*), de 1982, qui a obtenu une large acceptation parmi les chrétiens de diverses traditions, «à travers leur propre baptême, les chrétiens sont conduits à l'union avec le Christ, avec chacun des autres chrétiens et avec l'Église de tous les temps et de tous les lieux. Notre baptême commun, qui nous unit au Christ dans la foi, est ainsi un lien fondamental d'unité. L'union avec le Christ que nous partageons par le baptême a des implications importantes pour l'unité chrétienne» (BEM, 6). Selon le Concile Vatican II, par le sacrement du baptême, «l'homme est incorporé vraiment au Christ crucifié et glorifié... Le baptême est donc le lien sacramentel existant entre ceux qui ont été régénérés par lui» (*Unitatis Redintegratio (UR)*, 22) 1964.

6. D'autre part, l'évaluation des réponses au BEM 1990, effectuée par Foi et Constitution, a noté les points qui nécessitent une étude ultérieure sur le baptême. Une comparaison entre quelques-unes des réponses indique qu'il existe encore d'importantes questions qui ont besoin d'être résolues par un dialogue entre les Églises, avant que l'on puisse parler d'une réelle compréhension commune du baptême. En outre, de nouveaux problèmes surgissent, qui doivent être traités si l'on veut éviter que la convergence et le consensus réalisés ne soient en quelque sorte amoindris (*voir § 109 ci-dessous*).

UN DÉFI ŒCUMÉNIQUE PLUS RÉCENT

7. De plus, un autre défi œcuménique notable provient aujourd'hui des communautés chrétiennes les plus nombreuses qui se développent le plus rapidement, les pentecôtistes et les évangéliques, dont un grand nombre n'ont pas participé directement au mouvement œcuménique moderne. Le défi particulier qu'elles représentent est que pour beaucoup de ces chrétiens le baptême lui-même n'est pas considéré comme le point d'entrée dans le Corps du Christ, mais plutôt comme une conséquence intimement unie à cette entrée.¹

La croissance de communautés qui partagent ce point de vue présente un nouveau défi œcuménique pour aujourd'hui et pour l'avenir.

LA PRÉSENTE ÉTUDE

8. Malgré ces défis, la création d'un nouveau type de relations entre chrétiens séparés a été un accomplissement œcuménique. L'objectif de cette étude est d'aider les Églises à faire fond sur cet accomplissement et, en particulier, sur la contribution que lui apporte la reconnaissance croissante d'un baptême commun. Ce texte passe en revue quelques aspects fondamentaux de l'actuel degré de convergences œcuménique et de consensus sur le baptême, et souligne en même temps les différences encore présentes. On peut ainsi légitimement parler d'un baptême « commun » bien que dans un sens limité. D'une part, le degré de compréhension commune du baptême qui a été réalisé au niveau œcuménique a déjà servi de pierre de construction de l'unité et a permis de créer de nouveaux rapports et de promouvoir la réconciliation entre chrétiens séparés. D'autre part, un travail œcuménique ultérieur sur le baptême est nécessaire pour résoudre les difficultés persistantes, si l'on veut continuer de progresser.

9. Notre étude indique également quelques-unes des implications ecclésiologiques et œcuméniques d'un baptême commun en vue de l'unité, qui est le but que nous poursuivons.² Par *implications ecclésiologiques* on entend les questions qui se rapportent à la doctrine de l'Église et qui sont donc étroitement liées au baptême. Elles concernent les divergences théologiques qui persistent entre chrétiens et qui, à présent, doivent être résolues de toute urgence pour faire les prochains pas vers une compréhension commune de l'Église et mettre fin aux divisions. Elles seront indiquées en particulier dans chaque section. Par *implications œcuméniques* on entend les mesures pratiques, d'ordre pastoral, qui peuvent être prises à présent pour concrétiser la croissante compréhension commune du baptême. Ce sont des mesures basées sur le degré de communion que les chrétiens partagent déjà, et peuvent donc avoir également un caractère ecclésial; elles peuvent aider les chrétiens séparés à progresser ensemble. On en trouvera la liste à la section 6 à la fin du document.

10. Ceci est un document de travail pour permettre d'engager la discussion. Le Groupe mixte de travail souhaite que cette étude soit utilisée dans des contextes éducatifs où l'on traite les problèmes œcuméniques. On espère qu'elle pourra aider et encourager l'Église catholique et les Églises membres du COE à engager un débat sur les implications ecclésiales et œcuméniques de la reconnaissance d'un baptême commun et à prendre les mesures appropriées pour manifester un degré de communion plus élevé.

1. Convergence œcuménique croissante sur le baptême

11. Depuis les débuts du mouvement œcuménique moderne, le baptême a été reconnu comme le lien commun des chrétiens et a fait l'objet de conversations suivies entre les Églises. Cette section et les pages suivantes rappellent un certain nombre de convergences de base sur le baptême, obtenues au cours des dialogues. Les différences qui subsistent sont également signalées afin d'indiquer le futur travail qui devra être fait.

PERSPECTIVES COMMUNES SUR LE BAPTÊME

12. Au cours d'études en commun, les Églises ont découvert les perspectives qui leur sont communes sur le baptême, concernant: (a) sa place fondatrice dans l'Église; (b) les aspects primordiaux de sa signification, et (c) le modèle ou *ordo* d'éléments rela-

tifs au processus d'initiation baptismale. Elles ont également fait de remarquables progrès en rapprochant les vues du baptême comme *sacrement* et du baptême comme *ordonnance*.

13. La convergence et les ententes œcuméniques sur le baptême que l'on trouve dans BEM marquent un important pas en avant dans le mouvement œcuménique. Bon nombre de réponses officielles d'Églises membres du Conseil œcuménique des Églises ont constaté qu'une bonne partie de la section de BEM sur le baptême était digne d'éloges. La réponse de l'Église catholique à cette section sur le baptême (*Les Églises répondent à BEM*, volume VI, Genève 1988, pp. 9-16 texte anglais) était largement positive et trouvait que « nous pouvons être d'accord sur un bon nombre de points » tout en indiquant, comme beaucoup d'autres réponses, certains points qui nécessitent une étude ultérieure. D'importants éclaircissements sur le baptême ont également été apportés au cours de dialogues bilatéraux.

14. Les études œcuméniques ont permis aux chrétiens séparés de mesurer ensemble la *priorité de l'acte liturgique du baptême*. En obéissant fidèlement au grand mandat du Christ ressuscité (Matthieu 28,19-20, « 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 »), la pratique du baptême par l'Église répond à la vocation apostolique de prêcher l'Évangile et de faire des disciples. Depuis le début, le baptême faisait partie de la mission de l'Église apostolique et sa pratique était un aspect de la constitution de l'Église. Avant qu'il n'y ait un canon établi concernant les textes du Nouveau Testament et, tandis que la structure ecclésiale était encore en cours de développement, le baptême était un élément constitutif de la vie chrétienne. Comme acte de repentance, de pardon, de profession de foi, d'incorporation et d'espérance eschatologique, l'observance du baptême récapitule et incarne la réalité de l'Église qui réalise ces mêmes relations avec Dieu par Jésus Christ dans son culte d'adoration, ses sacrements, son enseignement, sa koinonia et son service. Comme rite spécifique, le baptême rattache un vaste complexe d'actes dans l'initiation, la croissance et l'identité de chaque croyant dans le corps du Christ. Mais le baptême n'est pas seulement un événement pour des individus et un lien d'unité entre chrétiens ; comme tel, il est aussi l'unique expression et icône de la vraie nature de l'Église.

15. Malgré la diversité de pratiques baptismales qui existait dans une Église indivise (par exemple la diversité des credo baptismaux utilisés), le dialogue œcuménique a permis aux chrétiens séparés de reconnaître aujourd'hui le modèle de l'Église primitive, qui est le même pour tous, *comme un héritage commun* des Églises séparées, qui est la base de la compréhension et de la pratique du baptême dans chaque Communion chrétienne. Dans cet héritage commun, « le baptême est célébré avec de l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » (BEM, 17). « Dans le baptême, la profession de foi est prononcée selon le contenu trinitaire de la foi de la communauté (*regula fidei*) ». Cette « confession baptismale unit la foi du baptisé à la foi commune de l'Église à travers les siècles » (*Confessing the One Faith*, Introduction, 15).

16. « Les Écritures du Nouveau Testament et la liturgie de l'Église développent la signification du baptême, en utilisant des images variées, exprimant les richesses du Christ et les dons de son salut » (BEM, 2). En réfléchissant à cet héritage, *Baptême, Eucharistie, Ministère* (B 3-7) indique cinq grandes séries d'images : (a) participation à la mort et à la résurrection du Christ ; (b) conversion, pardon et purification ; (c) don de

l'Esprit; (d) incorporation dans le Corps du Christ; et (e) signe du Royaume. Alors que l'on peut affirmer qu'il existe une convergence œcuménique sur ces points, la nécessité d'un travail ultérieur peut être illustrée par un examen du point (d). Tandis que BEM affirme que «notre baptême commun... est un lien fondamental d'unité» (B6) et que le baptême est «incorporation au Corps du Christ» (B commentaire 14 b), les vues concernant cette incorporation sont différentes et reflètent des divergences non aplanies en ecclésiologie. Ainsi, pour beaucoup l'incorporation dans l'Église se fait par le baptême, mais quelques réponses à BEM indiquent que la pleine incorporation dans l'Église, Corps du Christ, implique non seulement le baptême, mais en fait un plus large processus d'initiation chrétienne dont le baptême est une partie. La réalité de la Nouvelle Vie en Jésus Christ et la renaissance dans l'Esprit-Saint sont décrites dans BEM à travers une ample variété d'images spirituelles. Les traditions chrétiennes, dans leur compréhension du baptême, ont accordé une diverse importance à ces images. Toutes les Églises peuvent trouver un enrichissement en apprenant les unes des autres, afin de saisir l'ampleur de la signification du baptême.

17. Un grand nombre de convergences sur ces points se retrouvent dans les résultats de dialogues bilatéraux qui indiquent également les domaines où d'ultérieures discussions sont nécessaires. En voici deux exemples: le Rapport de la Commission internationale anglicane-réformée, «Le Règne de Dieu et notre unité» (1984, §§ 47-61) reflète les convergences de BEM. Mais des différences apparaissent lorsque le texte aborde la question connexe de l'appartenance. Les Églises réformées avaient tendance à définir celle-ci comme étant «principalement l'appartenance à une congrégation locale», tandis que les anglicans, «par la pratique de la confirmation épiscopale, ont souligné l'appartenance à l'Église en général». Le Rapport déclare que ces accentuations «sont complémentaires plutôt que contradictoires», mais qu'elles «requièrent un ultérieur examen de la part de nos Églises» (§ 57). Le dialogue international catholique-orthodoxe, dans sa liste des 7 points d'accord, reflète les convergences de BEM («Les sacrements de foi et l'unité de l'Église», 1987, § 49). Ce dernier contient toutefois des concordances dans d'importants domaines entre catholiques et orthodoxes, qui ne sont pas aussi explicitement énoncées dans BEM, comme par exemple la «nécessité du baptême pour le salut» et, comme effet du baptême, la «libération du péché originel» (ibid.).

18. Dans le débat œcuménique actuel on observe trois dimensions du modèle commun de baptême – trois manières distinctes de comprendre l'étendue de ce modèle. Tout d'abord, au sens le plus fondamental, le baptême se réfère à l'eau liturgique et au modèle pour sa célébration. En second lieu, le baptême peut également se rapporter à un modèle d'initiation chrétienne plus large, comprenant plusieurs composantes outre le rite liturgique spécifique du baptême. Dans un troisième sens, on peut voir que le baptême indique une formation permanente et une vie responsable de disciple, dans laquelle le modèle de notre vocation baptismale est suivi durant toute la vie. Dans la première perspective, nous dirions que le baptême est l'un des éléments constitutifs de la vie de l'Église. Avec la troisième perspective, le modèle baptismal marquerait toute la vie des fidèles dans l'Église.

19. «Le baptême ne consiste pas seulement en une expérience momentanée, mais il concerne la croissance de toute une vie dans la communion du Christ» (BEM, 9). Dans l'Église primitive, cette idée s'exprimait dans l'émergence de modèles complexes de

nourriture chrétienne, comprenant l'enseignement de la foi avant et après le baptême, ainsi qu'une longue série de célébrations liturgiques qui marquaient le chemin d'une foi croissante. Ces aspects étaient centrés sur le rite de l'eau du baptême et de l'admission à la table eucharistique. Au sens le plus large, l'ordo (ou modèle) du baptême comprend la formation dans la foi, le baptême par l'eau et la participation à la vie de la communauté. Dans diverses traditions chrétiennes, l'ordre et l'expression de ces aspects sont différents.

20. Les conséquences œcuméniques et ecclésiales de la concordance sur le baptême varient énormément, selon la dimension du modèle commun prise en considération. Les Églises sont généralement d'accord sur les composantes fondamentales du rite liturgique de l'eau et sur sa nécessité. Plus le modèle s'étend, et plus la concordance spécifique entre les Églises diminue. Par exemple, il y a moins de discordance sur la reconnaissance du baptême selon qu'il ait été administré avec l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que sur la place de la célébration du rite dans ce modèle d'initiation ou de formation plus étendu.

SACREMENT ET ORDONNANCE

21. De nombreuses Églises emploient le terme de sacrement pour exprimer ce qu'elles entendent par modèle commun ou *ordo* du baptême. Pour quelques-unes d'entre elles, la notion de sacrement est impropre et elles préfèrent qualifier le baptême d'ordination. Un bref regard sur l'histoire de ces deux termes peut nous aider à préciser la question et montrer qu'elle n'est peut-être pas autant cause de division qu'on ne le pense parfois.

22. Lorsque les Pères grecs se servirent du terme *mysterion* pour indiquer le baptême, que les Latins traduisirent par *mysterium* ou *sacramentum*, ils entendaient dire par là que dans la célébration du baptême, l'œuvre salvatrice de Dieu en Jésus Christ est accomplie par la puissance de l'Esprit-Saint. Dans l'Église latine, *sacramentum* (d'où vient notre terme moderne de sacrement) est devenu un terme générique appliqué au baptême et à l'Eucharistie ainsi qu'à quelques autres rites de l'Église. Un sacrement était conçu comme un acte symbolique, constitué par des mots et des actions, et qui contenait et manifestait la réalité divine (*res*) accomplie une fois pour toutes avec la mort et la résurrection du Christ pour notre salut. Cette notion de sacrement a été attentivement analysée par la théologie scholastique. Toutefois, certains éléments de l'analyse se prêtent à des malentendus, surtout lorsqu'ils étaient associés à des formes de pratique liturgique qui semblaient encourager la croyance en une idée quasi mécanique d'efficacité sacramentelle, comme si les sacrements dispensaient la grâce de manière automatique.

23. Le terme « ordonnance » fait ressortir que certains actes cultuels et liturgiques de l'Église sont accomplis conformément au commandement spécifique et à l'exemple du Christ dans l'Écriture. Ceux qui emploient le terme « sacrements » considèrent habituellement ceux-ci comme des ordonnances dans ce sens également. Historiquement, pendant la période de la Réforme, des groupes de chrétiens adoptèrent un langage d'« ordonnance », en raison des discussions sur la question de savoir si certains actes liturgiques étaient réellement d'institution du Christ dans l'Écriture, et parce qu'ils rejetaient certaines vues théologiques concernant l'efficacité de la grâce de Dieu, qu'ils

croyaient impliquées dans la définition de «sacrements». Quelques Églises qui n'emploient que le terme «ordonnance» considèrent des actes tels que le baptême et la Cène du Seigneur comme des signes d'une réalité qui a déjà été actualisée et qui est à l'œuvre dès à présent dans la vie du croyant et de la congrégation. Quelques-uns de ceux qui n'emploient que le terme «ordonnance», lui attribuent en fait un sens «sacramental» correspondant à la signification des sacrements dans les Églises qui se servent de ce terme. Ceux qui caractérisent le baptême comme ordonnance entendent sauvegarder la compréhension de ses racines dans l'Écriture, son caractère confessionnel comme témoignage au Christ, ainsi que l'initiative de Dieu qui intervient pour stimuler la foi et la conversion du croyant avant le baptême. Cette conception a souvent été interprétée à tort comme une manière de nier que Dieu est à l'œuvre dans l'acte du baptême ou que la grâce divine est reçue dans le baptême; c'est en fait une tentative d'attester l'adhésion du croyant en tant que disciple par sa participation au baptême, d'affirmer la centralité du Christ dans l'acte du baptême et l'ampleur de la grâce divine qui est déjà active dans nos vies avant et dans le baptême.

24. Dans certains cas, cette divergence de langage est basée sur un malentendu, mais en d'autres cas sur un désaccord qui persiste, même après clarification. Néanmoins, la plupart des traditions peuvent convenir que les réalités appelées sacrements ou ordonnances dans la vie de l'Église, mettent les chrétiens en contact avec les mystères fondamentaux de la vie en Christ. Pour la plupart, ordonnances/sacrements exprimeraient des réalités divines, représentant ce qui est déjà réel, et ils joueraient en même temps un rôle clé du fait que Dieu les utilise pour produire une nouvelle réalité. Les deux approches représentent des points de départ différents pour examiner l'interdépendance entre la foi comme processus en cours et la foi comme événement déterminant.

D'autres points de convergence sont examinés en d'autres parties de ce document, comme par exemple dans la section 3, lors de la discussion sur le rapport entre baptême et foi.

L'IMPACT ŒCUMÉNIQUE DE LA CONVERGENCE CROISSANTE SUR LE BAPTÊME

25. Alors qu'il n'y a pas encore d'accord complet sur le baptême entre les chrétiens divisés, la convergence croissante réalisée à ce jour peut être comptée parmi les principales réalisations du mouvement œcuménique moderne. Comme le montrent les exemples ci-après, cette convergence croissante a déjà rendu des services à la cause de la réconciliation en promouvant de diverses manières l'unité entre différentes Églises. C'est dans ce sens, entre autres, que le progrès du consensus sur le baptême a, dès à présent, des implications ecclésiologiques.

26. Les accords œcuméniques qui ont instauré de nouvelles relations, et même dans quelques cas la pleine communion, entre certaines Églises, comprennent la reconnaissance mutuelle du baptême comme élément de leur base théologique. La Concorde de Leuvenberg (1973) entre les Églises luthériennes et réformées en Europe, inclut un consensus de base concernant le baptême (§ 14) qui fait partie de la «Compréhension commune de l'Évangile» nécessaire pour la communion ecclésiale entre ces Églises, bien que l'accord indique que la question de la «pratique baptismale» nécessite une ultérieure étude (§ 39). Les neuf Églises membres de *Uniting Churches in Christ* (Églises en voie d'union en Christ) aux États-Unis (2001) ont inséré dans leur consensus

théologique les convergences et les accords sur le baptême qui se trouvent dans *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM).

27. Parmi les progrès œcuméniques qui ont été accomplis et auxquels l'Église catholique participe avec les Communions chrétiennes mondiales dont font partie des Églises membres du COE, une compréhension commune du baptême a été primordiale. Dans leur déclaration commune de Cantorbéry en 1982, le Pape Jean-Paul II et l'Archevêque de Cantorbéry, Dr Robert Runcie, déclaraient que «le lien de notre baptême commun en Christ» avait conduit leurs prédécesseurs à inaugurer le dialogue international entre la Communion anglicane et l'Église catholique. Les mêmes chefs d'Église, dans leur déclaration commune faite à Rome en 1989, affirmaient que «nous partageons déjà une certaine communion même si elle est imparfaite » fondée sur d'importants éléments de foi comprenant «notre commun baptême en Christ».

28. La *Déclaration commune concernant la doctrine de la justification* (DC), officiellement souscrite par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale en 1999, fait état d'un accord sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification. Elle contient une affirmation historique lorsqu'elle dit que l'enseignement des Églises luthériennes et celui de l'Église catholique présentés dans la déclaration ne sont pas sujets aux condamnations des enseignements respectifs, telles qu'elles furent formulées par le Concile de Trente et dans les confessions luthériennes du XVI^e siècle. L'explication de la justification contenue dans la DC se retrouve dans sept passages principaux, et le baptême est le point essentiel de deux d'entre eux. Au § 25 nous lisons : «Nous confessons ensemble que le pécheur est justifié au moyen de la foi en l'œuvre salvatrice de Dieu en Christ : ce salut lui est offert par l'Esprit-Saint dans le baptême en tant que fondement de toute sa vie chrétienne». Et au § 28 : «Nous confessons ensemble que, dans le baptême, le Saint-Esprit unit la personne humaine au Christ, la justifie et la renouvelle effectivement».

29. Dans plusieurs déclarations conjointes entre le Pape et les Patriarches des Églises orthodoxes orientales, évoquant la résolution d'anciens problèmes, l'accord sur le baptême a également été un facteur important. Par exemple, la déclaration conjointe entre le Pape Jean-Paul II et le Patriarche syro-orthodoxe Mar Ignace Zakka I^{er} Iwas (1984), présente l'accord sur la christologie d'une manière qui résout virtuellement les conflits christologiques issus des formulations doctrinales du Concile de Chalcédoine (451). L'accord indique également les perspectives communes actuelles concernant le baptême, l'Eucharistie et d'autres sacrements, qu'ils partagent «dans une même succession du ministère apostolique» (§ 7). Cela leur permet d'autoriser une collaboration pastorale dans les situations où, pour les fidèles, l'accès à un prêtre de leur propre Église «s'avère matériellement ou moralement impossible». En même temps, ils disent toutefois que leurs Églises ne peuvent pas célébrer l'eucharistie ensemble, car cela présuppose une pleine identité de foi, y compris une commune compréhension de la volonté de Dieu pour l'Église, qui n'existe pas encore.

IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

30. On pourrait encore citer beaucoup d'autres exemples qui illustrent l'impact de la convergence croissante sur le baptême. Mais ce qui a été dit jusqu'à présent dans cette première partie indique plusieurs implications ecclésiologiques du baptême commun.

En *premier lieu*, le baptême commun est l'un des facteurs qui ont permis, et même inspiré quelques-unes des Églises depuis longtemps séparées, à établir entre elles de nouvelles relations. Dans quelques cas il s'agit de nouvelles relations importantes, mais non pas de pleine communion. Dans d'autres cas ce sont des rapports de pleine communion ou, pour les Églises qui participent à la Concorde de Leuenberg, de communion de chaire et d'autel.

31. En *second lieu*, les communautés chrétiennes qui concordent sur la signification du baptême comme incorporation dans le Corps du Christ, l'Église, et qui reconnaissent que l'Église est une, devraient appartenir à une seule et même communauté. S'il n'y a qu'une seule Église de Jésus Christ et si le baptême est l'entrée dans celle-ci, tous ceux qui sont baptisés sont alors unis les uns aux autres en Christ et devraient être en pleine communion les uns avec les autres. Il ne devrait y avoir aucune division entre les communautés ecclésiales; le baptême devrait stimuler les chrétiens à travailler pour éliminer les divisions.

32. Il s'ensuit en outre que même s'il y a accord sur une commune compréhension du baptême, les Églises diffèrent néanmoins sur ce qu'elles exigent pour réaliser la pleine communion avec celles dont elles sont séparées. Cela est dû à leurs concepts divergents sur la nature de l'Église. Ainsi, une *troisième implication* ecclésiologique d'une compréhension commune du baptême, selon ce qui a été dit auparavant, est l'urgence, pour le mouvement œcuménique, de travailler en vue d'une compréhension commune de la nature de l'Église. Au moment où de nouvelles relations s'établissent entre plusieurs Églises, il est important que les accords qui les lient entre elles comprennent des perspectives sur la nature de l'Église, ouvertes à une future réconciliation avec d'autres Églises, en suivant les progrès du mouvement œcuménique.

33. *Quatrièmement*, étant donné que le baptême revêt une importance fondamentale pour la nature de l'Église, il est une des conditions nécessaires d'une pleine communion. Si une communauté chrétienne particulière ne célèbre pas le baptême, ses membres sont privés d'un des éléments importants qui créent la communion avec tous les autres chrétiens baptisés. Le degré de communion entre une telle communauté et les communautés qui célèbrent le baptême est considérablement réduit.

2. Baptême et initiation à la vie de la foi

34. Lorsque l'Évangile est prêché et que l'appel à la conversion est entendu, un processus d'incorporation dans la vie en Christ est mis en mouvement dans celui qui est appelé au salut (Ac 2,37-42). Alors que ce processus se poursuit durant toute la vie, jusqu'à l'incorporation définitive du chrétien en Christ à la parousie, son développement en ce monde est marqué par des moments décisifs au cours desquels se réalisent et se manifestent d'abord des stades significatifs de la vie en Christ. Dans leur ensemble, ces moments peuvent être qualifiés d'initiation chrétienne. Ce sont des moments de foi et de conversion, de célébration rituelle et d'entrée dans la vie de l'Église. Le baptême est au cœur de ce processus, à la fois comme moment décisif et comme modèle du processus tout entier.

35. Les Églises sont unies en confessant qu'il y a «un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême» (Ep 4,5). Unies dans l'unique Seigneur, elles affirment que foi et baptême vont de pair. Elles peuvent se trouver d'accord pour dire que la foi appelle le

baptême et que le rite baptismal exprime la foi de l'Église du Christ et de la personne baptisée. Le baptême exprime la foi dans le don gratuit de Dieu qui justifie les pécheurs ; il célèbre la réalisation de ce don dans un nouveau membre de l'Église. Cette foi est transmise dans l'Église, dans sa vie et dans sa doctrine, et elle est reçue par la personne baptisée comme la foi de l'Église.

LES RITES D'INITIATION CHRÉTIENNE

36. L'initiation chrétienne a lieu au cours d'une interaction complexe de foi et de conversion, de célébration rituelle, d'enseignement et de formation spirituelle, de pratique et de mission. Alors qu'il y a des différences entre les Églises sur la façon dont est compris le rapport entre ces éléments, on est généralement d'accord pour dire que le rite de l'eau du baptême est au cœur de l'initiation.

37. «Le baptême est célébré avec de l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit» (BEM, 17). Le rite baptismal a pris des formes différentes dans l'histoire de la vie de l'Église. Tandis que les Églises ont leurs pratiques normatives propres, elles reconnaissent souvent d'autres formes qui constituent un vrai baptême. D'un côté, l'immersion totale ou partielle du candidat dans l'eau semble être la forme mieux fondée sur la Tradition, et la plus acceptable pour la plupart des Églises. Un bon nombre reconnaissent comme authentique le baptême administré en versant de l'eau sur la personne, en particulier sur la tête. D'un autre côté, diverses Églises doutent qu'une aspersion d'eau soit un signe sacramentel suffisant. Plus problématique, du point de vue œcuménique, est la pratique de certaines Églises, comme le remarque BEM, qui ont un rite d'initiation sans usage de l'eau mais qui est néanmoins appelé baptême (Commentaire 21, c). Il est plus difficile de concilier le concept de baptême et d'Église de la plupart des chrétiens, avec les procédures d'initiation à la foi et à la vie chrétienne de certaines communautés chrétiennes qui ne pratiquent aucun rite particulier semblable au baptême et qui excluent même délibérément le baptême.

38. Dans beaucoup d'Églises, l'onction/confirmation et la première réception de l'Eucharistie sont associées au baptême comme rites d'initiation. Malgré les différences dans la manière dont est conçu et mis en pratique le rapport entre ces trois rites dans les Églises, et le fait que leur influence sur la vie chrétienne n'est pas toujours vécue de la même façon, on admet généralement qu'ils expriment et concrétisent différents aspects d'un unique processus d'initiation. Le baptême est intrinsèquement lié aux deux autres rites, dans la mesure où il invoque le don de l'Esprit eschatologique et fait entrer en communion avec le corps du Christ ; de leur côté, ces rites sont fondés sur le baptême et tirent leur signification du baptême.

39. Certaines Églises ne pratiquent pas l'onction/confirmation, tandis que d'autres qui le font autorisent la réception de l'Eucharistie avant l'onction/confirmation. Alors que ces pratiques sont problématiques pour d'autres Églises, elles ne mettent pas en question l'orientation fondamentale du baptême sur l'Eucharistie ni son rôle de condition préalable à la réception de l'Eucharistie dont témoigne toute la tradition chrétienne.

40. Le sacrement du baptême, dans la signification originelle du terme, est un rite d'eau distinctif qui a lieu une seule fois dans la vie et qui ne peut pas être répété. Le don permanent de croissance dans la foi, et la mort et la résurrection continues en Christ qui en découlent, sont effectivement la réalisation de la rencontre de foi, une fois pour toutes, avec le Christ, qui est donnée et modelée dans le rite du baptême. Dans ce sens,

la vie chrétienne peut être comprise comme un «baptême de toute la vie», qui dure jusqu'à l'accomplissement de l'union finale avec le Christ.

BAPTÊME ET FOI

41. Le baptême, comme rite et comme mort et résurrection quotidiennes avec le Christ, est inséparable de la foi. Dieu, qui appelle chacun par son nom (Es 43, 1; cf. Ac 9,4), est la source de la foi. La liberté de répondre avec foi est elle-même un don gratuit de Dieu. La foi commence dans des personnes lorsque Dieu sème dans leur cœur le germe d'une simple confiance. Par le témoignage de l'Esprit-Saint, elles grandissent en Christ, en qui habite toute la plénitude de Dieu (Col 1,19). Ce n'est pas par leur propre entendement ni par leur capacité que les êtres humains peuvent recevoir le don de Dieu, mais uniquement par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ (Rm 3,24; 1 Co 1,26ss). On ne peut rien attendre du baptême qui puisse interférer avec la suprême gratuité du don de Dieu reçu avec foi.

42. La foi est la réponse du croyant à l'Évangile de salut en Jésus Christ, prêché dans et par la communauté de ceux qui croient déjà en lui et qui célèbrent la gloire de son nom. Introduit dans cette foi, le nouveau croyant fait graduellement siennes les paroles qui expriment l'Évangile de salut. Ce sont principalement les paroles de l'Écriture, et en particulier les professions de foi qu'elle contient. Il y a aussi les symboles de foi, les distillations de l'Évangile que les Églises ont reconnues comme des expressions de foi et dont elles ont autorisé l'emploi dans le culte et dans l'enseignement. Ce sont ces paroles de foi, cristallisées dans la formule trinitaire «au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit», qui donnent une forme et un sens au rite de l'eau du baptême et qui, dans l'Église primitive, l'ont fait appeler sacrement de foi.

43. Ainsi, le baptême situe la foi du chrétien dans la foi vivante de l'Église et contribue de cette façon à la croissance de sa propre foi. « Au fur et à mesure qu'ils mûrissent, les chrétiens grandissent dans la plénitude de la foi confessée, célébrée et témoinnée par la communauté chrétienne, tant au niveau local que mondial... dans la foi professée par toute l'Église à travers les siècles... Le «nous croyons» de la communauté chrétienne et le «je crois» de l'engagement personnel deviennent un » (Deuxième consultation de F&O à Faverges, 2001, 48).

44. La foi trinitaire confessée dans le credo baptismal, et l'ablution baptismale accomplie par l'Église au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sont indissolublement unies dans la liturgie du saint baptême. Dans le credo, l'Église témoigne de sa foi dans le Dieu trin et incorpore les baptisés dans le peuple saint de Dieu. Ce rapport entre la formule baptismale et l'Église confessante est au cœur du processus d'initiation chrétienne. Dans ce sens, le baptême s'entend toujours comme baptême du croyant.

45. La foi confessée dans le baptême est celle qui unit les croyants et leurs Églises. Dans les premiers siècles, les communautés chrétiennes partageaient leurs credo baptismaux comme base d'unité. Plus tard, les Conciles ont exprimé la même foi par des formulations plus étendues. Le cœur de la foi exprimée dans les credo les plus universellement connus en usage aujourd'hui – le credo de Nicée-Constantinople et le symbole des apôtres – est la foi dans le Dieu trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Et «la profession de foi a lieu également dans les Églises qui n'emploient pas formellement les paroles du credo nicéen, lorsque la confession baptismale utilise d'autres formules autorisées par l'Église » (*Confessing the One Faith*, Introduction, 15).

46. Les Églises qui partagent la foi dans la Trinité et qui reconnaissent pleinement leurs baptêmes respectifs, peuvent néanmoins rompre la communion entre elles en raison de différences sur d'autres aspects de la foi ou sur des questions d'ordre. Dans ce cas, la communion qui est le fruit de la foi et du baptême, est contrariée. Certaines Églises considèrent qu'un désaccord en matière de foi, suffisamment sérieux pour rompre la communion entre elles et une autre Église, ne leur permet pas d'admettre des membres baptisés de cette Église à participer pleinement à l'Eucharistie, qui est l'accomplissement normal du baptême. Beaucoup d'autres Églises estiment toutefois que même à défaut d'une pleine communion ecclésiale, les Églises devraient admettre les membres d'autres Églises dont elles reconnaissent le baptême et qui partagent la foi trinitaire, à participer pleinement à l'Eucharistie.

BAPTÊME DES ADULTES ET BAPTÊME DES ENFANTS

47. La plupart des Églises peuvent être d'accord sur le concept général du rapport entre foi et baptême décrit ci-dessus. Mais il reste des différences qui posent des problèmes pour la reconnaissance mutuelle du baptême. Ces différences ne sont pas très apparentes lorsqu'il s'agit du baptême des adultes. Deux faits offrent aux Églises un point de référence unifiant concernant la manière et la signification du baptême des adultes. Premièrement, les descriptions bibliques du modèle d'initiation se rapportent normalement à des adultes. Deuxièmement, les principales liturgies classiques du baptême étaient originellement destinées aux adultes. Un tel baptême, célébré selon les rituels et les disciplines d'aujourd'hui dans presque toutes les Églises, est normalement un baptême de croyants et peut être reconnu comme tel. Mais s'il est administré à un enfant qui n'est pas encore capable de faire une profession de foi personnelle, l'interprétation du matériel scripturaire et traditionnel sur le baptême peut être différent. Pour certaines Églises, les Écritures n'autorisent que le baptême de personnes qui font un acte de conversion et une profession de foi personnels. Pour d'autres, les Écritures n'indiquent aucune raison contraignante pour refuser de baptiser des enfants encore incapables de telles décisions personnelles, s'ils sont présentés par les personnes qui en ont la responsabilité et qui les confient à l'Église pour leur formation et leur instruction. En outre, il faut tenir compte soigneusement des descriptions, dans les Actes, des baptêmes administrés à d'entières maisonnées. Et bien que les liturgies baptismales classiques aient été conçues pour des adultes, une description très ancienne et détaillée d'une telle liturgie, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (vers 215), inclut explicitement l'initiation des enfants qui ne peuvent répondre par eux-mêmes (XX, 4).

48. Il faut reconnaître, avec BEM, que « toutes les Églises reconnaissent la nécessité de la foi pour recevoir le salut impliqué et manifesté dans le baptême. L'engagement personnel est nécessaire pour être un membre responsable dans le Corps du Christ » (BEM, 8). « Il est possible que le baptême des enfants ait été pratiqué à l'âge apostolique, mais le baptême après une profession de foi personnelle est la forme la plus clairement attestée dans les documents du Nouveau Testament » (BEM, 11). Les Églises reconnaissent la qualité paradigmatique et normative du baptême de croyants adultes, illustrée dans le Nouveau Testament et pratiquée par toutes les Églises, comme le signe le plus explicite du caractère du baptême. Toutefois, comme observe encore BEM « Au cours de l'histoire, la pratique du baptême s'est développée selon des formes variées. Certaines Églises baptisent des enfants présentés par des parents ou responsables

disposés à les élever, dans et avec l'Église, selon la foi chrétienne. D'autres Églises pratiquent exclusivement le baptême des croyants capables de faire une confession de foi personnelle. Certaines de ces Églises recommandent que les nouveau-nés ou les enfants soient présentés et bénis au cours d'un service qui comprend habituellement une action de grâces pour le don de l'enfant et aussi l'engagement de la mère et du père à être des parents chrétiens» (BEM, 11).

49. Il y a lieu de noter ici que la pratique du baptême des enfants a ses racines dans l'histoire de l'Église primitive et qu'elle n'a jamais été conçue comme une dérogation au modèle d'initiation exposé ci-dessus et qui est ordonné dans les textes néotestamentaires sur le baptême. Les enfants étaient baptisés parce que l'appel de Dieu au salut apparaissait les concerner autant que les adultes. L'âge ne pouvait pas être un obstacle au don de Dieu en Christ et dans l'Esprit. Dans la célébration du baptême, le rite était toujours associé à la foi et à la vie de la communauté des croyants. Chez les enfants, la foi prenait la forme de la foi vivante de l'Église qui accueillait l'enfant par le baptême. La foi de l'Église était considérée comme étant actuellement présente dans ce nouveau membre sous forme d'une nourriture de foi qui allait désormais l'envelopper. La foi était une grâce déjà présente qui allait permettre à l'enfant de grandir jusqu'à pouvoir faire une profession de foi personnelle et ratifier lui-même la grâce de conversion reçue au baptême. Cette conviction se basait sur le concept selon lequel la grâce du Christ est entrée dans tous les enfants d'Adam et qu'elle peut les libérer du péché, une fois mis en contact avec lui à travers la prédication et les sacrements de l'Église. C'est toujours et uniquement cette grâce qui suscite la réponse humaine intrinsèque de la foi. Elle peut déjà être à l'œuvre dans la nourriture par laquelle les enfants sont amenés à pouvoir faire des choix personnels.

50. Les Églises qui ne pratiquent que le baptême des croyants adultes ne s'occupent pas moins des enfants que celles qui les baptisent. Elles les accueillent également pour leur donner une instruction, les attentions et les bienfaits de la communauté. Elles marquent l'engagement de parents chrétiens et de leur communauté ecclésiale (et dans certains cas, également de parrainages particuliers) pour nourrir l'enfant nouveau-né dans la foi à l'intérieur de la vie de l'Église. Bien que l'accueil n'ait pas lieu par le baptême, il est tourné vers le baptême. Pour les personnes accueillies de cette façon dans l'Église pendant leur enfance, le baptême à l'âge adulte peut être l'expression personnelle de l'aboutissement d'un itinéraire de conversion et de foi, qui est une des façons dont parlent principalement les Écritures. En outre, la convergence œcuménique réalisée sur le statut sacramentel du baptême, peut à présent permettre aux Églises qui ne baptisent que les personnes capables de faire un acte de foi personnel, de voir le baptême qu'elles administrent comme un acte incorporant également la grâce du Christ et le don de l'Esprit qui suscite la foi et la conversion personnelles exprimées dans la célébration.

51. Dans la tradition latine le baptême des enfants a été fortement soutenu par la théologie de saint Augustin et sa réaction aux idées pélagiennes. Cette vue exprimait la crainte d'exposer les enfants au danger de mourir sans avoir été sauvés du péché [originel] par l'action salvatrice du Christ, et sans les avantages positifs de l'initiation à la vie en Christ et en son Église qu'apporte le baptême. Une théologie du baptême restaurée et une réévaluation critique de certaines interprétations des conséquences du péché originel pour les enfants, donneraient plus de poids à la réalité christologique et ecclésiologique du baptême. Les Églises en question estiment en outre que le baptême des

enfants comporte des risques d'une application incorrecte des dons de Dieu. Les promesses de nourriture chrétienne faites par les parents et par les parrains pourraient ne pas être tenues et le sacrement pourrait être profané. En fait, ces Églises ont exigé, théoriquement si pas toujours en pratique, que le baptême soit reporté jusqu'à ce que l'enfant soit en âge de parler pour lui-même, lorsque les garanties que l'enfant sera nourri dans la foi ne sont pas suffisantes. Bien que ces préoccupations, qui augmentent certainement dans notre monde post-chrétien, ne signifient pas l'identification avec les Églises qui ne pratiquent que le baptême des croyants, elles indiquent sans aucun doute la conviction que le modèle complet de l'initiation chrétienne doit être respecté. Ce qu'elles affirment ainsi peut être une base importante pour la reconnaissance du baptême entre elles et les Églises qui ne pratiquent que le baptême des croyants.

52. Nous avons montré que le modèle d'initiation baptismale comporte trois éléments : la formation dans la foi, le baptême avec l'eau et la participation à la vie de la communauté. Ces trois éléments sont présents dans le rite même du baptême avec l'eau dans chaque Église, bien que de façon différente. De même, ces éléments sont tous trois présents durant toute la vie de disciple chrétien, avec sa formation continue dans la foi, son rappel de la grâce et de la promesse baptismales et sa participation approfondie à la vie de l'Église. Si nous examinons la question du rapport entre foi et baptême uniquement au sujet du rite de l'eau, les différences entre les Églises restent substantielles. Par contre, si nous comparons le modèle plus large de l'initiation baptismale et de la formation en Christ, il en émerge une convergence plus ample. C'est une convergence compatible avec le fait, et même enrichie par celui-ci, que les différentes traditions mettent l'accent sur l'un ou l'autre élément du modèle et les unissent de manière diverse.

53. La convergence se base sur le fait que les Églises reconnaissent une qualité paradigmatique et normative au baptême administré à partir d'une profession de foi personnelle, illustrée dans le Nouveau Testament et pratiquée par toutes les Églises, comme le signe le plus explicite du caractère du baptême. Les traditions qui n'ont que cette forme de baptême dans leur modèle d'initiation, gardent un témoignage vivant rendu à la réalité du baptême que toutes les Églises affirment ensemble, et expriment fermement la conviction commune que le baptême est par nature orienté vers la conversion personnelle. Les traditions dont le modèle d'initiation comporte le baptême des enfants, maintiennent un témoignage vivant rendu à l'appel et à la grâce initiatiques de Dieu qui, comme les Églises le reconnaissent, rendent possible la réponse humaine, et elles expriment avec force la conviction commune que les enfants de tout âge sont reçus dans la communauté de l'Église du Christ, et nourris par elle, avant toute confession explicite.

54. Il est suggéré que chaque Église, tout en maintenant sa propre tradition baptismale, reconnaisse dans les autres l'unique baptême en Jésus Christ, en affirmant la similitude des modèles généraux d'initiation et de formation en Christ présents dans chaque communauté. C'est la convergence envisagée dans *Baptême, Eucharistie, Ministère* : « Les Églises sont de plus en plus capables de reconnaître le baptême les unes des autres comme l'unique baptême du Christ, dans la mesure où Jésus Christ a été confessé comme Seigneur par le candidat, ou, dans le cas d'un baptême d'enfant, lorsque cette confession a été faite par l'Église (les parents, responsables, parrains, marraines, et la communauté) et affirmée plus tard dans la foi personnelle et l'engagement » (BEM, 15).

Les Églises qui ne pratiquent que le baptême de croyants adultes pourraient reconnaître l'unique baptême chez d'autres traditions dans l'intégralité de leurs modèles d'initiation chrétienne, qui incluent une affirmation de foi personnelle. Les Églises qui pratiquent normalement le baptême des enfants pourraient reconnaître l'unique baptême dans le modèle intégral d'initiation chrétienne des «Églises de croyants», même là où des formes identiques d'onction ou de confirmation sont absentes.

55. Reconnaître que l'unique baptême du Christ est présent dans le modèle intégral d'initiation chrétienne d'une autre tradition peut également renforcer une autre affirmation clé de *Baptême, Eucharistie, Ministère*: «Le baptême est un acte qui ne peut être répété. Il faut éviter toute pratique qui pourrait être interprétée comme un “re-baptême”» (Baptême, Eucharistie et Ministère, 13).

IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

56. Il y a un lien étroit entre baptême et foi. Cette circonstance, et le fait que les diverses Églises, dans leur pratique baptismale, entendent baptiser dans le corps universel du Christ (cf. § 42), alors qu'en réalité elles baptisent dans des communautés séparées les unes des autres, souvent en raison de sérieuses différences dans la compréhension de certains aspects de la foi chrétienne, sous-entendent ce qui suit. *Une implication ecclésiologique de la convergence émergente sur le baptême, est qu'un tel développement rend plus urgent l'adoption, par les chrétiens séparés, d'une commune compréhension de la foi apostolique proclamée par l'Église et à la lumière de laquelle une personne est baptisée.*

57. Quant au désaccord sur le baptême des enfants, on convient des deux côtés que le baptême est lié à la foi personnelle. Une des positions soutient que la foi personnelle est une condition pour être baptisé, l'autre, que la foi personnelle est requise du baptisé dès que cela est possible. Mais une différence importante entre les deux positions concerne le rôle joué par l'Église, comme l'indiquent les déclarations citées plus haut: «Chez les enfants, la foi prenait la forme de la foi vivante de l'Église qui accueillait l'enfant par le baptême» (§ 49); la foi était conçue comme «une grâce déjà présente qui allait permettre à l'enfant de grandir jusqu'à pouvoir faire une profession de foi personnelle et ratifier lui-même la grâce de conversion reçue au baptême»; cette conviction était basée sur le concept «selon lequel la grâce du Christ est entrée dans tous les enfants d'Adam et qu'elle peut les libérer du péché, une fois mis en contact avec lui à travers la prédication et les sacrements de l'Église» (§ 49). *L'implication ecclésiologique qui en découle est que, parmi les questions fondamentales qui doivent être résolues pour pouvoir surmonter les divergences sur le baptême des enfants, il y a celles de la nature et des buts de l'Église et de son rôle dans l'économie du salut.*

3. Baptême et incorporation dans l'Église

58. Le rite du baptême, ainsi que le processus de croissance en Christ qu'il met en marche et qui dure toute la vie, ont lieu dans une communauté ecclésiale particulière (locale). Ses membres et ses ministres prêchent l'Évangile; ils invitent, instruisent et préparent rituellement les catéchumènes; ils célèbrent les rites sacramentaux d'initiation, enregistrent l'acte et assument la responsabilité de la formation chrétienne continue

et de la complétude sacramentelle des personnes baptisées dans cette communauté. Celle-ci croit qu'en elle est réalisée l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. Ainsi, le baptême qu'elle célèbre est le don de l'Esprit qui incorpore le baptisé à la fois et en même temps dans la vie de sa propre communauté et dans le corps du Christ qui est son Église. La communion de cette Église locale avec les autres Églises exprime et incorpore l'unité des chrétiens qui est donnée dans le corps du Christ. Par l'Eucharistie, sacrement du corps et du sang du Christ offerts pour le salut de tous, la communion donnée par le baptême est amenée à sa plénitude sacramentelle.

59. Toutes les Églises conviennent que l'incorporation en Christ, inaugurée par le baptême et don du Christ dans l'Esprit à la gloire de Dieu le Père, veut être une incorporation pleine et entière. En conséquence, le baptême exprime l'intention d'admettre la personne baptisée dans la communion universelle de l'Église du Christ. Les communautés chrétiennes ne baptisent pas en elles comme unités isolées, mais comme Églises qui croient que le corps du Christ est présent et disponible dans leur propre réalité ecclésiale. Le désir de communion dans le corps du Christ, inhérent au baptême, oblige le baptisé à s'ouvrir aux autres communautés ecclésiales qui pratiquent le même modèle de baptême et qui confessent la même foi apostolique.

60. Lorsque les communautés qui baptisent sont en pleine communion entre elles – par exemple lorsqu'elles appartiennent à la même famille ecclésiale – la communion entre leurs membres est sacramentellement et institutionnellement achevée et sa fécondité spirituelle est mise en valeur en conséquence. Les baptisés partagent ensemble la même Eucharistie, dans laquelle la communion est pleinement exprimée et nourrie. Ils vivent ensemble dans la même foi et avec les mêmes liens institutionnels de mission, de ministère et de service.

61. Lorsqu'il existe des obstacles à la pleine communion entre différentes communautés, le baptême assure néanmoins un certain degré de communion réelle, bien qu'imparfaite. Les baptisés peuvent reconnaître dans la foi et dans la pratique baptismale des autres une conviction et un désir d'unité des chrétiens dans le corps du Christ, qui correspondent à ce qu'ils ressentent eux-mêmes. Ils peuvent voir dans le baptême de l'autre une expression visible et institutionnelle de l'unité en Christ dans laquelle les membres de chaque Église croient qu'ils sont baptisés, et ils trouvent en cela l'expression et la nourriture de leur désir de plénitude ecclésiale de cette unité.

62. Les difficultés qu'éprouvent certaines Églises à reconnaître la pleine réalité sacramentelle du baptême célébré dans des Églises qui ne sont pas en pleine communion avec elles-mêmes – difficultés reconnues et respectées –, ne privent pas non plus le baptême de toute signification pour la communion. La position orthodoxe en est un exemple. Lorsqu'un non orthodoxe manifeste le désir d'adhérer à l'Église orthodoxe, cela crée des complications du fait que le baptême, l'onction/confirmation et l'Eucharistie sont considérés comme *un seul* sacrement d'initiation. En conséquence, les pratiques varient : le baptême est administré si l'on estime que le postulant n'a pas été baptisé au nom de la Sainte-Trinité (c'est le cas pour les unitariens) ; l'onction est pratiquée en l'absence de confirmation ou en cas d'une conception différente de la confirmation ; mais dans le cas d'un catholique romain, par exemple, la réception devrait avoir lieu avec la confession et la communion, et dans le plein respect des ordres sacrés et de la pleine sacramentalité, qui est reconnue, de l'Église catholique romaine (c'est, entre autres, l'attitude *officielle* de l'Église de Russie). Un autre exemple est celui de la

difficulté qui surgit entre orthodoxes, du fait qu'il existe une différence entre la théologie orthodoxe qui reconnaît le baptême au nom de la Sainte-Trinité, et l'usage dans certaines communautés orthodoxes – mais pas dans des Églises – p.ex. au Mont Athos, de rebaptiser les chrétiens non orthodoxes (le Mont Athos fait partie de l'Église de Constantinople qui se conforme à la théologie orthodoxe indiquée ci-dessus).

63. Certaines Églises n'admettent pas à la communion eucharistique tous ceux dont elles reconnaissent le baptême. Mais selon la théologie catholique romaine, le désir (*votum*) d'Eucharistie fait partie de tout baptême authentique, et l'existence de la réalité (*res*) de la grâce – l'union avec le Christ – est reconnue en raison du baptême, même si l'accès à la communion eucharistique est refusé ou limité (voir également les §§ 92-95 ci-dessous).

CONFIRMATION ET AUTRES SACREMENTS

64. La relation entre le baptême et d'autres sacrements, en particulier la confirmation, requiert un examen ultérieur. Le texte de convergence BEM (Baptême 14) déclarait: «Dans l'œuvre de Dieu pour le salut, le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ est inséparablement lié au don pentecostal du Saint-Esprit. De même, la participation à la mort et à la résurrection du Christ est inséparablement liée à la réception de l'Esprit. Le baptême dans son sens plénier signifie et accomplit l'une et l'autre».

65. Mais les différences pourraient être présentées de la façon suivante. Dans certaines Églises, la confirmation remontait au christianisme primitif et avait son origine dans l'onction épiscopale post-baptismale, ou imposition des mains – un acte qui, au cours de l'histoire, en Occident, a été séparé dans le temps du rituel baptismal (en Orient, l'onction/confirmation, qui est déléguée au prêtre par l'évêque, fait partie de la cérémonie baptismale). Dans d'autres Églises, surtout dans les Églises réformées, la confirmation signifie une profession de foi plus réfléchie faite par des adolescents. Ainsi, pour certaines traditions, la confirmation est une partie sacramentelle de l'acte baptismal (même si elle est à lieu des années plus tard). Dans la plupart des traditions, la confirmation est considérée comme «complétant» le baptême. Pour d'autres traditions, toutefois, la confirmation est un rite sacramentel distinct, conçu non pas comme un acte «complétant» le baptême qui a précédé – considéré comme complet en soi – mais comme l'acte d'une personne à présent «mûre», qui l'affirme et en témoigne publiquement (cf. Consultation F&O à Faverges, octobre 2001, 26).

66. Ainsi, les chrétiens ont des idées différentes quant au lieu où trouver le signe du don de l'Esprit. Diverses actions ont été associées à l'effusion de l'Esprit. Pour certains, c'est le rite de l'eau lui-même. Pour d'autres, c'est l'onction avec le chrême et/ou l'imposition des mains, que de nombreuses Églises appellent confirmation. Pour d'autres encore, qui voient l'Esprit à l'œuvre dans tout le rite, ce sont les trois choses à la fois. Tous conviennent que le baptême chrétien se fait avec l'eau et dans l'Esprit-Saint. Mais le lieu et le rôle de la confirmation dans la pratique de l'initiation chrétienne requiert une ultérieure clarification entre les Églises.

IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

67. Le débat sur «Baptême et incorporation dans l'Église» suggère plusieurs implications ecclésiologiques. En premier lieu, *l'implication de la commune conviction*

que le baptême est l'incorporation dans le corps du Christ, l'Église, et que le rite du baptême est un signe efficace qui accomplit réellement quelque chose dans la vie de la personne qui le reçoit.

68. Mais malgré cette conviction commune parmi les chrétiens, il en existe d'autres qui sont différentes et qui déterminent leur manière de concevoir divers aspects théologiques du baptême, ou l'aspect sacramentel de l'incorporation, ou encore les sacrements eux-mêmes. Pour certains, l'incorporation dans l'Église a lieu à travers les sacrements d'initiation qui comprennent le baptême, la confirmation et l'Eucharistie. Pour d'autres, la célébration du seul sacrement de baptême suffit à l'incorporation dans le corps du Christ. Pour d'autres encore, c'est une profession de foi en Jésus Christ qui introduit le candidat dans l'Église, et le baptême est un signe qui confirme que l'incorporation a eu lieu. *À la lumière de ces différences, une deuxième implication ecclésiologique émanant du débat sur cet aspect de la convergence sur le baptême qui se dégage, est la nécessité de créer des perspectives œcuméniques communes sur les sacrements, et en particulier sur le rapport entre sacrements et Église.*

69. En outre, il existe différentes évaluations de la nature de la confirmation et de son statut comme sacrement. *Une troisième implication en découle, c'est-à-dire qu'il serait utile pour les communautés en désaccord d'engager un dialogue sur la question précise de savoir si la différence concernant la confirmation reflète un désaccord ecclésiologique.*

4. Baptême et croissance continue en Christ

70. Comme il est dit plus haut, une des dimensions du modèle commun de baptême est une « formation permanente et une vie de disciple vécue de façon responsable, où le modèle de notre vocation baptismale est suivi tout au long d'une vie » (voir ci-dessus : 18). Quel que soit l'âge de la personne, le baptême marque en fait le début d'une nouvelle vie en Christ et dans l'Église, et c'est la croissance qui caractérise cette vie. La vie chrétienne, basée sur la foi et nourrie par elle, comporte le devenir de plus en plus ce que Dieu promet et crée par le baptême. La vie en Christ est une vie dans l'Esprit-Saint qui nous guide et nous permet de suivre notre vocation baptismale qui est de participer à la *missio Dei* en voie de réalisation dans l'actuelle histoire du salut.

CROISSANCE EN CHRIST

71. La vie chrétienne n'est pas uniquement caractérisée par la croissance. Plus exactement, la participation baptismale à la mort et à la résurrection du Christ comporte également la nécessité de la repentance et du pardon quotidiens. La vie en Christ implique donc la volonté de pardonner comme nous avons nous-mêmes été pardonnés, préparant ainsi le baptisé à adopter les attitudes et les comportements qui forment une nouvelle orientation éthique. Selon BEM : « les baptisés sont pardonnés, purifiés et sanctifiés par le Christ ; ils reçoivent une nouvelle orientation éthique, sous la conduite du Saint-Esprit, qui fait partie de leur expérience baptismale » (B 4).

72. Cette perspective met l'accent sur la conscience de ce que le baptême est une réalité toujours présente et qui doit sans cesse être vécue. Les baptisés sont appelés à devenir toujours davantage « des pierres vivantes... la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis pour que vous proclamiez

les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière» (1 Pi 2, 5; 9). Ce sont des aspects de la vie en Christ que les chrétiens partagent et dont ils peuvent rendre témoignage ensemble.

73. Dans leurs efforts œcuméniques pour répondre à l'appel de Dieu à l'unité, les Églises redécouvrent ensemble l'aspect ecclésial de cette nouvelle orientation éthique : le baptême est administré par une communauté de foi qui vit elle-même du pardon divin, qui est un don et une vocation. En conséquence, la conscience du rapport entre le pardon et un esprit de conversion est d'importance fondamentale pour le travail œcuménique qui implique la bonne disposition à confesser les péchés des uns envers les autres et à recevoir le don de *metanoia* de l'Esprit. Cela permet également aux Églises de prendre conscience de la nécessité d'un apaisement des mémoires et d'une réconciliation réciproques. Cet engagement à la *koinonia* découle de la nouvelle vie en Christ reçue dans le baptême et dont le Christ lui-même est le modèle. La 5^e Conférence mondiale de Foi et Constitution nous a rappelé ce que *koinonia* signifie au niveau tant individuel que collectif, et le rapport de la *koinonia* avec le cœur même du processus baptismal de formation chrétienne (Rapport de Santiago, 1993, section I, 20).

74. La reconnaissance du baptême comme lien d'unité renforce le sens chrétien de mission et de témoignage, ainsi que la vocation d'entreprendre ensemble le travail commun des baptisés et du peuple des croyants en Dieu. En 1980, le Cardinal Johannes Willebrands, à l'époque Président du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, écrivait à propos du rapport entre ce lien d'unité et la mission :

«Par le fait même du baptême tout chrétien est consacré à la Trinité et est appelé à témoigner du Christ à travers la profession baptismale des vérités centrales de la foi chrétienne. Il n'y a qu'un baptême et par là tout chrétien participe de façon plus ou moins large à une commune profession de foi baptismale. Cette communion basée sur le baptême et sur la profession de foi baptismale rend le témoignage commun théologiquement possible. Mais comme la communion dans la foi n'est pas complète, le témoignage commun sera inévitablement limité... L'un des principaux motifs qui nous poussent à rechercher l'unité est la nécessité pour tous les chrétiens de donner un témoignage authentique et complet de la foi chrétienne dans son entier» (Cardinal Willebrands, Lettre aux Conférences épiscopales, mai 1980, *Service d'information*, 43, 1980 II, p. 64).

75. Conversion, pardon et repentance, ces parties fondamentales du patrimoine biblique, sont aussi des exigences éthiques. L'appel quotidien à un changement du cœur et de l'esprit (*metanoia*) approfondit notre fidélité de chrétiens. C'est un appel à devenir ce que nous sommes en Christ. Le pardon, don et appel, et la repentance, sont représentés dans le rite de l'eau qui unit l'aspect de purification et l'aspect de vie.

76. Cette dernière affirmation ouvre la perspective dans laquelle la vie liturgique de l'Église exprime les modèles qui relient les différents aspects de la relation chrétienne établie par le baptême : louange de Dieu, écoute de la parole de Dieu dispensatrice de vie et prophétique, participation à la table eucharistique avec les frères et les sœurs, intercession en faveur de tous ceux qui sont dans le besoin, et envoi pour proclamer le Christ et le rendre présent dans et pour le monde. L'incorporation en Christ, qui a lieu par le baptême, donne naissance à la *koinonia* dans la *kerygma*, *leiturgia*, *diakonia* et *martyria* de l'Église. Ces aspects de l'Église requièrent les efforts et le témoignage tant individuels que communautaires.

L'APPEL À LA SAINTETÉ

77. Pour tous les baptisés, la croissance en Christ comporte un appel et une habilitation à la sainteté réalisée par l'Esprit: «Soyez saints, car je suis saint» (1 Pi 1,16; cf. également Lv 11,44; 20, 7). BEM reprend cet appel universel à la sainteté en disant que le baptême ouvre sur la réalité d'une nouvelle vie en ce monde, qu'il fait participer à la communauté de l'Esprit-Saint et qu'il est un signe du Royaume de Dieu et de la vie du monde à venir. «Grâce aux dons de la foi, de l'espérance et de l'amour, le baptême possède une dynamique qui atteint toute la vie, s'étend à toutes les nations et anticipe le jour où toute langue confessera que Jésus Christ est le Seigneur à la gloire de Dieu le Père» (BEM, B 7).

78. L'appel à la sainteté est adressé à tous les fidèles et il a pour tous une dimension eschatologique, car tous sont appelés au Royaume de Dieu. Dans certaines traditions, une manière distincte de vivre la vocation à la sainteté est celle de la vie consacrée (dans la forme monastique ou autre), qui est un signe eschatologique et également une façon de réaliser la vie baptismale à travers une sollicitude particulière à l'égard des autres et de toute la création.

LA FORMATION ÉTHIQUE COMME PARTIE DE LA CROISSANCE CONTINUELLE EN CHRIST

79. De ce qui a déjà été dit, il apparaît clairement que la formation éthique fait partie de la croissance continue dans les mystères de salut du Christ. «Par le baptême les chrétiens sont plongés dans la mort libératrice du Christ, où leurs péchés sont ensevelis, où le 'vieux Adam' est enseveli avec le Christ et où le pouvoir du péché est brisé» (BEM, B3). N'étant plus esclaves du péché, mais libres, les baptisés sont «totalement assimilés à la mort du Christ, ils sont ensevelis avec lui et ressuscitent, ici et maintenant, à une vie nouvelle dans la puissance de la résurrection de Jésus Christ» (*ibid.*).

80. Cette orientation éthique qui provient du baptême devrait devenir «intentionnelle» pour chaque personne baptisée, comme signe de croissance en Christ et signe de formation continue qui façonne et modèle notre style de vie sur celui du Christ. Cet engagement éthique est un impératif qui, avec l'impératif missionnaire, doit être cultivé et traduit en termes pratiques. En conséquence, les Églises doivent assumer la responsabilité de la formation/éducation des fidèles. Le Groupe mixte de travail lui-même, dans le document d'étude concernant les «Orientations pour le dialogue œcuménique sur les questions morales», rappelle aux Églises la tâche importante de s'efforcer «d'être fidèles à Dieu en Christ, de se laisser guider par le Saint-Esprit et d'être un milieu moral qui aide tous les membres dans la formation d'une conscience et d'une pratique chrétiennes». Il affirme «la responsabilité de chaque Église d'offrir une orientation morale à ses membres et à la société en général». (GMT, 7e Rapport, Genève, p. 54).

81. Par conséquent, les chrétiens baptisés ont l'important devoir de faire de leur vie en commun, selon les paroles du Pape Jean-Paul II, «la maison et l'école de la communion», un cadre dans lequel les aspects éthiques et moraux font partie de l'édification de la *koinonia*:

«Une spiritualité de la communion, c'est enfin savoir 'donner une place' à son frère, en portant 'les fardeaux les uns des autres' (Ga 6,2) et en repoussant les tentations égoïstes qui continuellement nous tendent des pièges et qui provoquent compétition, carriérisme, défiance, jalousies. Ne nous faisons pas d'illusions: sans ce cheminement

spirituel, les moyens extérieurs de la communion serviraient à bien peu de chose. Ils deviendraient des façades sans âme, des masques de communion bien plus que ses expressions et ses chemins de croissance» (*Novo millennio ineunte*, 2001, 43).

IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

82. Ce qui a été dit dans cette section suggère plusieurs implications ecclésiologiques. Il existe un accord œcuménique de principe selon lequel l'unité à laquelle les chrétiens sont appelés comporte «une mission commune de rendre témoignage à l'Évangile de la grâce divine devant tous les peuples et d'être au service de toute la création» (COE, Déclaration de Canberra sur l'unité, 1991, n° 2, 1). Sur la base d'un baptême commun, les chrétiens séparés peuvent dès à présent s'engager dans une certaine activité de témoignage commun à l'Évangile, mais en mesure encore limitée parce que leur communion dans la foi n'est pas encore complète (cf. n° 68). *Une implication ecclésiologique du baptême commun est l'exigence, pour les chrétiens séparés, de travailler en vue d'une compréhension commune de la mission de l'Église, et de résoudre continuellement les divergences dans la compréhension de la foi et de la morale, qui les empêchent de rendre ensemble pleinement témoignage à l'Évangile.*

83. Il y a accord également, en général, pour reconnaître que l'unité à laquelle sont appelés les chrétiens séparés n'est pas l'uniformité, mais une *koinonia* caractérisée par une unité dans la diversité ancrée dans une profonde spiritualité (cf. Déclaration de Canberra, 2.2). Par conséquent, la reconnaissance commune du fait que le baptême suppose une croissance continue en Christ, qui dure toute la vie, ainsi qu'un appel à la sainteté (cf. 77ss), suggère l'implication ecclésiologique suivante: dans leur quête de la pleine communion, les chrétiens devraient évaluer ensemble la situation et trouver la manière de partager, pour le bien de tous, les dons authentiques présents dans chaque tradition, qui encouragent la sainteté et la vie en Christ, et contribuent à la mission de l'Église de rendre témoignage à la vérité et à la lumière de l'Évangile dans le monde. À la différence de l'isolement mutuel vécu par les chrétiens séparés, un échange de dons est un moyen de réaliser la *koinonia* et de promouvoir ainsi le témoignage commun.

84. Croissance en Christ veut dire croissance en sainteté, qui implique de se détourner du péché et de vivre la nouvelle vie de l'Esprit. Le fait que le baptême, en tant qu'entrée dans l'Église, met une personne sur ce chemin, ou affermit celui ou celle qui a peut-être entrepris un tel changement de vie avant le baptême, attire l'attention sur *l'implication ecclésiologique* qui suit. *La communauté chrétienne est une communauté morale de disciples, composée de membres qui s'efforcent, par la puissance de la grâce de Dieu, de vivre en sainteté selon le modèle de Jésus lui-même, qui les a appelés à être saints comme est saint leur Père qui est dans les cieux et qui a envoyé l'Esprit-Saint pour achever cet itinéraire. Chaque communauté chrétienne devrait être une école de prière, de formation morale et de croissance personnelle.*

5. Reconnaissance mutuelle du baptême

85. C'est dans cette perspective que nous examinerons à présent l'importance d'une recherche continue de la reconnaissance mutuelle du baptême comme élément primordial en vue de promouvoir des liens d'unité entre chrétiens séparés. «Il y a un

seul Corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême; un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous, et demeure en tous» (Ep 4,4-6).

86. Confessant ce qui est dit dans les Écritures, les chrétiens en dialogue ont réaffirmé que «nous sommes un seul peuple et nous sommes appelés à confesser et à servir un seul Seigneur, en chaque lieu et dans le monde entier. L'union avec le Christ que nous partageons par le baptême a des implications importantes pour l'unité chrétienne ... C'est pourquoi notre unique baptême en Christ constitue un appel aux Églises, pour qu'elles surmontent leurs divisions et manifestent visiblement leur communion » (BEM, B, 6).

87. En outre, les chrétiens qui participent au mouvement œcuménique ont entrepris un long et exigeant processus de réflexion et d'action communes afin de manifester la communion qu'ils ont redécouverte et reconnue au cours de décennies de dialogue œcuménique. Au cours d'un service qui s'est tenu pendant la 5e Conférence mondiale de Foi et Constitution, les délégués «ont affirmé et célébré ensemble la croissante reconnaissance mutuelle de leurs baptêmes respectifs comme l'unique baptême en Christ». «En fait, cette affirmation est devenue fondamentale pour la participation des Églises au mouvement œcuménique» (cité dans *Devenir chrétien*, Document 184 de Foi et Constitution, 1999, § 68, p. 95).

88. La reconnaissance mutuelle du baptême est en elle-même un acte de reconnaissance de la *koinonia*. Elle devient un moyen par lequel des communautés séparées expriment le degré de communion réelle, bien qu'incomplète, déjà réalisé. Il existe des niveaux ou degrés de reconnaissance mutuelle qui reflètent la mesure dans laquelle les chrétiens séparés partagent la foi et la vie apostoliques. Il existe en outre des opinions différentes concernant la partie de la foi apostolique qu'il est nécessaire de partager avant une reconnaissance mutuelle, et même, en ce qui concerne le baptême, ce qui constitue la plénitude de la foi apostolique qui s'y rapporte. Par exemple, on est en général d'accord pour dire que la foi apostolique est présente lorsque le baptême est administré avec l'eau adéquate au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais certains voudraient ajouter que pour exprimer pleinement et fidèlement la foi apostolique, le ministre qui officie doit être un prêtre ordonné. Pour d'autres, alors que le ministre du baptême doit normalement être un prêtre ou un diacre ordonné, en cas d'urgence, un ministre «extraordinaire» peut administrer un baptême valide. Les avis sur ces questions reflètent des positions ecclésiologiques différentes et peuvent déterminer, pour certains, la possibilité ou non d'une reconnaissance mutuelle du baptême.

NÉCESSITÉ DE DÉFINIR LES TERMES

89. Alors que les conditions qui permettent la reconnaissance mutuelle augmentent, d'autres problèmes et questions se posent, qui demandent une réflexion et une clarification ultérieures, comme par exemple la question de la terminologie. Quel est le rapport entre reconnaissance et acceptation, et entre reconnaissance et réception? Une réflexion théologique continue et l'application d'une telle réflexion sont nécessaires et urgentes. En conséquence, le GMT est appelé à examiner et à chercher d'éclaircir ces questions. Le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens a déjà entrepris un tel examen avec le questionnaire envoyé aux Conférences épiscopales, et Foi et Constitution a fait de même avec l'étude sur les rites liturgiques.

RECONNAISSANCE ET APOSTOLICITÉ

90. Comme il est indiqué ci-dessus, parmi les problèmes évoqués concernant la reconnaissance/réception, il y a la question fondamentale de l'apostolicité. En effet, la reconnaissance implique non seulement un aspect synchronique relatif aux relations actuelles entre les confessions, mais également un aspect diachronique touchant au rapport avec le patrimoine apostolique transmis à travers les siècles (cf. la Consultation de Foi et Constitution sur le baptême, Faverges, 9).

91. La reconnaissance de l'apostolicité du rite ou ordo du baptême est un pas vers la pleine reconnaissance de l'apostolicité des Églises dans un sens plus large et plus profond : pleine reconnaissance de la même foi, du même ordre sacramental et de la même mission apostoliques. En conséquence, la pleine reconnaissance de l'apostolicité implique plus que la reconnaissance du baptême. Comme l'a déclaré la Conférence mondiale de Foi et Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle :

«L'Église s'efforce d'être une communauté en étant fidèle comme des disciples du Christ, en vivant dans la continuité de la communauté apostolique établie par un baptême inséparable de la foi et de la *metanoia*, appelés à une vie commune en Christ, manifestée et soutenue par la Cène du Seigneur, sous la conduite d'un ministère à la fois personnel et communautaire, et dont la mission est de proclamer l'Évangile par la parole et par le témoignage » (Rapport de Santiago, p. 231).

Et comme l'indique le *Décret sur l'œcuménisme* :

«Le baptême est donc le lien sacramental d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui. Cependant, le baptême, en soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend intégralement à l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. Il est donc destiné à la parfaite profession de foi, à la parfaite intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue et enfin, à la parfaite insertion dans la communion eucharistique» (*UR*, 22).

Les personnes initiées par le baptême poursuivent un processus continu pour se conformer au Christ, tant dans les dynamiques de leur vie individuelle que dans celles de la vie ecclésiale.

92. Au stade actuel du mouvement œcuménique, les Églises séparées abordent divers problèmes à partir de perspectives ecclésiologiques différentes qui reflètent les questions théologiques non résolues entre elles, bien qu'il y ait une reconnaissance commune du baptême. Un exemple à ce sujet concerne le rapport entre baptême et Eucharistie. Au sujet de ce que requiert la participation à l'Eucharistie, les positions sont différentes.

93. Les Églises issues de la Réforme affirment que l'Eucharistie est un moment de pleine communion, qui exprime la *koinonia* et la met en valeur. C'est la base spirituelle sur laquelle les Églises vivent leur *koinonia* baptismale et expriment plus pleinement leur confession, culte, témoignage et service communs. En outre, les Églises de la Réforme mettent surtout l'accent sur le fait que c'est Jésus Christ qui invite ses disciples à partager le repas. Par conséquent, c'est l'hospitalité du Seigneur qu'elles offrent et c'est à Sa table qu'elles accueillent tous ceux qui aiment Jésus Christ, qui ont reçu le baptême en signe d'appartenance à son corps et qui ont une compréhension suffisante de la signification de l'Eucharistie et de ses implications.

Dans de nombreuses Églises réformées, la pleine communion qui s'exprime dans l'Eucharistie est déjà vécue dans tous les domaines de leur foi et de leur vie, comme il

ressort de nombreux accords de « pleine communion » ou de « pleine reconnaissance mutuelle » (p. ex. Leuvenberg et Porvoo).

Dans d'autres cas la pleine communion manifestée dans l'Eucharistie n'est pas encore, ou n'est qu'incomplètement vécue dans tous les domaines de leur foi et de leur vie. Bon nombre de ces Églises ont conclu des accords qui affirment et célèbrent le droit qu'ont leurs membres, lorsqu'ils participent au culte dans une autre de ces Églises, de recevoir l'hospitalité du Seigneur à Sa table (p.ex. la Consultation sur l'Union d'Églises [à présent *Uniting Churches in Christ*] aux États-Unis). Ces accords formels sur une base théologique, permettent à ces Églises de manifester la communion baptismale et eucharistique qu'elles partagent déjà en Christ, tout en s'efforçant de l'étendre à tous les domaines de leur foi et de leur vie.

94. La position de l'Église catholique concernant la participation à l'Eucharistie tient compte du rapport étroit entre le Christ et l'Église, et du rôle fondateur de l'Eucharistie dans l'Église. Le Concile Vatican II mentionne spécialement l'Eucharistie en décrivant la liturgie comme « le sommet auquel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu » (*Sacrosanctum Concilium*, 10). Selon le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* (1993, n° 129), le sacrement « est une action du Christ et de l'Église par l'Esprit » et sa célébration dans une communauté concrète est un signe de la réalité de son unité dans la foi, le culte et la vie communautaire. Les sacrements étant des sources d'unité de la communauté chrétienne et de vie spirituelle, et des moyens de les développer, la communion Eucharistie est donc « inséparablement liée à la pleine communion ecclésiale et à son expression visible » (*ibid.*).

En même temps, l'Église catholique enseigne que par le baptême les membres d'autres Églises et Communautés ecclésiales se trouvent dans une réelle communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Le baptême est un lien sacramentel d'unité entre tous ceux qui ont été régénérés par lui et « il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ ». L'Eucharistie est, pour les baptisés, une nourriture spirituelle qui les rend capables de vivre la vie du Christ, d'être plus profondément incorporés à Lui et de participer plus intensément au mystère du Christ (cf. *ibid.*).

À la lumière de ces deux principes de base, qui doivent toujours être considérés ensemble, le *Directoire* déclare que « l'Église catholique de façon générale donne accès à la communion eucharistique... uniquement à ceux qui sont dans son unité de foi, de culte et de vie ecclésiale » (*ibid.*). Pour les mêmes raisons, « elle reconnaît aussi que, dans certaines circonstances, de façon exceptionnelle et à certaines conditions, l'admission à ces sacrements peut être autorisée ou même recommandée à des chrétiens d'autres Églises et Communautés ecclésiales » (*ibid.*). Selon le *Directoire*, il s'agit de « situations de grave et pressante nécessité » habituellement déterminées par les normes générales établies par l'Évêque (n° 130). Une des conditions mentionnées ci-dessus est que la personne qui demande ce sacrement « manifeste la foi catholique en ce sacrement et qu'elle soit dûment disposée » (n° 131).

Dans ce sens, la reconnaissance mutuelle du baptême n'est donc pas suffisante par elle-même pour la communion eucharistique, celle-ci étant liée à la pleine communion ecclésiale dans la foi et la vie, dont elle est l'expression visible.

95. L'Église orthodoxe met elle aussi très fortement l'accent sur le partage eucharistique comme le signe visible *final* de la pleine communion. Ce partage implique en

particulier la confession d'une *unique* foi apostolique qui, bien que pouvant être exprimée en *termes* différents, doit nécessairement être la même. Un des empêchements est précisément la nécessité de vérifier cette identité de confession de la même foi. Le partage eucharistique étant l'expression de la pleine communion, les orthodoxes ne pratiquent pas l'« hospitalité eucharistique » (sauf dans des cas très particuliers, lorsque le ministre chargé de l'Eucharistie, évêque ou prêtre, estime qu'il est nécessaire, du point de vue pastoral, de faire une exception; c'est là un exemple d'*oikonomia*). En ce qui concerne la reconnaissance/réception du baptême, il ne faut pas oublier que dans la perspective orthodoxe, baptême, onction/confirmation et Eucharistie sont *un seul et même* sacrement d'initiation.

96. Compte tenu de ces différentes conceptions du rapport entre baptême et participation eucharistique, il est néanmoins important que les chrétiens séparés manifestent concrètement et de manière appropriée leurs liens communs dans le baptême, afin que ce rapport soit plus qu'une simple question de politesse. Dans les récentes décennies, un important développement a été le nombre croissant d'échanges d'invitations à participer de manière spécifique, bien que limitée, à de grands événements des Églises respectives. Par exemple, l'Église catholique a invité des partenaires œcuméniques à participer comme délégués fraternels aux assemblées du Synode des évêques à Rome. Ils ont été invités à prendre la parole dans les séances plénières et à participer à des groupes de discussion restreints, bien que sans droit de vote. Il est également devenu normal pour d'autres Communions chrétiennes mondiales d'inviter des partenaires œcuméniques à leurs assemblées. Ainsi, sur la base de nos liens dans le baptême, nous avons commencé, bien qu'encore divisés, à entrer de nouveau dans la vie ecclésiale les uns des autres. Pour approfondir nos rapports, ne pourrions-nous pas créer plus d'occasions de ce genre? On peut surtout trouver de nombreuses opportunités de prier les uns pour les autres et de prier les uns avec les autres. L'annuelle Semaine de prière pour l'unité des chrétiens est devenue une occasion de prière œcuménique virtuellement structurée dans les programmes de toutes les communautés chrétiennes, et les possibilités qu'elle offre ne devraient pas se perdre. La Semaine nous rappelle que la prière pour l'unité est la plus importante activité œcuménique. Elle nous rappelle aussi que notre itinéraire œcuménique doit continuellement être soutenu par la prière tout au long de l'année, et que nos efforts œcuméniques pour prier ensemble sont un moyen remarquable de rendre grâce à Dieu et d'implorer son pardon pour nos divisions.

97. Il ressort clairement de ce qui vient d'être dit que même lorsqu'il y a reconnaissance mutuelle du baptême, les Églises séparées ont des convictions différentes concernant la relation de cette reconnaissance avec d'autres aspects de la vie chrétienne. Alors qu'il existe différentes ecclésiologies, il y a aussi, au cœur du dialogue œcuménique, la conscience que chaque communauté chrétienne possède dans sa vie, sa doctrine et sa pratique, des dons à découvrir et à partager avec d'autres. Par conséquent, dans le mouvement œcuménique, les Églises sont constamment appelées à une nouvelle interprétation de leur vie, de leur doctrine et de leur pratique, en se laissant guider par cet échange de dons « au plan du culte, de l'éducation, de l'éthique et de la spiritualité » (BEM, Introduction).

IMPLICATIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

98. Selon la Déclaration de Canberra sur l'unité, «le but de la quête de la pleine communion est atteint lorsque toutes les Églises peuvent reconnaître les unes dans les autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude» (n° 2, 1). Comme on l'a vu plus haut, la reconnaissance mutuelle du baptême implique la reconnaissance de l'apostolicité des baptêmes respectifs, mais elle n'est elle-même qu'un pas vers la pleine reconnaissance de l'apostolicité de l'Église en question. *En conséquence, une implication ecclésiologique des efforts faits par les Églises séparées pour formuler et exprimer la reconnaissance mutuelle du baptême, est que son accomplissement fournit une base (ou une base de plus) substantielle pour chercher ultérieurement à reconnaître l'apostolicité dans chacune d'elles et oblige celles-ci à exprimer ensemble une conception commune de l'héritage apostolique et de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, dans sa plénitude.*

6. Implications œcuméniques

99. La convergence croissante sur le baptême et la conviction qu'à travers un baptême valide les chrétiens sont en communion réelle bien qu'imparfaite, ont plusieurs implications œcuméniques qui suggèrent ce qui peut être fait à présent pour approfondir les relations œcuméniques. En voici quelques-uns :

100. (1) Des années de dialogue nous ont conduits à l'actuelle reconnaissance d'une importante convergence sur le baptême. Les Églises ont le devoir de promouvoir continuellement la connaissance de cette réalisation parmi leurs membres et du fait que cette convergence est une raison majeure pour laquelle les chrétiens peuvent reconnaître aujourd'hui que, tout en étant encore séparés, ils sont en communion réelle bien qu'imparfaite.

101. (2) Comme il est dit plus haut (chapitre 2, n° 55), une affirmation clé de BEM déclare que «le baptême est un acte qui ne peut être répété. Il faut éviter toute pratique qui pourrait être interprétée comme un 're-baptême'». Il est par conséquent souhaitable que les Églises s'efforcent d'affirmer ensemble qu'il n'est pas permis, et qu'il est même inutile, d'administrer le baptême pour marquer une nouvelle consécration au Christ, un retour à l'Église après une rupture de la communion, ou pour recevoir des charismes ou des dons spirituels particuliers. En même temps, la réaffirmation et le souvenir de son propre baptême à travers des actes qui peuvent inclure des éléments ou des 'échos' du rite baptismal lui-même, sont un juste aspect de la spiritualité et du culte chrétiens (comme, par exemple, lorsqu'au cours d'une liturgie baptismale, on demande aux personnes présentes de rappeler et d'affirmer explicitement leur propre confession baptismale).

102. (3) Le baptême a fait partie de la mission et de la constitution de l'Église depuis les premiers temps, avant même l'établissement du canon de l'Écriture. Le rappel de ce fait nous aide à prendre de nouveau conscience de l'importance fondamentale du baptême dans la vie de l'Église. La croissante convergence œcuménique sur le baptême a été une des principales réalisations du mouvement œcuménique moderne et un facteur essentiel de la promotion de nouvelles relations entre les chrétiens séparés. Pour ces raisons, la signification du baptême pour l'avancement de la réconciliation œcuménique, devrait être rendue plus visible dans la continuité du mouvement œcuménique, en tant

qu'important facteur commun sur lequel s'appuyer. Il est donc recommandé qu'en créant des instruments ou des structures œcuméniques destinés à promouvoir l'unité entre les Églises participantes, tels que Conseils d'Églises ou autres organismes analogues, une référence au baptême soit incluse dans leur base théologique. Dans le cas de structures œcuméniques existantes, dont la base théologique ne contient pas de référence au baptême, on pourrait envisager d'introduire une telle référence à l'occasion de la révision des statuts ou des règlements de ces structures (cf. chapitre 1).

103. (4) Pour que la croissante convergence sur le baptême ait des répercussions sur la vie de l'Église locale, il est recommandé que le dialogue concernant la signification et la célébration valide du baptême ait lieu entre les autorités de l'Église catholique au niveau diocésain ou des Conférences épiscopales, et les autorités correspondantes des Églises membres du CEE d'une même région. On pourrait ainsi aboutir à des déclarations communes exprimant la reconnaissance mutuelle du baptême et les procédures à suivre pour l'examen des cas où des doutes pourraient surgir sur la validité de tel ou tel baptême (cf. *Directoire* 1993, § 94). On pourrait envisager l'opportunité d'élaborer des certificats de baptême communs qui seraient utilisés par les Églises d'une même région (cf. ch. 1).

104. (5) Tous les chrétiens qui ont reçu l'unique baptême dans l'unique corps du Christ ont également reçu de Dieu un appel radical à la communion avec tous les baptisés. La convergence œcuménique croissante sur le baptême, avec ses vues sur notre modèle commun d'initiation baptismale, et malgré la réelle diversité des pratiques, nous offre de nouvelles occasions d'agir en réponse à cet appel et, d'une certaine manière, de rendre témoignage ensemble. Partant de la conviction que l'Esprit-Saint nous conduit vers la *koinonia* visible, les Églises devraient rechercher les occasions d'exprimer et d'approfondir le degré d'union en un baptême commun par des signes concrets d'unité, tels que : l'envoi et l'accueil de représentants pour assister ou prendre part aux cérémonies baptismales respectives, la prière régulièrement récitée dans toutes les églises pour les candidats au baptême et pour les nouveaux baptisés, le partage de certains aspects du catéchuménat (préparation au baptême) ou de la catéchèse (instruction des nouveaux baptisés), la reprise des principales fêtes chrétiennes, telles que Pâques, Pentecôte, Épiphanie, comme moments communs pour la célébration du baptême dans nos églises.

105. (6) Les chrétiens d'une même confession vivent souvent avec les amers souvenirs liés à d'autres chrétiens, résultant de conflits qui remontent à plusieurs siècles et qui ont causé des divisions toujours persistantes. Ces souvenirs sont parmi les principales raisons qui rendent difficiles une pleine réconciliation entre chrétiens séparés. Étant donné que les liens qui les unissent les uns aux autres dans le baptême devraient leur donner «une conscience plus profonde de la nécessité d'apaiser et de réconcilier les mémoires» (voir ch. 4, n° 73), ce devrait être pour les communions chrétiennes séparées une impulsion à faire les pas nécessaires vers un apaisement des mémoires comme un des aspects d'une réconciliation ultérieure.

106. (7) Un progrès essentiel, en œcuménisme, est le renouvellement accompli dans chaque Église (cf. *Unitatis redintegratio*, 6). Le dialogue œcuménique sur le baptême implique que l'attention se porte sur le renouvellement intérieur également (cf. BEM, Préface, question 3). La convergence œcuménique croissante sur le baptême devrait être une autre raison pour que dans chaque Église, des activités pastorales concernant particulièrement le baptême se concentrent continuellement sur des questions essentielles de la foi. Par exemple, dans les communautés où les parrains ont un

rôle dans le baptême, les critères pour le choix de ceux-ci devraient porter en premier lieu sur la qualité de leur foi et non seulement sur des considérations sociales ou familiales. Non seulement le baptisé en bénéficierait, mais ce serait également la reconnaissance du rapport étroit entre baptême et foi, qui est un des éléments fondamentaux de la convergence œcuménique qui émerge (cf. ch. 2).

107. (8) Tous les chrétiens devraient prêter attention à la révolution d'une ampleur sans précédent actuellement en cours dans le domaine des communications. Les médias peuvent avoir des effets considérables et durables sur l'évolution de la culture, y compris sur la façon dont les questions religieuses sont exposées au public. Les chrétiens ont une occasion œcuménique de collaborer, dans la mesure du possible et pour le bien de l'Évangile, pour que la vie et les valeurs chrétiennes soient correctement présentées dans les médias. La convergence croissante sur le baptême est une raison pour les chrétiens de coopérer en fournissant aux médias des informations concernant le baptême, qui soient concentrées sur les dimensions religieuses de ce sacrement/ordonnance. Ces efforts peuvent permettre d'éviter que se crée une coupure entre la profonde signification spirituelle du baptême d'une part, telle que l'entendent les chrétiens, et d'autre part l'image que les médias en donnent en le montrant uniquement comme un événement social ou en ne mettant l'accent que sur certains aspects culturels liés au baptême. Cette collaboration serait une manière de rendre un témoignage commun à l'Évangile.

108. (9) La croissante convergence œcuménique sur le baptême invite en outre à la réflexion sur d'autres défis culturels contemporains qui pourraient avoir des effets négatifs sur les relations œcuméniques, si les Églises ne les affrontent pas ensemble. L'un d'eux est celui de l'inculturation. Certaines cultures ont une façon d'exprimer les réalités qui s'inspire plutôt de la poésie ou de la doxologie, d'autres se servent principalement de formes d'expression rationnelles. Dans les deux cas, les aspects d'une culture particulière doivent faire partie du rite baptismal de façon à mettre en valeur, plutôt que restreindre, la signification et le symbolisme normatifs du baptême en tant que régénération en Christ.

109. (10) Grâce au mouvement œcuménique, les chrétiens séparés ont constaté l'existence d'un degré significatif de *koinonia*. À la lumière de cette constatation, nous demandons aux Églises de ne pas permettre que se développent des pratiques qui menacent leur unité actuelle en ce qui concerne l'ordo, la théologie et l'administration du baptême (cf. implication 4, § 103 ci-dessus). Un exemple est le remplacement de la formule baptismale trinitaire traditionnelle (Père, Fils, Saint-Esprit) par une formule alternative. Un autre exemple est l'admission de personnes à l'Eucharistie avant le baptême (cf. ch. 1 et 2).

110. (11) Les Églises qui partagent cette croissante convergence œcuménique sont invitées à dialoguer avec celles qui sont engagées dans l'activité œcuménique mais qui conçoivent et pratiquent le baptême de manière différente, ou ne le pratiquent pas du tout. Ce sont (a) les Églises qui baptisent «au Nom de Jésus», au lieu d'utiliser la formule trinitaire traditionnelle, mais avec de l'eau; (b) les Églises qui baptisent avec la formule trinitaire traditionnelle, mais sans l'eau; et (c) les Églises où l'entrée dans la communauté chrétienne a lieu sans aucun rite baptismal. Ce dialogue peut très bien porter sur ce que l'on entend par Esprit-Saint et son rôle en amenant les personnes à la foi et à l'Église, et dans la croissance du croyant en Christ durant toute sa vie.

Conclusion

111. Le baptême est incorporation dans la vie, la mort et la résurrection du Christ, et par conséquent il est fondamental pour la vie chrétienne. Qu'il soit au centre de la mission chrétienne, c'est ce qui résulte de toute évidence des instructions données par notre Seigneur à ses disciples: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit...» (Mt 28,19). Au cours de cette étude sur le baptême, nous avons pris plus profondément conscience de la grandeur du don qu'est le baptême.

112. C'est donc avec gratitude à Dieu que nous comptons la croissante convergence œcuménique sur le baptême parmi les principales réalisations du mouvement œcuménique moderne. Le degré de compréhension commune du baptême atteint jusqu'à présent a déjà contribué à promouvoir de nouvelles relations significatives entre les Églises chrétiennes. Les *implications œcuméniques* énumérées ci-dessus et dans la section 6 de ce document d'étude, veulent proposer des moyens permettant de consolider les convergences réalisées sur le baptême et de les recevoir dans la vie des Églises, de manière à construire sur de solides fondations d'ultérieures initiatives en vue de l'unité. Les *implications ecclésiologiques* mentionnées dans chacune des autres sections indiquent que les convergences sur le baptême concernent d'autres questions, auxquelles il faudra accorder de l'attention dans la poursuite du dialogue, si l'on veut progresser vers l'unité visible.

113. Nous espérons que ce document d'étude, en illustrant la portée de l'accord sur le baptême enregistré jusqu'à présent, permettra aux chrétiens de répondre ensemble, dans la mesure actuellement possible, au mandat du Seigneur: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples...», et d'inviter ceux qui n'ont pas encore entendu l'Évangile, de vivre en Christ par le baptême.

NOTE CONCERNANT LA PROCÉDURE

Le matériel soumis à l'examen du GMT en janvier 2000 comprenait un résumé des implications du baptême glanées dans les nombreuses réponses au BEM (John Radano), et une vue d'ensemble de l'actuel travail de Foi et Constitution sur le baptême (Alan Falconer). Tous deux avaient été invités à coordonner le projet. Après que l'assemblée plénière du GMT en mai 2000 eut développé cinq points principaux, qui sont devenus le point central de la discussion pour l'étude, des réunions de rédaction du texte ont eu lieu en 2001 et 2002 (Genève), en février 2003 (Rome) et septembre 2003 (Genève). Le texte a été présenté en cours de rédaction et examiné chaque année durant les réunions annuelles du GMT. Les participants aux séances de rédaction étaient: Eugene Brand (2001, 2002), Thomas Best (2001, 2002, septembre 2003), Gosbert Byamungu (2001), Alan Falconer (2001, 2002, septembre 2003), Mark Heim (2001, 2002, février 2003), Nicholas Lossky (février 2003), Thomas Pott, osb (2002, février 2003), John Radano (2001, 2002, février et septembre 2003), Teresa Francesca Rossi (2002, février 2003), Liam Walsh, op (2002, février 2003). La rédaction a également eu lieu par correspondance de février à septembre 2003, par Heim, Lossky, Radano, Rossi, Walsh. Teresa Rossi a en plus effectué des recherches dans le cadre du projet, sur les présentations du baptême par les médias, tandis que William Henn a suggéré des améliorations à certains

aspects d'un projet de texte déjà avancé. David Hamid a revu la version avancée du texte quant à la clarté et la cohésion rédactionnelles. Le document d'étude a été approuvé par la réunion plénière du GMT à Crète en mai 2004.

NOTES

¹ Dans un rapport de dialogue, on lit que «les pentecôtistes pensent que l'unité entre les chrétiens n'est pas basée sur un commun baptême d'eau; la raison principale en est qu'ils croient que le Nouveau Testament ne la fonde pas sur le baptême. En revanche, le fondement de l'unité est une foi commune et une expérience commune de Jésus Christ comme Seigneur et Sauveur par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint» (*Vue d'ensemble sur la koinonia*, Rapport de la troisième phase du dialogue international pentecôtiste/catholique, 1990, § 55). En ce qui concerne les évangéliques, voir par exemple le *Dialogue évangélique/catholique sur la mission 1977-1984. Growth in Agreement II*, p. 422.

² La plus récente description œcuménique de l'unité recherchée est la «Déclaration de Canberra»: *L'unité de l'Église comme koinonia: Don et vocation*, approuvée par l'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises à Canberra (Australie) en 1991. Cette déclaration sera mentionnée en plusieurs autres occasions.

Nature et objet du dialogue œcuménique

Une étude du GMT

Introduction

LE DIALOGUE : UN DON AUX ÉGLISES

1. Depuis l'établissement de l'actuel mouvement œcuménique au XXe siècle, une « culture de dialogue » est apparue. Les présupposés philosophiques, culturels et théologiques d'une telle culture ont été élaborés au cours de la première moitié du siècle. Cette culture a fait naître de nouvelles relations entre les communautés et les sociétés. Toutefois, une contre-culture s'est également manifestée, alimentée par le fondamentalisme, par de nouvelles expériences de vulnérabilité, de nouvelles réalités politiques, telles que la fin de la guerre froide et l'établissement de relations entre des peuples dont les visions et les buts sont très différents, et par les effets de la globalisation qui a suscité une conscience accrue des identités ethniques et nationales. Cela s'est ultérieurement révélé dans la déstabilisation de plusieurs institutions et systèmes de valeurs et dans la mise en question de l'autorité. Le dialogue est devenu une condition *sine qua non* pour les nations, les Églises et les cultures. Pour les Églises chrétiennes, le dialogue est un impératif découlant de l'Évangile, qui présente ainsi un contre-défi à ceux qui voudraient adopter des positions exclusivistes.

2. Ce document dresse un tableau des effets de la culture de dialogue sur les Églises et propose une réflexion théologique sur la nature du dialogue ; il suggère en outre une spiritualité qui peut guider les chrétiens et leurs communautés dans leur approche réciproque. C'est une tentative, basée sur l'expérience vécue depuis 1967, d'encourager les Églises à poursuivre leur dialogue œcuménique avec détermination et persévérance.

3. Le Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises a été constitué en 1965. Son travail a commencé par une réflexion sur la nature du dialogue. En 1967, un rapport intitulé « Dialogue œcuménique » a été publié et a servi depuis d'utile document de référence. L'expérience des dialogues multilatéraux de Foi et Constitution à partir de 1927 et des négociations pour une union d'Églises, comme celles qui ont eu lieu en Inde du Sud, ont fourni des idées au Groupe mixte de travail lorsqu'il a commencé son activité.

L'année 1967 n'a pas été le début des dialogues œcuméniques, mais la participation active de l'Église catholique après le Concile Vatican II a apporté une nouvelle énergie et de nouveaux objectifs à ces dialogues. Ils sont rapidement devenus un instrument clé pour le progrès de l'œcuménisme.

4. Près de 40 années ont passé. Le Groupe mixte de travail présente ce nouveau document d'étude, «Nature et objectifs du dialogue œcuménique». Des dialogues structurés ont eu lieu au niveau local, national et international, auxquels ont pris part toutes les principales Églises et Communions confessionnelles. Des résultats substantiels ont été obtenus et les organismes participants ont précisé leurs positions; un consensus sur des points essentiels a été réalisé concernant les divisions, tandis que les obstacles à l'unité qui demeurent ont été identifiés.

Entre temps, le contexte du dialogue a changé; la réflexion sur le dialogue a continué et l'urgence de la quête d'une unité visible à travers un dialogue sincère et ininterrompu à la recherche de la vérité dans la charité, s'est accentuée.

5. Depuis 1967, les relations entre différentes Églises, Communions chrétiennes mondiales et familles chrétiennes se sont accrues et développées grâce aux dialogues. La compréhension réciproque entre les Églises a été encouragée et le dialogue a permis d'éliminer des stéréotypes, d'abattre des barrières historiques et de promouvoir des relations nouvelles et plus positives. En voici quelques exemples :

- la Déclaration commune de 1965 du Pape Paul VI et du Patriarche œcuménique Athénagoras 1er, qui a éliminé de la mémoire et de l'Église les condamnations d'excommunication réciproques prononcées en 1054;
- l'accord christologique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'Orient (1994);
- la *Déclaration commune concernant la doctrine de la justification* souscrite en 1999 par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique, qui affirme que les condamnations des positions respectives sur la justification, prononcées pendant la période de la Réforme par les Confessions luthériennes et par le Concile de Trente, ne s'appliquent plus aujourd'hui, dans la mesure où elles empêchent la compréhension de la doctrine contenue dans la Déclaration commune.

Il s'agit d'étapes significatives sur le chemin de la reconnaissance mutuelle, de la communion et de l'unité visible de l'Église.

6. Les résultats des dialogues internationaux ont favorisé plusieurs nouvelles relations entre les Églises. La Déclaration de Foi et Constitution, *Baptême, Eucharistie, Ministère* (1982) [BEM] et certains dialogues bilatéraux ont concouru à jeter les bases des accords de Meissen, Porvoo, et 'Appelés à une mission commune' entre anglicans et luthériens dans diverses régions du monde. L'accord bilatéral entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales a facilité la réconciliation entre ces familles ecclésiales. Le dialogue théologique de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) a conduit à la création d'une nouvelle Commission en vue de promouvoir la croissance de la communion entre les Églises, à travers la réception des accords et le développement de stratégies permettant de renforcer les relations fraternelles (IARCCUM – Commission internationale anglicane-catholique romaine pour l'unité et la mission).

7. Les dialogues ont en outre servi à stimuler un changement d'attitude chez les communautés qui vivent en situation de tensions.

8. Les perspectives émanant des dialogues ont amené plusieurs Églises à une rénovation et à un changement dans leur vie, leur doctrine et leurs modèles de culte. Par exemple, BEM a encouragé de plus fréquentes célébrations du sacrement de la Cène du Seigneur dans diverses communautés et a même entraîné une révision de leur liturgie.

9. Il est clair que depuis 1967 une culture de dialogue s'est révélée dans certaines Églises, qui influence chaque aspect de la vie chrétienne. Cela est évident dans des projets de collaboration où des membres de différentes communautés s'efforcent de répondre aux besoins des personnes marginalisées de notre monde. On le note également dans divers groupes de discussion auxquels participent des membres de communautés différentes. Il s'agit d'une attitude d'ouverture à d'autres communautés et à leurs membres.

10. Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a qualifié cette culture de «dialogue de la conversion», dans laquelle les chrétiens et les communautés demandent ensemble le pardon des péchés contre l'unité et agissent dans l'espace où le Christ, source de l'unité de l'Église, peut opérer efficacement avec toute la puissance de l'Esprit (*Ut unum sint*, 34, 35). Alors que l'attitude de dialogue doit être évidente dans tous les aspects de la vie chrétienne, l'engagement dans les dialogues internationaux et bilatéraux donne lieu à une forme très spécifique de dialogue.

DEUX APPROCHES DU DIALOGUE

11. Depuis 1967, deux approches distinctes de cette forme spécifique de dialogue œcuménique sont évidentes, qui ont chacune un caractère propre et s'occupent chacune d'aspects différents, mais liés entre eux, de la quête de la pleine communion.

12. Les dialogues bilatéraux entre représentants officiels de deux Communions chrétiennes mondiales ou entre deux familles ecclésiales, cherchent à surmonter les difficultés historiques qui existent entre ces communautés. Ils tiennent compte de leur histoire et des textes classiques qui les caractérisent, ainsi que des questions d'actualité, passées et présentes, qui ont entravé leurs rapports et font obstacle à leur mouvement vers la communion. Normalement, ces dialogues définissent ce qui est commun aux deux partenaires, précisent les différences, recherchent des solutions et encouragent la collaboration là où celle-ci est possible.

13. Les dialogues multilatéraux se déroulent dans un contexte plus vaste, avec des représentants officiels d'Églises qui font appel à la sagesse de toutes les traditions chrétiennes pour examiner un problème théologique. Des distinctions ont pu être faites sur des questions qui divisent les chrétiens (p.ex. entre episkopé et épiscopat), et de nouvelles approches des difficultés historiques ont été proposées aux dialogues bilatéraux. On a rappelé aux chrétiens que les dialogues, multilatéraux et bilatéraux, se déroulent dans le contexte de la mission de l'Église et qu'en ce sens ils sont au service de l'unité de l'Église « afin que le monde croie... » (Jn 17,21). Le dialogue multilatéral a souligné en outre que les facteurs non doctrinaux sont importants pour comprendre les divisions doctrinales. Celles-ci sont dues à de multiples raisons – politiques, culturelles, sociales, économiques, raciales ainsi que doctrinales – et ces facteurs doivent également être examinés au cours de processus de réconciliation et d'apaisement des mémoires.

14. Les dialogues, tant multilatéraux que bilatéraux, sont essentiels dans le processus dialogique. Au mieux, il existe entre eux une interaction continue où chacun puise dans les idées de l'autre. Tous les dialogues sont conditionnés par le contexte historique et culturel qui influence les relations entre les différentes communautés.

NOUVEAU CONTEXTE DE DIALOGUE

15. Alors que les Églises ont adopté une culture de dialogue et qu'il est possible d'établir la liste des résultats obtenus dans les conversations œcuméniques formelles qui ont lieu, de nouveaux facteurs ont émergé au cours des trente-six années depuis la publication de «Dialogue œcuménique»; ils sont l'indication du nouveau contexte dans lequel se déroule un tel dialogue.

16. Si, d'un côté, le dialogue a fait naître une sensibilité et un engagement œcuménique croissants entre les traditions ecclésiales, d'un autre côté, une obédience renouée à l'identité confessionnelle s'est également développée, qui pourrait conduire à un confessionnalisme exclusiviste. Les changements dérivant des résultats des dialogues ont souvent rencontré de la réticence. La cause était parfois la difficulté d'obtenir un plus large consensus dans les différentes Églises. Les difficultés de réception ont quelquefois conduit à des divisions à l'intérieur des confessions, car il est de plus en plus clair qu'aucune tradition ecclésiale ou confessionnelle n'est une entité homogène. Dans quelques cas, la réception était rendue plus difficile du fait de divisions surgies dans et entre certaines Églises concernant des questions culturelles et éthiques – qui sont rarement l'objet des dialogues eux-mêmes. Plusieurs Églises estiment que les questions traitées dans les dialogues bilatéraux et multilatéraux sont éloignées de leurs soucis existentiels. Après 30 ans de dialogue théologique, et malgré les importants accords réalisés durant cette période, les questions liées à l'unité entre les Églises n'ont pas toutes été résolues. Le processus de réconciliation a été lent. Pour certains, et pour des raisons différentes, cette situation a mis en question l'utilité d'engager de tels dialogues théologiques.

17. Néanmoins, il est clair partout dans le monde que l'Évangile de réconciliation ne peut être proclamé de manière crédible par des Églises qui ne sont pas elles-mêmes réconciliées entre elles. Des Églises divisées sont un contre-témoignage à l'Évangile.

18. Que peut-on apprendre de l'expérience de dialogue concernant la nature du dialogue œcuménique lui-même? Le nouveau contexte indique qu'un réexamen du dialogue œcuménique est nécessaire, en faisant ressortir les perspectives de «Dialogue œcuménique» de 1967, avec une réflexion sur l'activité de plus de trois décennies de dialogue multilatéral et bilatéral, et une considération des défis qui en sont issus.

Nature et objet du dialogue œcuménique

VERS UNE DESCRIPTION DU DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

19. Le dialogue œcuménique a lieu en réponse à la prière du Seigneur pour ses disciples: «qu'ils soient un afin que le monde croie» (Jn 17,21). C'est essentiellement une conversation, c'est se parler et s'écouter entre partenaires. Chacun parle à partir de son contexte et de sa perspective ecclésiale. Le discours dialogique veut faire connaître ce contexte et cette perspective à l'autre et recevoir la même chose de lui, afin de

pénétrer dans son expérience et, en quelque sorte, voir le monde avec les yeux de l'autre. L'objet du dialogue est de permettre à chacun d'acquérir une profonde connaissance du partenaire. C'est une expérience spirituelle de connaissance de l'autre, d'écoute et d'échange les uns avec les autres dans la charité.

20. Dialoguer c'est marcher avec l'autre; le terme pèlerinage est une métaphore adéquate pour le dialogue. Le dialogue représente une parole – pas la première ni la dernière – dans un parcours en commun, qui marque un moment entre le 'déjà' de nos histoires passées et le 'pas encore' de notre avenir. C'est l'image de la conversation des disciples sur la route d'Emmaüs, retraçant les miracles accomplis par le Seigneur tout au long d'un itinéraire qui culmine par la reconnaissance du Seigneur dans l'acte de rompre le pain à une table commune.

21. Le dialogue est plus qu'un échange d'idées. C'est un «échange mutuel de dons». C'est un processus par lequel nous cherchons ensemble à transcender les divisions en faisant la lumière sur les malentendus du passé par l'étude de l'histoire, ou à contourner les obstacles en découvrant un nouveau langage ou de nouvelles catégories. Et encore: cela implique être réceptif à l'ethos de l'autre, aux aspects de la tradition chrétienne préservés dans le patrimoine de l'autre. Plusieurs traditions ecclésiales ont souvent accordé leur préférence à certains textes et traditions bibliques plutôt qu'à d'autres. Dans le processus du dialogue, nous sommes conviés à les reprendre à notre compte, rendant ainsi témoignage à la richesse de l'Évangile dans son intégrité.

22. Un point essentiel du dialogue est l'exploration en commun de la signification de la foi apostolique. Par ailleurs, les dialogues se déroulent dans le contexte d'une foi vécue par les communautés en des temps et lieux particuliers; ils devraient donc refléter toujours l'expérience contextuelle. Ils ne sont pas simplement centrés sur des systèmes ou des formules de foi, mais sur la manière dont ceux-ci sont vécus par les communautés engagées dans le dialogue. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne les dialogues au niveau national. Si le contexte n'est pas moins essentiel dans le dialogue international, aucun contexte local particulier ne peut être prépondérant dans le dialogue national, et c'est l'autocompréhension totale, souvent complexe, d'une Communion chrétienne mondiale qui est prise en considération.

23. En plus, il existe une autre différence en ce qui concerne le contexte. Elle découle des concepts très différents que l'on trouve dans les Communions chrétiennes mondiales concernant le rapport entre les expressions locales et universelles de l'Église. Ces concepts ont à leur tour des répercussions sur les effets de l'expérience contextuelle à l'intérieur du tout. Ainsi, pour beaucoup, l'autorité finale (et par conséquent une forme d'indépendance à l'un ou l'autre degré) appartient à chaque Église membre d'une Communion mondiale (p.ex. dans le cas d'Églises issues de la Réforme). Dans un autre cas (p.ex. l'Église catholique), les rapports entre les Églises particulières et l'Église universelle sont gouvernés par des liens de communion de nature théologique, canonique et spirituelle. Le concept même d'Église particulière ou locale implique la communion avec toutes les Églises locales et avec l'Église de Rome. Il existe ainsi une influence mutuelle continue entre les expressions particulières et universelles de l'Église. Alors que ces expressions particulières et universelles sont interdépendantes, la priorité est donnée à l'unité du tout.

24. Le dialogue s'occupe des divisions du passé qu'il examine à travers la connaissance spécialisée des faits, en cherchant de formuler ce que les partenaires du dialogue

peuvent dire sur la foi aujourd'hui. Le dialogue s'efforce de discerner ce qu'est aujourd'hui la caractéristique évangélique de la foi, de la vie et du culte du partenaire. Le dialogue a ainsi un caractère descriptif.

FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DU DIALOGUE

25. Le dialogue œcuménique reflète de manière analogique la vie intérieure du Dieu trinité et la révélation de Son amour. Le Père se communique lui-même à travers sa Parole, son Fils qui, à son tour, répond au Père par la puissance de l'Esprit – une communion de vie. En la plénitude du temps, Dieu nous a parlé par son Fils (cf. He 1,1-2); le Verbe de Dieu s'est fait chair et il a habité parmi nous (Jn 1,14).

26. L'échange entre le Père et le Fils dans la puissance de l'Esprit établit l'interdépendance des trois personnes du Dieu trinité. Par son autocommunication à son peuple, Dieu nous invite à recevoir sa parole et à y répondre dans la charité. Ainsi, par la participation à l'action gratuite de Dieu et à l'impératif d'obéissance chrétienne, nous entrons en communion avec Dieu qui est communion – Père, Fils et Saint-Esprit. En imitant ce modèle dialogique de parler et d'écouter, de nous révéler nous-mêmes et de recevoir l'autre, nous abandonnons notre autosuffisance et notre isolement illusoire et nous entrons dans un rapport de communion.

27. La nature même de l'existence humaine souligne également que nous ne vivons ni n'existons les uns sans les autres. «Non seulement nous faisons une rencontre, mais nous sommes la rencontre. L'autre n'est pas la limite du moi; l'autre fait partie de ma propre existence et en est un enrichissement. Ainsi, le dialogue appartient à la réalité de l'existence humaine. L'identité est dialogique» (S. Ém. Cardinal Kasper).

PRÉSUPPOSÉS DU DIALOGUE

28. Le dialogue œcuménique présuppose notre commune incorporation en Christ par la foi et le baptême et par l'action de l'Esprit-Saint; nous reconnaissons dans les uns et les autres des communautés de foi qui recherchent l'unité en Christ (voir la Déclaration du GMT, Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun – 2004). Dans le dialogue œcuménique, nous nous rencontrons non pas comme des étrangers, mais comme des co-habitants de la maison de Dieu, comme des chrétiens qui, grâce à notre communion avec le Dieu trinité, font déjà l'expérience «d'une certaine communion, bien qu'imparfaite» (*Unitatis redintegratio*, 3).

29. Ainsi, le dialogue œcuménique présuppose l'engagement dans la prière. Il suit un modèle cruciforme, à l'intersection entre notre rapport 'vertical' avec Dieu et notre communion 'horizontale' les uns avec les autres. En cela, nous imitons également le don de soi et la vulnérabilité du Christ. Nous nous écartons de notre égocentrisme et de nos intérêts personnels pour nous tourner vers l'expérience des autres, acceptant d'être vulnérables en leur permettant de nous connaître et en découvrant leur modèle chrétien de vie, de témoignage et de culte à travers leurs yeux. Dans cet échange réciproque, il nous est possible de faire l'expérience d'une fusion d'horizons, qui nous rend capables de mettre fin à nos divisions, de renforcer notre témoignage commun et de nous engager dans notre commune mission de promotion du règne de Dieu.

L'OBJET DU DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

30. Le but du dialogue œcuménique tel qu'il est exprimé dans la Déclaration de Canberra, «L'unité de l'Église comme *koinonia*: don et vocation», est celui du mouvement œcuménique lui-même :

«L'unité de l'Église à laquelle nous sommes appelés est une *koinonia* qui est donnée et s'exprime dans la confession commune de la foi apostolique, dans une vie sacramentelle commune à laquelle nous accédons par un seul baptême et que nous célébrons ensemble en une seule communauté eucharistique, dans une vie vécue ensemble dans la reconnaissance mutuelle et la réconciliation des membres et des ministères ; elle s'exprime enfin dans la mission par laquelle nous devenons ensemble témoins de l'Évangile de la grâce de Dieu auprès de tous et au service de la création tout entière. Le but de notre recherche d'une pleine communion sera atteint lorsque toutes les Églises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude. Cette plénitude de communion s'exprimera au niveau local et universel dans des formes de vie et d'action conciliaires. Dans une telle communion, les Églises sont liées les unes aux autres dans tous les domaines de leur vie commune, à tous les niveaux, par la confession de la même foi, dans la célébration et le témoignage, dans les délibérations et l'action» (2.1).

31. Le dialogue vise non seulement à un accord sur la doctrine mais également à un apaisement des mémoires par le repentir et le pardon mutuel. Le dialogue peut être aussi le moyen d'explorer les activités que nous pouvons exercer ensemble, afin d'entreprendre de commun accord tout ce que nous ne sommes pas tenus de faire séparément, ainsi qu'il est dit dans la déclaration de la conférence de Foi et Constitution de Lund de 1952.

LES PRINCIPES DU DIALOGUE

32. L'unité des chrétiens est un don de l'Esprit-Saint et non pas une réalisation humaine. Le dialogue nous prépare à recevoir ce don, il prie pour cela et le célèbre une fois qu'il a été reçu.

33. Le dialogue œcuménique est ecclésial ; les participants sont des représentants de leurs traditions ecclésiales respectives et s'efforcent de présenter le point de vue de ces traditions tout en explorant les mystères divins avec les représentants d'autres traditions (cf. *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 176).

34. Le dialogue suppose l'égalité des participants en tant que partenaires travaillant ensemble pour l'unité des chrétiens. Il se base sur la réciprocité, de sorte que l'on n'attend pas des partenaires qu'ils adoptent « nos » structures de dialogue (cf. *Ut unum sint*, 27).

35. Dans le déroulement du dialogue, il est important d'être conscients de la « hiérarchie des vérités », où tout ne se présente pas sur le même plan d'intégration avec les doctrines essentielles de la foi chrétienne (cf. *Directoire supra*, 176).

36. Les formulations doctrinales de la foi sont culturellement et historiquement conditionnées. Une même foi peut être exprimée en langages et temps différents, reflétant de nouvelles perceptions et de nouveaux développements organiques. La reconnaissance de cet aspect a été une expérience libératrice au cours des dialogues et a

contribué à créer des possibilités pour le développement de concepts et de rapports nouveaux. Le processus de discernement d'un consensus dans la foi doit tenir compte des approches, accentuations et langages différents, en respectant la diversité et les limites de celle-ci parmi et entre les partenaires du dialogue.

Spiritualité et pratique du dialogue œcuménique

SPIRITUALITÉ

37. La vie chrétienne étant elle-même dialogique (cf. §§ 23-24 ci-dessus), le dialogue œcuménique est une manière d'être chrétien et de vivre la vie chrétienne. Bien qu'il ait ses caractéristiques propres, il présuppose une large spiritualité d'ouverture aux autres à la lumière de l'impératif de l'unité chrétienne, guidée par l'Esprit-Saint. Le dialogue est un processus de discernement, et comme tel il exige de la patience, car le progrès œcuménique peut être lent. L'humilité est requise pour être ouvert à recevoir la vérité les uns des autres. L'engagement dans la charité est également nécessaire, pour pouvoir chercher ensemble à manifester l'unité voulue par le Seigneur. Nous pouvons ainsi ajouter les considérations ci-dessous concernant la spiritualité du dialogue.

SPIRITUALITÉ POUR LES COMMUNAUTÉS PARTENAIRES DE DIALOGUE

38. Les communautés qui prennent part à un dialogue s'engagent à suivre un parcours commun. Bien que peu de personnes y participent de part et d'autre, le dialogue se propose d'aider les communautés participantes à progresser pas à pas vers l'unité, en s'assurant que chaque partenaire comprenne, autant que possible, combien la vie et le témoignage des autres peuvent être bénéfiques pour tous. Si l'on néglige cet aspect du dialogue, les résultats sembleront éloignés de l'expérience vécue par l'Église; ils pourraient ne pas être reçus dans sa vie réelle ni transformer les rapports existants. En outre, en négligeant cet aspect du dialogue, le travail œcuménique lui-même devient une excuse pour maintenir le *statu quo ante*. Ainsi, le dialogue œcuménique implique de nouvelles exigences spirituelles non seulement pour les participants individuels, mais également pour l'ensemble des communautés.

39. La disposition au changement par le dialogue demande un regard différent sur les autres, un changement dans nos façons de penser, de parler et d'agir à l'égard des autres. L'unité des chrétiens se réalisant par la puissance divine, et non par la nôtre, le dialogue est aussi un processus de conversion, de discernement, d'attention aux impulsions de Dieu. Il nous ouvre au jugement et à la rénovation. De cette façon, en cherchant à être disponibles à des rapports transformés et réconciliés, nous explorons des processus d'apaisement et de pardon.

40. Le dialogue avec les chrétiens dont nous sommes séparés exige que nous examinions la façon dont notre identité s'est construite en opposition à celle des autres, c'est-à-dire comment nous nous sommes identifiés par ce que *nous ne sommes pas*. Surmonter les constructions d'identité polémiques requiert de nouveaux efforts pour articuler l'identité de manière plus positive, en distinguant entre identité confessionnelle comme signe de fidélité à la foi, et confessionnalisme comme idéologie érigée en inimitié à l'égard des autres. Cela comporte une préparation au dialogue œcuménique tant spirituelle que théologique. À travers la compréhension des antagonismes mutuels et le

pardon donné et reçu, nous passons de la crainte les uns des autres à la volonté de porter les fardeaux les uns des autres, à l'appel à souffrir ensemble. L'engagement au dialogue comporte au minimum une révision de la façon dont notre Église informe ses membres au sujet des partenaires du dialogue.

41. La préparation au dialogue comprend la récupération de ressources théologiques en vue du développement et du perfectionnement de la doctrine dans *notre propre* tradition. À cet effet, nous devons être disposés à nous laisser interpeller par les autres et à apprendre d'eux. Au fur et à mesure que la rencontre s'approfondit, nous incorporons dans notre vie la réflexion théologique de la tradition, ou des traditions, du partenaire, en faisant nôtres les idées et les paroles des autres.

42. Notre engagement commun en faveur de l'unité des chrétiens requiert non seulement la prière des uns pour les autres, mais une vie de prière commune.

La pratique

43. Chaque dialogue est unique et doit tenir compte des facteurs qui ont encouragé les partenaires en question à s'engager dans ce dialogue en ce moment précis. À ce propos les points suivants peuvent être appropriés :

CONFIGURATION DES PARTENAIRES DU DIALOGUE

44. La configuration des partenaires influera nécessairement sur la pratique de chaque dialogue. Pour s'accorder sur les buts et les méthodes du dialogue, qu'il soit bilatéral ou multilatéral, il est essentiel de savoir qui sont les partenaires, l'origine de leurs divisions et/ou le genre de rapports que ces communautés chrétiennes ont eus dans le passé.

45. Chaque partenaire a une compréhension particulière de l'histoire des divisions. Chacun d'eux, ou les deux, peuvent avoir des souvenirs douloureux d'abus de pouvoir et de persécutions dérivant d'actes commis par des représentants de l'autre communauté participant au dialogue. Il peut y avoir de fortes asymétries (de dimension, d'autocompréhension ecclésiale, de faculté de parler au nom de toute la communauté ecclésiale, de statut majoritaire ou minoritaire) entre les partenaires. Le dialogue doit tenir compte de ces asymétries, et chacun des partenaires doit comprendre les positions de départ de l'autre. Bon nombre de partenaires de dialogue sont engagés dans d'autres dialogues également, tant bilatéraux que multilatéraux. Les dialogues devraient être étroitement liés et s'influencer l'un l'autre.

THÈMES ET ÉLÉMENTS DE PROGRAMME DES DIALOGUES

46. Le dialogue dont le but est l'unité des chrétiens, demande quelque chose de plus qu'une coopération dans des domaines étrangers à toute division. Nous apportons au dialogue tout ce qui est en dehors du principe de Lund, qui pose la question de savoir : «si elles (les Églises) ne devraient pas agir de concert dans tous les domaines, sauf dans ceux où de profondes différences de convictions leur imposent d'agir séparément». Là où la conscience a jusqu'à présent interdit l'unité, nous engageons le dialogue précisément pour clarifier et surmonter ces profondes différences de convictions, passées et présentes.

47. Les thèmes de dialogue se rapportent aux relations passées et présentes entre les partenaires. Pour choisir les sujets qui seront abordés, on peut se poser la question : « Où l'Évangile entre-t-il en jeu dans nos rapports de partenaires de dialogue ? Qu'est-ce qui s'oppose à une pleine reconnaissance réciproque ? » Le contexte aura une influence sur le choix des thèmes du dialogue ; toutefois, ces thèmes seront d'autant plus d'actualité s'ils sont compris dans le plus large éventail des principales divisions historiques entre chrétiens.

48. Le choix des thèmes devrait se fonder sur l'histoire. Bien que chaque génération doive reprendre à son compte ce qui s'est passé antérieurement, nous ne devons pas oublier que nous apportons notre contribution à un parcours qui a commencé avant nous et qui se poursuivra après nous.

49. Les thèmes peuvent comprendre non seulement des formulations doctrinales, mais également des façons de faire de la théologie et d'utiliser les sources de la foi. Les méthodologies elles-mêmes peuvent être un sujet de dialogue. Le choix des points de départ nécessite le discernement de ce qui est mûr pour la discussion. Il peut être utile de commencer par examiner ce qui unit les partenaires ; les questions plus controversées devraient être laissées en suspens jusqu'à ce qu'un climat de confiance réciproque permette de les aborder. Toutefois, le dialogue entre Églises divisées ne peut pas repousser indéfiniment l'examen des questions qui sont au cœur de leur séparation.

50. Les dialogues mûris à travers un accord substantiel sur des sujets conflictuels pourront être utiles pour engager ensemble de façon constructive le débat sur d'autres questions spécifiques.

Méthodologies

DIVERSITÉ DE CONTEXTES ET D'APPROCHES

51. Des thèmes de dialogue différents requièrent des méthodologies différentes, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas parler d'une manière d'aborder un dialogue. Chaque partenaire sera plus à l'aise avec une méthode plutôt qu'avec une autre. Nous ne devons pas penser que certaines manières de s'engager soient à préférer à d'autres.

52. L'expérience faite au XX^e siècle avec le dialogue œcuménique a montré l'importance d'un examen des facteurs historiques et socio-économiques qui affectent les questions doctrinales. Situer les formulations doctrinales dans leur contexte historique peut nous permettre, aujourd'hui, d'exprimer la même foi en des termes nouveaux. Cette méthodologie, dont la *Déclaration commune concernant la doctrine de la justification* est un résultat, a modelé une herméneutique qui peut se révéler féconde dans d'autres cas.

53. Le travail de la Commission Foi et Constitution sur l'herméneutique (Un trésor dans des vases d'argile – Document Foi et Constitution n° 182 – 1998) attire l'attention sur la façon de « lire » notre propre histoire en tant que communauté et de trouver des points de convergence avec les histoires des autres. Une « herméneutique de cohérence » suggère de considérer avec bienveillance la foi et le témoignage des autres comme complémentaires des nôtres. Avec une « herméneutique de confiance », une réception et une reconnaissance mutuelles sont possibles par les dons de l'Esprit-Saint à la communauté chrétienne. Une « herméneutique de suspicion » pose la question suivante : « Qui tire profit de cette lecture particulière ? ». Parce que le dialogue sert la cause de l'unique

Évangile de Jésus Christ, chaque mode de « lecture » peut nous amener ensemble à une majeure compréhension de la vérité.

54. Le dialogue n'est pas une négociation pour trouver le « plus petit dénominateur commun », mais une recherche de nouvelles ouvertures pour découvrir la façon de progresser ensemble. Parfois, les dialogues confrontent entre elles des questions qui avaient été la cause de condamnations réciproques dans le passé. Dans ce cas, il serait utile de préciser quelle était effectivement à l'époque la position des uns et des autres, et comment chacun avait cherché, par sa position, de préserver l'intégrité de l'Évangile dans un contexte particulier. Les exigences de l'Évangile *aujourd'hui* permettent peut-être aux partenaires de trouver un terrain d'entente.

55. Les conflits doctrinaux ne sont pas tous faciles à résoudre. C'est pourquoi un examen attentif des positions respectives – c'est-à-dire déterminer jusqu'à quel point elles sont complémentaires et où et comment elles divergent – peut être très utile pour promouvoir le progrès dans les relations œcuméniques entre les Églises.

LES PARTICIPANTS ET LES COMPÉTENCES

56. Une diversité de compétences est requise dans le dialogue œcuménique aujourd'hui. Les spécialistes de l'histoire et de la doctrine sont nécessaires, mais d'autres experts, par exemple en matière de liturgie, d'éthique, de missiologie, et des superviseurs pastoraux le sont tout autant. Plus la participation d'une Église au dialogue est large, et plus les résultats seront applicables dans l'ensemble de la vie de l'Église. Les Églises ont des concepts différents sur la façon dont une personne « représente » l'Église dans un dialogue, mais tous les participants doivent être conscients de parler dans le cadre de la discipline de leur tradition, à laquelle ils doivent rendre compte.

57. Ainsi qu'il est conseillé dans « Dialogue œcuménique » (1967), il est souvent opportun d'inclure des observateurs dans le dialogue, pour reconnaître et appuyer les plus amples implications œcuméniques de la discussion.

Réception des dialogues œcuméniques

58. Pour que les accords réalisés dans un dialogue œcuménique aient un impact sur la vie et le témoignage des Églises et conduisent à un nouveau stade de communion, une attention sérieuse devra être consacrée aux procédés de réception de ces accords, afin que toute la communauté soit impliquée dans le processus de discernement.

LA SIGNIFICATION DE LA RÉCEPTION

59. La « réception » est le processus par lequel les Églises prennent à leur compte les résultats de toutes leurs rencontres, et surtout les convergences et les accords réalisés sur des questions au sujet desquelles elles ont été historiquement divisées. Comme le note le rapport du 6e Forum sur les dialogues bilatéraux :

La réception est une partie intégrante du mouvement vers la pleine communion qui sera réalisée lorsque « toutes les Églises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude » (Déclaration de Canberra).

Ainsi, la réception est beaucoup plus que les réponses officielles aux résultats du dialogue, bien que ces réponses soient essentielles. Toutefois, même si les résultats des dialogues théologiques internationaux ne concernent pas toutes les relations entre les Églises, ils sont un aspect fondamental de la réception en tant que tentatives spécifiques de surmonter ce qui divise les Églises et entrave l'expression de l'unité voulue par le Seigneur.

INSTRUMENTS DE RÉCEPTION

60. Les Églises ont élaboré des modes et des instruments appropriés pour la réception des résultats des dialogues internationaux bilatéraux ou multilatéraux. Les structures et les processus décisionnaires qui déterminent « l'esprit » d'une Église ou d'une communauté d'Églises, reflètent l'autocompréhension et le système de gouvernement de chaque Église ou Communion, et leur manière particulière d'aborder les problèmes.

LES DIFFICULTÉS DE RÉCEPTION

61. Les Églises se sont heurtées à des difficultés durant le processus de réception, dues en partie aux différents modes et processus de réception.

62. Des questions de cohérence se sont posées. Lorsqu'une Communauté ecclésiale est engagée dans plusieurs dialogues avec des partenaires de différentes traditions ecclésiales, la présentation de son autocompréhension doit être cohérente avec ce qui est dit à tous les partenaires, et les résultats d'un dialogue doivent être cohérents avec ceux obtenus dans les autres dialogues. Quelques Communions chrétiennes mondiales (la Communion anglicane, l'Alliance Réformée mondiale, la Fédération luthérienne mondiale) ont créé des structures qui permettent de vérifier cet aspect.

63. Des questions d'une importance évidente ont surgi. Les thèmes du dialogue œcuménique ne sont-ils pas, en général, ceux qui intéressent les Églises européennes et nord-américaines, bien que les divisions doctrinales dont il est question aient été exportées dans le monde entier par l'activité missionnaire ?

64. Quel est le rapport entre les dialogues internationaux et les priorités pastorales et théologiques des Églises locales ? Si les sujets traités ne sont pas existentiels pour les Églises, la réception devient difficile. De nouvelles méthodes sont nécessaires pour aider les Églises à voir que la désunion contredit l'Évangile de réconciliation. Comment les résultats des dialogues internationaux peuvent-ils engager existentiellement les Églises, compte tenu de leurs contextes différents ? Bon nombre de facteurs qui entravent la réception des dialogues ne sont pas de nature doctrinale. Là où les tensions entre majorité et minorité sont évidentes, les processus de pardon, d'apaisement et de réconciliation doivent précéder et accompagner les processus de réception.

65. La nature même des dialogues veut qu'ils soient conduits par des représentants officiellement nommés et compétents dans les matières traitées. Mais la réception, tout en étant soumise au jugement des autorités ecclésiales, implique également le jugement de l'ensemble du peuple de Dieu. L'insensibilité à l'égard du besoin d'instruction et de discernement de toute la communauté a rendu la réception difficile. Un langage « de haut en bas » plutôt que « de bas en haut » a été utilisé à des moments critiques dans certains processus. Ainsi, alors que les dialogues cherchent à établir la communion entre les Églises, ils mènent parfois à la formation de groupes dissidents et aux divisions *au sein* des Églises.

EXPÉRIENCES POSITIVES DE RÉCEPTION

66. Comment doit-on conduire un processus de réception de manière à éviter de tels problèmes? Durant les trente dernières années, plusieurs dialogues internationaux ont été largement reçus, donnant lieu à de nouvelles expressions de communion ecclésiale et à un travail de rénovation dans les Églises participantes. On peut peut-être en tirer des indications concernant ce qui est essentiel pour que la réception ait lieu.

UNE ÉTUDE DE CAS MULTILATÉRALE

67. Le dialogue multilatéral dont le résultat a été le document *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM, 1982), en offre un exemple. Le processus de BEM a demandé du temps, un dialogue constant avec les Églises, l'élaboration de matériel d'étude, un examen approfondi des réactions aux projets de texte, la traduction en de nombreuses langues, l'utilisation des résultats des dialogues précédents et le recours à d'autres dialogues et initiatives œcuméniques.

68. Ce processus a pris près de vingt ans, alors que des discussions sur ces thèmes avaient déjà eu lieu pendant quarante ans. Durant la période 1963-1982, les projets de texte ont été envoyés à trois reprises aux Églises, aux instituts théologiques et aux organisations œcuméniques en sollicitant leurs commentaires et leurs réactions. Les ébauches ont été largement diffusées et les commentaires ont fait l'objet d'examen attentifs à chaque stade des nouvelles rédactions. De nombreuses Églises ont encouragé la discussion sur les projets de texte dans les congrégations, engageant ainsi la communauté tout entière. Les rédacteurs ont également puisé dans les dialogues bilatéraux internationaux qui traitaient des sujets analogues, ainsi que dans les idées du mouvement liturgique. L'approche multilatérale est remontée au-delà des divisions entre les Églises, à la recherche de racines bibliques permettant de comprendre les questions spécifiques (p. ex. *anamnesis*). On a ainsi obtenu des points de référence qui situaient les différences historiques dans une perspective nouvelle.

69. Chaque fois qu'il devenait clair qu'il serait difficile de réaliser l'accord sur une question particulière, celle-ci était soumise à un groupe de théologiens (p. ex. concernant le rapport entre le baptême des personnes qui font une profession de foi personnelle et le baptême des enfants, ou la question de l'épiscopat). Au cours de ces consultations on trouvait un nouveau langage qui permettait de formuler l'accord.

70. En 1982, le texte finalisé et adopté par la Commission Foi et Constitution a été envoyé aux Églises en sollicitant leurs réactions. Le document était accompagné de questions soigneusement préparées pour permettre aux Églises de l'étudier en connaissance de cause. Un commentaire en facilitait la compréhension aux personnes qui n'avaient pas participé aux discussions. Un recueil d'essais théologiques encourageait l'examen par les instituts de théologie, tandis qu'une collection de textes liturgiques aidait les Églises à réfléchir sur le rapport entre leurs concepts théologiques et la pratique liturgique. Pour donner une expression liturgique à l'accord eucharistique, une liturgie a été élaborée illustrant ce que la convergence permettait de faire en matière de célébration du sacrement. Cette «Liturgie de Lima» a sans aucun doute contribué à mieux faire connaître l'accord et le processus de BEM.

71. BEM a été traduit dans plus de trente langues, ce qui a facilité sa réception partout dans le monde. Le processus a été mis en valeur au cours de séminaires conduits

par des membres de la Commission et du personnel de Foi et Constitution. Des guides d'étude ont été publiés dans divers contextes pour favoriser la discussion du document dans les congrégations et entre les Églises. Le processus qui, dès le début, avait impliqué les Églises dans l'élaboration du texte lui-même, a facilité les réponses officielles « des autorités au plus haut niveau » après que le texte eut été complété en 1982. Quelques 186 réponses ont été reçues et publiées en six volumes. Le document a ainsi bénéficié d'une autorité œcuménique sans précédent, qui a elle-même encouragé les Églises à instaurer de nouvelles relations entre elles.

72. Sur la base de cette convergence, plusieurs Églises ont pu établir de nouveaux rapports de communion (p. ex. les Églises luthériennes et anglicanes dans les pays nordiques et baltes, en Grande-Bretagne, Irlande, Canada, Allemagne, États-Unis; les communautés réformées et luthériennes aux États-Unis; les *United and Uniting Churches* (Églises unies et en voie d'union) en Afrique du Sud, etc.). D'autres Églises, à la suite de leurs réponses aux questions, ont été encouragées à renouveler la fréquence et le contenu liturgique de leurs célébrations eucharistiques. Les distinctions faites concernant le ministère ont facilité les dialogues bilatéraux, même dans des situations où ces questions étaient devenues difficiles à aborder.

QUELQUES ÉTUDES DE CAS BILATÉRALES

73. Plusieurs dialogues bilatéraux internationaux ont également élaboré des mécanismes et des modèles de travail qui ont facilité la réception.

74. La signature officielle de la Déclaration commune concernant la doctrine de la justification était le résultat d'une série d'actes de coopération luthérienne-catholique. La Déclaration conjointe a bénéficié des résultats de plus de 30 années de dialogue national et international. En 1991, ayant décidé de se concentrer davantage sur la réception des résultats des dialogues, la Fédération luthérienne mondiale et le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens ont rédigé un document de travail intitulé « Stratégies de réception: perspectives sur la réception de documents issus du dialogue international catholique-luthérien ». En 1993, une commission mixte restreinte a été chargée de rédiger un projet de *Déclaration commune concernant la doctrine de la justification*. Le projet a ensuite été soumis aux respectives instances d'évaluation. Les résultats de l'évaluation ont conduit à une révision du projet. À chaque stade, les deux côtés ont obtenu le soutien des autorités au plus haut niveau. La version finale de la Déclaration commune a été formellement acceptée de part et d'autre en 1998 et signée en 1999. L'étroite collaboration entre les deux partenaires au cours du processus de réception a contribué à son succès.

75. L'accord résultant du dialogue entre les Églises réformées et les Églises mennonites a été scellé au cours d'une visite aux champs de bataille où s'étaient déroulés les combats entre les forces des deux communautés pendant la période de la Réforme. Les Églises ont exprimé leur repentir et leur pardon d'avoir permis au souvenir de ces événements de déterminer leurs relations actuelles et ont cherché à établir de nouveaux rapports. Une interaction constante d'accords, de commentaires et d'élucidations de la part des organismes qui patronnent la Commission internationale anglicane-catholique romaine, peut avoir facilité la réception des rapports de ce dialogue. Dans plusieurs dialogues entre l'Alliance Réformée mondiale et l'Église catholique romaine, un des soucis était dû à la difficulté de rattacher le programme théologique aux

relations qui existent effectivement entre réformés et catholiques romains dans le monde. C'était une première tentative d'unir le programme de travail d'un dialogue à celui des Églises locales.

QUELQUES CONCLUSIONS CONCERNANT LA RÉCEPTION

76. Depuis 1967, on peut noter plusieurs facteurs qui sont essentiels dans les processus de réception. Pour que les résultats des dialogues soient adéquats, le plus large engagement de la communauté et de ses théologiens est nécessaire. Le meilleur moyen d'y parvenir est d'avoir des échanges, à des moments appropriés de l'élaboration d'un texte, entre des participants au dialogue et les Églises intéressées, pour que l'élaboration se poursuive en tenant compte des divers commentaires.

77. Le processus est renforcé par l'échange de ressources bibliques, théologiques et liturgiques, qui aident les communautés à comprendre le chemin suivi par les rédacteurs et qui situent le thème tant à l'intérieur des confessions participantes que dans le cadre des spécialisations contemporaines. Le texte devrait être traduit dans toutes les langues appropriées et accompagné de guides d'étude (rédigés par des membres du groupe de rédaction, les seuls qui connaissent le chemin parcouru pour parvenir à un accord). La réception peut être mise en valeur par des gestes symboliques de la part des organismes promoteurs, indiquant qu'un nouveau stade du parcours vers la manifestation d'une communion plus parfaite a été atteint.

78. En vue de la réception et de son application successive, il est important de préparer des instruments de supervision en coopération. À la lumière des accords conclus, l'attention doit nécessairement se porter sur des processus de réception auxquels participent ensemble les deux communautés qui entendent étudier ensemble la question. Actuellement un grand nombre de processus de réception sont traités séparément dans chaque communauté.

79. L'échange de visites entre les communautés favorise l'amélioration des rapports. Inviter les partenaires aux manifestations significatives de la vie de l'Église devrait devenir un geste naturel, de même qu'encourager les amitiés entre chrétiens au niveau local. Le mouvement œcuménique comporte une spiritualité d'hospitalité, de volonté d'accueillir les autres chez soi. L'engagement dans le dialogue requiert la détermination des responsables ecclésiaux de donner l'exemple d'une nouvelle ouverture, entre autres à travers des actes symboliques, des visites et la présence aux côtés des autres dans les moments de joie et de tristesse. Tous ces contacts favorisent la compréhension mutuelle et la réception des résultats des dialogues.

Le dialogue face aux défis du XXI^e siècle

80. Le mouvement œcuménique a aidé les chrétiens à sortir de l'isolement virtuel des Églises, séparées les unes des autres depuis des centaines d'années à cause des divisions des V^e, XI^e et XVI^e siècles. À la fin du XX^e siècle, les Églises ont pu parler d'un nouveau rapport de communion «réelle, bien qu'imparfaite». Compte tenu de ces réalisations, quels sont les défis auxquels doit faire face le dialogue œcuménique au XXI^e siècle?

81. Alors que ces réalisations ont été importantes, une tendance à une plus grande fragmentation et à un accroissement des fractures entre et dans les Églises a eu lieu

durant la même période. Certains soutiennent avec force que le dialogue est hostile à la tradition chrétienne et souhaiteraient faire valoir des revendications d'absolutisme et d'unicité. Sous l'influence de la culture postmoderne, les structures de l'autorité, et l'autorité dans tous les aspects de la vie, ont été mises en question. Cela pose des problèmes pour les déclarations doctrinales et les structures du gouvernement ecclésial dans les Églises. Certains doutent même qu'il soit possible pour qui que ce soit, individu ou groupe, de représenter une communauté. Le traitement des questions éthiques de manière révolutionnaire par la société a de plus en plus influencé la place que ces problèmes occupent dans le programme de travail des Églises, où il apparaît clairement que différentes idées et approches sont abordées indépendamment des lignes de démarcation confessionnelles. Il est essentiel de tenir compte de ces éléments de la vie ecclésiale contemporaine dans l'évolution de la culture de dialogue de notre décennie.

82. Toutefois, nous nous limiterons à quelques perspectives plus générales qui doivent être examinées, et à quelques défis auxquels le mouvement œcuménique, et en particulier le dialogue, doivent faire face.

LE DÉFI D'UN MONDE QUI CHANGE

83. Le large contexte dans lequel vivent les gens aujourd'hui, caractérisé par un monde toujours plus interdépendant et interconnecté, continuera d'avoir un impact sur les chrétiens. Dans son sens le plus positif, cette globalisation exprime l'aspiration des êtres humains à devenir une seule et unique famille. Cependant, la globalisation a encore plus divisé l'humanité, parce que dans l'ordre mondial actuel les forces de globalisation travaillent en faveur de quelques-uns au détriment de la majorité.

84. Dans ce contexte, le mouvement œcuménique peut être un germe d'espérance dans un monde économiquement, culturellement, socialement et politiquement divisé. Les joies et les tristesses, les espoirs et les angoisses de tous les peuples sont aussi ceux des chrétiens. Dans le plein respect de tous les efforts humains pour rapprocher les gens, le mouvement œcuménique peut apporter sa contribution spécifique à l'unité de la famille humaine en mettant fin aux divisions entre les chrétiens. Une réponse à la globalisation est l'établissement de relations mutuelles sincères entre les structures sociales globales et nationales. Un défi œcuménique parallèle est en voie de créer des perspectives communes pour des relations appropriées entre les expressions universelles et locales de l'Église, et entre unité et diversité. En montrant que le dialogue peut résoudre des différences persistantes, les progrès réalisés dans ces questions ecclésiologiques peuvent avoir des effets positifs sur la réponse des personnes à la globalisation.

85. Ainsi, l'engagement continu dans le dialogue œcuménique non seulement favorise la réconciliation entre chrétiens, mais est également un signe des plus profondes aspirations de l'humanité à devenir une seule famille.

LE DÉFI PERMANENT DE LA RÉCONCILIATION CHRÉTIENNE

86. Certains défis sont spécifiquement liés au mouvement œcuménique lui-même.

87. Tandis que nous nous réjouissons des réalisations du mouvement œcuménique du XX^e siècle, nous reconnaissons que la réconciliation entre les chrétiens est loin d'être achevée. Le dialogue œcuménique doit continuer en vue de résoudre de sérieuses divergences concernant la foi apostolique. Ces divergences font obstacle à l'unité visible des chrétiens, unité nécessaire à la mission dans un monde déchiré.

88. En second lieu, le mouvement œcuménique est important pour les chrétiens partout dans le monde. Au début, la plupart des participants provenaient d'Europe et d'Amérique du Nord, encore que la minorité originaire d'autres continents exerçait une grande influence dans les rencontres œcuméniques, en soutenant que la désunion de l'Église était un péché et un scandale. Comme il est dit plus haut, bon nombre des principales divisions entre chrétiens ont commencé en Europe, et les missionnaires européens et américains les ont apportées dans les autres continents au cours de leurs activités.

89. Aujourd'hui, toutefois, les participants aux dialogues viennent également d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, d'Océanie et des Caraïbes, et leur apport est significatif. Pour beaucoup, le programme œcuménique est jugé moins approprié et moins urgent que le travail en vue de répondre aux besoins essentiels de leurs communautés. Cependant, de nombreux chrétiens constatent que les divisions permanentes minent la crédibilité de l'unique Évangile, et qu'un grand nombre des problèmes qu'ils rencontrent sont en fait des problèmes d'unité et de division. Cet Évangile parle aux personnes dans leurs cultures et dans leurs langues différentes, et la guérison des blessures causées par les divisions exige les efforts des chrétiens dans toutes les parties du monde. La diversité entre les chrétiens à travers le monde devrait être l'objet d'une bien plus grande attention dans les dialogues œcuméniques du XXI^e siècle.

90. Troisièmement, nous avons pris conscience des changements du panorama chrétien. Nous constatons que parmi les communautés chrétiennes en voie de rapide expansion, plusieurs sont évangéliques et pentecôtistes. Bon nombre de celles-ci, sinon la plupart, ne participent pas au mouvement œcuménique et n'ont pas de contact avec le COE ni de dialogue avec l'Église catholique. En fait, les termes «*unité*» et «*œcuménisme*» sont eux-mêmes problématiques pour ces communautés. Elles se concentrent principalement sur la mission et ne situent pas nécessairement celle-ci dans le contexte d'une collaboration avec d'autres Églises d'une région particulière, même lorsque ces Églises y sont établies depuis des siècles. Un des défis, aujourd'hui, est de trouver le moyen d'élargir le dialogue œcuménique de manière à y inclure ces importants groupes chrétiens.

91. Quatrièmement, les dialogues bilatéraux ont surtout porté sur les problèmes à résoudre pour réaliser la réconciliation entre deux Communions. Ce travail doit continuer. Mais il serait peut-être utile que quelques dialogues examinent de façon plus systématique le patrimoine chrétien commun à l'Orient et à l'Occident, comme cadre de référence pour tous. Tous les dialogues, même ceux qui traitent leurs thèmes particuliers, pourraient être avantagés par une attention majeure à ce patrimoine chrétien commun.

LE DÉFI DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

92. Bien qu'il ne puisse remplacer le dialogue œcuménique, le dialogue interreligieux se tient entre les religions mondiales. Son but n'est pas de créer une religion unique, mais de permettre la collaboration entre les religions en promouvant les valeurs spirituelles afin de contribuer à l'harmonie dans la société et à l'établissement de la paix mondiale. La coopération entre chrétiens est aujourd'hui nécessaire, et même impérative, pour promouvoir le dialogue interreligieux. Récemment, les religions ont été leurrées dans le but de justifier et même de promouvoir la violence, ou ont été laissées en marge des efforts tendant à construire une communauté humaine. À travers la

coopération œcuménique dans le dialogue interreligieux, les chrétiens peuvent soutenir les religions mondiales dans l'effort de promouvoir l'harmonie et la paix.

93. On ne doit pas confondre dialogue œcuménique et dialogue interreligieux. Alors que l'un et l'autre sont appropriés à la culture de dialogue, chacun a un but et une méthode spécifiques. Le dialogue œcuménique a lieu entre chrétiens ; il recherche l'unité visible des chrétiens. Il doit continuer parce que la discorde entre chrétiens « s'oppose ouvertement à la volonté du Christ » (*Unitatis redintegratio*, 1) et doit être surmontée.

Conclusion

94. Depuis la déclaration du GMT de 1967 sur le dialogue, les Églises se sont engagées dans le dialogue, surtout dans les dernières décennies du XX^e siècle. Le dialogue œcuménique a ouvert de nouvelles perspectives, montrant que malgré des siècles de séparation, les chrétiens divisés ont beaucoup en commun. Le dialogue a contribué à la réconciliation. La réception des résultats des dialogues a, de diverses manières, joué un rôle clé dans le rapprochement des chrétiens.

95. En ce XXI^e siècle, le dialogue œcuménique se poursuit avec les mêmes buts, mais dans un contexte nouveau. Le dialogue est toujours un instrument que les chrétiens doivent utiliser dans leur quête d'unité visible, objectif qui reste encore à atteindre. Le dialogue continue d'être un instrument pour aider à la réconciliation des chrétiens divisés. Dans l'avenir, les résultats des dialogues devront être continuellement réexaminés dans les Églises. Le dialogue œcuménique a déjà contribué à changer les rapports entre les Églises. Dans le nouveau contexte d'un monde plus globalisé, un monde de communications instantanées et d'abondance d'informations, la tâche de l'Église, qui est de proclamer la Parole de Dieu et le salut en Christ, est concurrencée d'une manière sans précédent par la publication de toutes sortes d'informations visant à capturer le cœur de l'être humain. D'autant plus urgent, en ce moment de l'histoire, est le témoignage commun à l'Évangile par des chrétiens capables de mettre leurs divisions de côté et de rendre ensemble témoignage au Seigneur, qui a prié pour ses disciples, «... que tous soient un... afin que le monde croie» (Jn 17,21).

NOTE CONCERNANT LE PROCESSUS

Après la présentation de documents sur le dialogue par l'Évêque Walter Kasper et le Dr Konrad Raiser, la première réunion plénière a élaboré une série de questions devant être examinées dans un document d'étude sur le dialogue. Un groupe de rédaction restreint, comprenant Eden Grace, Dr Susan Wood, Mgr Felix Machado, Mgr John Radano et le Rév. Dr Alan Falconer, s'est réuni à Cartigny (Suisse) en février 2003 et a présenté un premier projet de texte. Après discussion au cours de la réunion plénière de Bari, le texte a été ultérieurement élaboré par correspondance e-mail et dans une session d'une journée en septembre 2003 (Falconer, Radano, Best). Après une discussion ultérieure à la réunion du comité exécutif du GMT en novembre 2004, l'Évêque David Hamid a été chargé de revoir la cohésion rédactionnelle du texte. Le document a été adopté à la réunion plénière du GMT à Chania (Crête) en mai 2004.

« Inspirés par la même vision »

La participation catholique¹ aux Conseils nationaux et régionaux d'Églises Une étude du GMT

I. L'objet de ce document

« Les Églises membres du Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique sont *inspirées par la même vision* du dessein de Dieu d'unir toutes les choses en Christ » (CUV 4.11). Un des moyens d'aller dans le sens de cette vision a été l'adhésion et la participation aux Conseils d'Églises. Après plus de quarante années d'expérience, le Groupe mixte de travail pose quelques questions fondamentales concernant la participation catholique aux Conseils d'Églises nationaux et régionaux et à d'autres organisations œcuméniques. Quelles sont les choses qui fonctionnent correctement ? Quelles sont celles qui ne fonctionnent pas correctement ? Pourquoi ?

De nombreux Conseils d'Églises sont aux prises avec une variété de problèmes qui, dans certains cas, sont délicats même pour les Églises membres, comme par exemple chercher à préciser de nouveau les buts et l'orientation, s'efforcer de capturer l'imagination des nouvelles générations et trouver les ressources financières nécessaires à satisfaire les attentes des membres et les exigences d'un ministère commun. Ces problèmes ont été examinés dans d'autres contextes et une liste de références est ajoutée en annexe à ce texte.

En raison des questions spécifiques soulevées dans le contexte conciliaire concernant la participation catholique, le présent document examinera quelques problèmes systémiques auxquels doivent faire face les Conseils d'Églises. Certains d'entre eux sont inhérents à la nature même des Conseils. D'autres sont nouveaux dans un monde qui a considérablement changé depuis la création des Conseils. Voilà donc le milieu contemporain où nous pointons notre objectif sur quelques questions particulières.

Quelles sont les circonstances qui ont facilité l'adhésion de l'Église catholique à un Conseil national d'Églises (CNE) ou à une Conférence régionale d'Églises (CRE) ?

NOTE

¹ Dans ce document, l'expression « Église catholique » est employée de préférence à « Église catholique romaine ». Dans certaines organisations œcuméniques régionales et nationales, c'est la famille « catholique » en général qui est représentée. De son côté, le COE désigne les Églises comme elles le font elles-mêmes.

Si des problèmes se sont posés, quels sont-ils ? Comment les a-t-on abordés ? Si des signes de progrès ont été constatés, quels sont-ils ? Les a-t-on soutenus ? Comment la participation catholique a-t-elle affecté les relations entre toutes les Églises membres ?

Là où l'Église catholique n'est pas membre d'un CNE/CRE, quelles en sont quelques-unes des raisons ? Si des problèmes sont mentionnés, quels sont-ils ? A-t-on employé d'autres moyens, hormis l'adhésion, pour encourager cette participation ? Comment l'ecclésiologie catholique affecte-t-elle les questions liées à la participation et à l'appartenance aux Conseils ? La possibilité d'une adhésion de l'Église catholique a-t-elle découragé l'engagement d'une autre Église, et si oui, pour quelles raisons ?

Cette étude examine un aspect d'une scène œcuménique aux multiples facettes ; elle fait partie d'une série de réflexions périodiques sur la nature et les buts des Conseils d'Églises. Elle a été élaborée par le Groupe mixte de travail – l'instrument créé après le Concile Vatican II en vue d'améliorer les relations entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises – en consultation avec les responsables des CNE et des CRE, dont les observations ont été précieuses. Nous prions pour qu'elle renforce l'appréciation et la compréhension pour les Conseils d'Églises, ainsi que la participation à leurs activités.

II. Conseils d'Églises et conférences régionales d'Églises

Lorsque des Églises se réunissent pour former un Conseil d'Églises elles examinent la base théologique qui sera leur principe organisateur. Quelques-unes de ces bases étaient trinitaires (pour les Églises qui souscrivent à la formule baptismale de « Père, Fils et Saint-Esprit ») ou christologique (pour celles qui proclament « Jésus Christ comme Seigneur et Sauveur »). Implicitement ou explicitement, cette base est une définition de l'objet de leur association dans le Conseil et des marques de leur appartenance à celui-ci. Ces bases, qui varient quelque peu, deviennent le cadre dans lequel les Églises choisissent de faire demande d'adhésion.

Le but ultime des Églises dans le mouvement œcuménique est la pleine unité visible des chrétiens. Les Conseils d'Églises sont un instrument privilégié qui permet aux Églises de progresser vers ce but en rendant témoignage à leur unité réelle, bien qu'incomplète, au service de la mission de l'Église.

En même temps, cette étude a besoin d'une définition adéquate des Conseils d'Églises. Une définition de ce genre se trouve dans un document rédigé par le Conseil d'Églises du Massachusetts :

« Un Conseil d'Églises est une expression institutionnelle du mouvement œcuménique, au sein duquel des représentants d'Églises chrétiennes séparées et autonomes dans une région donnée, conviennent ensemble de devenir une communauté durable afin de rendre visibles et efficaces l'unité et la mission de l'Église » (Odyssey Towards Unity, p.30).

Parfois, un Conseil ou une Conférence comprend non seulement des Églises parmi ses membres, mais également d'autres organisations œcuméniques. Dans ce cas, l'organisme œcuménique peut prendre un autre nom, tel que « Conseil chrétien », mais l'exacte nature de l'appartenance n'est pas nécessairement évidente dans le seul titre de l'organisation.

1. LA PARTICIPATION CATHOLIQUE AUX CNE: LA SITUATION ACTUELLE

La participation de l'Église catholique aux Conseils nationaux d'Églises est un phénomène qui a sans cesse augmenté depuis le Concile Vatican II. À l'époque du Concile, l'Église catholique ne participait à aucun Conseil national d'Églises, tandis qu'à présent, sur environ 120 de ces Conseils, l'Église catholique est membre à part entière de 70 d'entre eux.

Les continents et régions où l'Église catholique est membre d'un CNE représentent un large éventail géographique. Les principales régions où l'Église catholique est pleinement représentée dans des Conseils d'Églises sont l'Europe, l'Afrique, l'Océanie et les Caraïbes. Ailleurs, elle en est membre dans certains pays d'Asie, d'Amérique latine et d'Amérique du Nord.

Dans plusieurs pays l'appartenance est partielle ou restreinte. Dans d'autres, tels que le Zimbabwe et la République slovaque, l'Église catholique a le statut d'observateur ou de consultant du CNE. Ailleurs, comme aux États-Unis et dans de nombreux pays asiatiques, sans qu'il y ait des liens structuraux avec d'autres Églises chrétiennes à travers les Conseils, il existe des rapports de travail suivis entre la Conférence épiscopale catholique et le Conseil national d'Églises. Aux États-Unis, par exemple, l'Office pour les affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des Evêques catholiques est membre de la Commission Foi et Constitution du Conseil national des Églises du Christ des États-Unis. Au Chili, en Argentine et en Équateur, il existe des «fraternités œcuméniques» entre responsables d'Église. Sans être des Conseils d'Églises, ces fraternités sont des instruments au service de la communauté.

Par ailleurs, dans de nombreux pays où l'Église catholique n'est pas membre d'un CNE, les diocèses catholiques sont représentés dans les Conseils d'Églises au niveau local ou d'un État. Par exemple, à Caracas (Venezuela), il existe un Conseil des Églises historiques dont l'Église catholique est membre. À Mexico, il y a une association œcuménique d'Églises moins officielle avec participation catholique. Aux États-Unis, sur les 41 Conseils d'Églises au niveau des États, des diocèses catholiques sont membres d'au moins 13 d'entre eux et participent comme observateurs (sous diverses définitions) à au moins six autres.

L'appartenance à 70 Conseils nationaux d'Églises ne donne pas une image complète de la participation catholique. Dans 12 pays du Moyen-Orient où il n'existe pas de CNE, l'Église catholique est un membre actif et à part entière de l'organisme régional, la Conseil des Églises du Moyen-Orient (CEMO). À la 5e Assemblée plénière de la CEMO en 1990, sept différentes Églises en communion avec Rome se sont jointes à cette organisation, formant la famille catholique des Églises à côté des familles orthodoxes, orthodoxes orientales et évangéliques.

2. PARTICIPATION CATHOLIQUE AUX CRE: LE TABLEAU ACTUEL

L'Église catholique est membre de trois des sept CRE associées au Conseil œcuménique des Églises: la Conférence des Églises des Caraïbes (CEC), la Conférence des Églises du Pacifique (CEP) et la Conférence des Églises du Moyen-Orient (CEMO). La Conférence des Églises des Caraïbes a été créée en 1973, avec l'Église catholique comme membre fondateur, au terme d'un processus de consultations et de prière qui avait débuté en 1969. C'était le premier cas, après le Concile Vatican II, de participation

de l'Église catholique au processus de création d'une nouvelle organisation œcuménique régionale. La Conférence des Églises du Pacifique a été créée en 1966 et l'Église catholique en est devenue membre à part entière en 1976.

La participation de l'Église catholique à une conférence régionale ne signifie pas qu'elle soit également membre du Conseil national de chaque pays de cette région. Par exemple, bien que dans certains diocèses l'Église catholique soit membre de la Conférence des Églises des Caraïbes (CEC), à Haïti, Porto Rico, Cuba et en République Dominicaine, elle n'est membre ni de la CEC ni du Conseil national d'Églises de ces pays.

Dans les régions où l'Église catholique n'est pas membre de l'organisation œcuménique régionale, les rapports de travail entre l'OËR et l'association continentale des Conférences épiscopales catholiques sont souvent excellents. En Europe, par exemple, un an après la création en 1971 du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE), la Conférence des Églises européennes (CEE), en coopération avec la CCEE, a créé un comité conjoint pour promouvoir la collaboration. En avril 2001, suite aux rencontres de Bâle (1989) et Graz (1997), les deux organismes européens, CEE et CCEE, ont signé une *Charta œcumenica*, « Directives pour la coopération CEE/CCEE », qui continue à avoir des répercussions positives dans les pays de toute la région.

En Asie, la Fédération des Conférences des Evêques asiatiques (FCEA) et la Conférence chrétienne d'Asie (CCA) ont intensifié leurs efforts en vue d'une meilleure coordination et coopération dans des projets communs. Très récemment, les deux associations ont entrepris de commun accord des projets de formation œcuménique, des études sur la paix et un dialogue interreligieux. Malgré l'appel du Pape Jean-Paul II invitant l'Église catholique dans les pays asiatiques à envisager de se réunir, là où cela est faisable du point de vue pastoral, en association œcuménique avec d'autres Églises, la réaction des Églises d'Asie a été plutôt lente. Ce n'est qu'en Australie et à Taïwan que l'Église catholique est membre à part entière du Conseil national d'Églises. En Malaisie, l'Église catholique n'est pas membre du CNE, mais elle participe à la Fédération chrétienne de Malaisie, qui est plus diversifiée. C'est peut-être en raison de ces hésitations que le Pape, dans son exhortation post-synodale *Ecclesia in Asia* de décembre 1999, a insisté tout particulièrement pour que « les Conférences épiscopales asiatiques invitent les autres Églises chrétiennes à s'unir à elles dans un processus de prière et de consultation pour explorer les possibilités de créer de nouvelles structures et associations œcuméniques en vue de promouvoir l'unité des chrétiens » (Pape Jean-Paul II, *Ecclesia in Asia*, 30).

L'expérience australienne mérite d'être évoquée. Le Conseil d'Églises d'Australie (CEA), formé en 1946, comprenait des Églises protestantes, anglicanes et, plus tard, orthodoxes. L'Église catholique n'en faisait pas partie, pas plus que certaines Églises protestantes. En 1988, les membres du CEA ont invité les Églises non membres à un travail en commun en vue de créer une nouvelle structure qui exprimerait mieux les relations œcuméniques et contribuerait au mouvement œcuménique en Australie. Un groupe de planification a soumis l'idée aux Églises pouvant être membres et, pour finir, a proposé de préparer le terrain pour la création d'un Conseil national des Églises d'Australie (CNEA), avec une nouvelle constitution, un réarrangement des principaux points du programme, une nouvelle procédure décisionnelle et un concept d'identité plus diversifié. Le nouveau CNEA est né en 1994 avec 14 Églises membres: orthodoxes de l'Est et orthodoxes orientales, catholique et protestantes. Le processus a servi de catalyseur

permettant à toutes les Églises membres de renouveler et d'approfondir leur engagement œcuménique.

Les premières relations entre le CRE latino-américain, Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI, Conseil des Églises d'Amérique latine) et le Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM, Conseil épiscopal latino-américain) étaient limitées et souvent tendues. Toutefois, depuis 1995, les deux organismes ont repris contact; des rencontres et des visites mutuelles ont eu lieu ainsi qu'un projet commun d'étude sur le christianisme pentecôtiste. Les deux organisations examinent actuellement une proposition visant à former un groupe de travail mixte permanent. Dans certains pays de la région, tel que Costa Rica, les Églises ont entrepris des conversations qu'on espère voir aboutir en une large association œcuménique.

Aucun projet n'est prévu entre la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA), qui compte 150 membres, et le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Toutefois, les deux organismes s'échangent régulièrement des invitations à participer aux assemblées plénières respectives en qualité d'observateurs.

III. Évolution de l'attitude de l'Église catholique à l'égard de la participation aux CNE

L'Église catholique est entrée tard dans le mouvement œcuménique. La raison est due en partie à l'idée que l'œcuménisme constituerait un compromis avec l'erreur, un peu parce qu'au début du XX^e siècle, les catholiques espéraient que les autres Églises «retourneraient» à la «plénitude» de la foi chrétienne qui se trouvait dans la tradition catholique. Le tournant a été le «Décret sur l'œcuménisme» promulgué en 1964 par le Concile Vatican II, souvent indiqué par son titre latin, *Unitatis redintegratio* (UR). Bien qu'il ne mentionnât pas explicitement les Conseils d'Églises, ce document jetait les bases théologiques d'une participation catholique à ces Conseils en reconnaissant le caractère ecclésial des autres Églises, indiquées à plusieurs reprises comme «Églises et Communautés ecclésiales». En outre, le «Décret sur l'œcuménisme», déplace le centre de l'attention sur l'unité des chrétiens, pour les catholiques, d'un œcuménisme du retour à Rome comme cœur de l'Église à un œcuménisme dans lequel le Christ est considéré «comme source et centre de la communion ecclésiale» (UR, 20).

À l'époque du Concile Vatican II, l'Église catholique ne participait à aucun Conseil d'Églises national, et le document *Unitatis redintegratio* ne contenait aucun encouragement explicite à l'Église catholique d'adhérer aux CNE. Toutefois, à la suite d'une évolution spectaculaire, sept ans seulement après la promulgation du Décret sur l'œcuménisme, l'Église catholique était devenue en 1971 membre des Conseils nationaux d'Églises de 11 pays. Ce nombre passait à 19 en 1975, à 33 en 1986, à 41 en 1993, à 70 en 2003 (ou à 82, si l'on inclut les pays du Conseil des Églises du Moyen-Orient).

1. LE DOCUMENT DE 1975: LA COLLABORATION ŒCUMÉNIQUE

Avant 1975, la participation catholique aux CNE était approuvée cas par cas par le Saint-Siège, mais aucune directive générale concernant cette participation n'avait été publiée. Les premières dispositions explicites à ce sujet datent de 1975 et sont contenues dans un document du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens

intitulé: *La collaboration œcuménique au plan régional, au plan national et au plan local* (CŒ). À cette époque, l'Église catholique était membre de CNE dans 19 pays.

Ce document est important pour deux raisons : 1) il élaborait en détail les principes sur lesquels est basée la participation catholique aux Conseils d'Églises, et 2) il constituait la base de la position prise dans le *Directoire* officiel de 1993, qui ne fait souvent que reprendre le document de 1975. Par ailleurs, ce dernier doit être vu dans le contexte d'une évolution de l'attitude à l'égard des Conseils. Quelques éléments concernant la nature et les buts des organisations œcuméniques, tels que les conçoit *La collaboration œcuménique*, ont successivement été modifiés dans des documents ultérieurs.

Le chapitre 5 du document, intitulé « Considérations concernant l'appartenance à un Conseil », examine les raisons théologiques de se joindre à d'autres Églises chrétiennes en une association œcuménique, ainsi que les difficultés d'ordre pratique dont il faut tenir compte. Le document estime que « depuis la reconnaissance par le Concile Vatican II du caractère *ecclésial* d'autres communautés chrétiennes, l'Église catholique a fréquemment invité ses fidèles à coopérer non seulement avec les autres chrétiens en tant qu'*individus*, mais aussi avec les autres Églises et Communautés ecclésiales en tant que *telles* » (CŒ, 5a). Cette association avec les autres Églises en tant qu'Églises, déclare le document, ne devrait pas être une coopération purement pragmatique dans le domaine des problèmes humains et sociaux, mais devrait dépasser ce stade pour atteindre une forme de coopération plus essentielle au niveau d'un témoignage de foi chrétienne.

L'adhésion à un Conseil d'Églises implique « la reconnaissance du Conseil d'Églises comme instrument parmi d'autres, tout à la fois pour exprimer l'unité qui existe déjà entre les Églises et aussi pour avancer vers une unité plus grande et un témoignage chrétien plus efficace » (5b). Les catholiques et les autres chrétiens ne doivent pas voir leur participation aux Conseils d'Églises comme le but final de l'activité œcuménique, comme si la pleine unité chrétienne pouvait être accomplie par la simple adhésion à un Conseil d'Églises. La prière et le culte en commun, la coopération dans la traduction de la Bible et la coordination de textes liturgiques, les déclarations communes sur des questions morales, et les réponses communes à certains problèmes sociaux concernant la justice et la paix, sont également des pas vers l'unité et peuvent également être entrepris dans les régions où l'Église catholique ne fait pas partie d'un Conseil d'Églises national ou régional, mais ces initiatives en vue de l'unité peuvent être facilitées et encouragées par la participation catholique aux Conseils d'Églises.

Cela ne diminue en rien la valeur des Conseils d'Églises mais souligne au contraire leur importance en aidant les Églises dans la quête de la pleine unité voulue par le Christ pour ses disciples. Ainsi que conclut plus loin le document : « Il y a diverses formes de coopération œcuménique. Les Conseils d'Églises et les Conseils chrétiens n'en sont donc pas la seule forme possible mais constituent certainement une des plus importantes » (CŒ, 6g). Ils jouent « un rôle important dans les relations œcuméniques » et doivent donc être sérieusement pris en considération par toutes les Églises.

Le document s'efforce de dissiper une certaine inquiétude que certains catholiques ont pu ressentir à propos de l'appartenance à un Conseil d'Églises. L'adhésion à un Conseil dans lequel l'Église catholique se trouverait sur un pied d'égalité avec d'autres organismes « ne diminuerait pas sa conviction d'être l'unique Église » (CŒ, 5b). Le document cite la déclaration bien connue de Vatican II, affirmant que l'unique Église du Christ subsiste dans l'Église catholique (LG, 8), et cette unicité n'est pas compromise

par la participation de l'Église catholique sur un pied d'égalité avec d'autres Églises à un Conseil au niveau national ou régional. Des questions analogues concernant les implications de l'appartenance à des Conseils ont été soulevées par d'autres Églises. Ces questions ont été abordées par le Comité central du Conseil œcuménique des Églises à Toronto en 1950, qui a déclaré que l'appartenance à un Conseil d'Églises n'implique pas nécessairement « que chaque Église doit considérer les autres Églises membres comme des Églises au sens propre ».

Le document souligne que les Conseils d'Églises ne sont pas des Églises ; ils n'ont pas la tâche, qui est celle des Églises, d'engager des conversations en vue de la pleine unité. Comme le prévoyait le document en 1975, l'activité des Conseils d'Églises est principalement du domaine de la pratique plutôt que de la dogmatique, une perspective qui n'a pas cessé d'évoluer. En disant cela, le Saint-Siège n'interdit pas aux Conseils d'Églises l'étude en commun de questions de « Foi et Constitution », et plus loin le document fait remarquer qu'« il est normal que les Conseils veuillent engager une discussion et une réflexion sur les fondements doctrinaux de projets dont le but serait plutôt d'ordre pratique » (CŒ, 6h). Une telle étude, déclare-t-il, « est par là même importante, car elle stimule les Églises membres à comprendre davantage les exigences de l'unité voulue par le Christ et elle affronte de façon nouvelle des situations anciennes souvent inextricables » (CŒ, 5c).

Néanmoins, « ce n'est pas à un Conseil local d'Églises de prendre l'initiative de promouvoir des conversations doctrinales officielles entre les Églises ; ces conversations relèvent en effet de contacts bilatéraux et immédiats entre Églises ». Ainsi, en adhérant à un Conseil d'Églises les catholiques ne doivent pas craindre de se voir entraînés dans des discussions dogmatiques techniques qu'ils peuvent ne pas considérer appropriées dans ce contexte.

Le document considère que le domaine propre des Conseils d'Églises est principalement celui de la collaboration pratique, avec une attention spéciale pour les problèmes sociaux comme ceux du logement, de la santé, de l'assistance, etc. (CŒ, 5e, ii). Parfois, les Conseils estiment qu'ils sont appelés à faire des déclarations publiques sur des questions d'intérêt commun dans les domaines de la paix, de la justice sociale, du développement humain, du bien-être général, de la morale publique et privée. Cela peut aller de déclarations à un caractère général à des prises de position spécifiques sur des questions concrètes. Elles peuvent traiter une certaine matière et faire ressortir ses ramifications sociales et éthiques, et déterminent souvent différentes manières d'aborder les problèmes. Bien que ces déclarations reflètent les positions théologiques des Églises, elles ne doivent pas être « considérées comme des engagements officiels des Églises » (CŒ, 5d, i).

En fait, comme le note le document, la nature problématique de la publication de documents conjoints est un aspect dont les Églises membres du Conseil doivent constamment se souvenir. Cela a soulevé de nombreux débats, des tensions et des rancunes au sein de plusieurs Conseils et en quelques rares occasions l'une ou l'autre Église membre s'est retirée du Conseil. Cela ne veut pas dire que les Églises ne doivent jamais faire de déclarations publiques dans un Conseil. Elles doivent toutefois comprendre qu'un consensus total est très difficile à atteindre et qu'un respect sincère doit être garanti aux points de vue minoritaires (CŒ, 5d, iii). Tout cela pour dire que dans un Conseil d'Églises l'intégrité de chaque Église membre doit constamment être assurée, ses positions particulières respectées et toute orientation unilatérale évitée.

Le document note que lorsque des Conférences épiscopales décident d'adhérer à un CNE, elles ne peuvent se contenter d'une participation superficielle, mais elles doivent engager pleinement leur Église particulière. Il ne suffit pas d'envoyer simplement des délégués; la participation doit être intégrée dans la vie pastorale et dans les programmes des diocèses catholiques. Toute participation de l'Église catholique à un Conseil doit s'accompagner «d'une éducation œcuménique des catholiques sur ce que cette participation implique» (CŒ, 51).

Dans ses «Réflexions pastorales et pratiques pour une action œcuménique au plan local» au chapitre 6 de CŒ, le Conseil Pontifical indique deux autres points importants. Premièrement, chaque Conseil d'Églises est unique et doit être conçu selon les besoins de chaque pays. Les Églises ne doivent pas simplement adopter les modèles qui ont eu du succès ailleurs (CŒ, 6a). Au contraire, après une réflexion commune sur les exigences et les problèmes des Églises dans leur région, celles-ci devraient créer leur propre type de relations œcuméniques. Le Saint-Siège envisage ainsi de laisser aux Églises dans chaque région une large liberté d'action pour former un Conseil qui soit le reflet exact des relations œcuméniques réelles «à la base» et permette aux Églises d'exprimer leur unité à travers un service réaliste à la société.

En second lieu, pour utiles que soient les Conseil d'Églises comme instruments pour exprimer l'unité qui existe entre les chrétiens et pour travailler en vue d'une unité plus pleine et plus profonde, la création de nouvelles structures ne remplacera jamais «la collaboration des chrétiens entre eux dans la prière, la réflexion et l'action, fondée sur le baptême commun et sur une foi qui, sur tant de points capitaux, nous est aussi commune» (CŒ, 6c). En d'autres termes, si la quête de l'unité des chrétiens est uniquement concentrée sur des structures, des procédures et de la bureaucratie, l'unité que les Conseils cherchent à réaliser sera d'un degré minimal, et le renouveau qu'ils peuvent aider les Églises membres à apporter à toute la communauté chrétienne ne sera pas très important. La plus profonde communion qui devrait caractériser l'unité des chrétiens ne peut venir que de chrétiens unis dans la prière, dans une commune réflexion sur la Parole de Dieu dans l'Écriture, l'examen approfondi des problèmes sociaux et, en fait, le travail en commun dans différents aspects de la vie de l'Église.

Le document de 1975 mentionné ci-dessus, *Collaboration œcuménique*, a été le premier qui contenait des instructions officielles du Saint-Siège sur la question de la participation catholique aux Conseils d'Églises nationaux et régionaux. Il notait avec satisfaction que dans de nombreux pays, l'Église catholique avait décidé d'adhérer aux CNE, ou d'aider à créer de nouvelles associations œcuméniques auxquelles l'Église catholique participerait. Il indiquait les problèmes qui pouvaient surgir, les nombreuses questions sources de division pouvant être anticipées et les crises à éviter. Le document rassurait les catholiques partout dans le monde que l'adhésion à un Conseil d'Églises pouvait être un pas important dans le travail pour l'unité des chrétiens, en exprimant l'unité qui existe déjà par notre baptême commun, en renouvelant l'engagement des Églises de servir Dieu en Christ et en étant ainsi au service d'un monde réconcilié avec Dieu.

En raison du nombre croissant de pays et de régions où l'Église catholique participe aux Conseils d'Églises, le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens et le Conseil œcuménique des Églises, dans le cadre du Groupe mixte de travail, ont organisé trois consultations (1971, 1986, 1993) chargées d'examiner les questions liées aux Conseils d'Églises nationaux.

Dans un message envoyé à la consultation de 1993, qui s'est tenue à Hong-Kong, le Cardinal Edward Cassidy, Président du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, soulignait un aspect clé de la fonction des CNE dans la quête œcuménique de l'unité. «Les Conseils nationaux d'Églises», déclarait-il, «comme serviteurs de l'unité, jouent un rôle important en offrant des occasions de renforcer l'esprit de compréhension mutuelle entre les Églises membres». Le Cardinal insistait sur la dimension humaine et sur l'utilité des Conseils pour promouvoir la croissance dans l'engagement envers l'unité des chrétiens. Il affirmait qu'au sein des CNE, les chrétiens des diverses Églises apprennent à se connaître personnellement les uns les autres, à découvrir un engagement chrétien commun par une action commune, à s'enrichir mutuellement par les éléments distinctifs de la vie chrétienne que leurs traditions particulières ont préservés et mis en valeur, et à redécouvrir concrètement leur foi commune en Dieu en priant ensemble au nom de Notre Seigneur Jésus Christ.

2. LE «DIRECTOIRE ŒCUMÉNIQUE» DE 1993

Dans la même année de la consultation de Hong-Kong, le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens publiait l'édition révisée des Directives pour l'œcuménisme chrétien, sous le titre de *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*. Le «Directoire» de 1993, ainsi qu'il est généralement appelé, a remplacé le *Directoire œcuménique* provisoire qui avait été demandé par le Concile Vatican II et successivement publié en 1967 et en 1970. Dans les paragraphes 166-171, le Directoire de 1993 traite des questions liées à la participation catholique aux Conseils d'Églises.

Bon nombre d'instructions contenues dans le *Directoire* de 1993 reprennent celles déjà contenues dans le document de 1973 sur la *liberté œcuménique*, mais sur quelques points clé le *Directoire* va plus loin que le document précédent. C'est le cas en particulier pour l'accueil réservé, pour la première fois, à la participation catholique aux Conseils d'Églises. Le document CŒ considérait le phénomène de l'adhésion d'Églises catholiques aux CNE et aux CRE comme une réalité de facto du mouvement œcuménique, et qualifiait les Conseils d'« instruments importants » pour la recherche de l'unité des chrétiens. Le *Directoire* va plus loin et accueille positivement ce phénomène dans la vie de l'Église comme quelque chose dont il faut se réjouir (DAP, 167).

Le *Directoire* (DAP, 166) distingue entre un « Conseil d'Églises, composé d'Églises et responsable devant les Églises qui le constituent, et un « Conseil chrétien » composé aussi bien d'Églises que d'autres organisations et groupes chrétiens, tels que les Sociétés bibliques ou les YMCA. Dans certaines régions cette distinction reflète une tendance à former des Conseils chrétiens plus diversifiés, dont les membres seraient non seulement des Églises, mais également d'autres formes d'association chrétienne. Ce développement reconnaît que dans l'effort de réaliser l'unité des chrétiens, d'autres organisations et groupes chrétiens jouent souvent un rôle de premier plan.

Le *Directoire* ne recommande pas une forme d'association plutôt qu'une autre, mais laisse la décision aux autorités des Églises particulières. Ces autorités, déclare le *Directoire*, seront « généralement le Synode des Églises orientales catholiques ou la Conférence épiscopale (sauf là où il n'y a qu'un diocèse dans la nation) » (DAP, 168). En préparant une telle décision, les Synodes orientaux ou les Conférences épiscopales « devraient se mettre en rapport avec le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité

des Chrétiens». La prudente phraséologie du *Directoire* souligne que la décision de se joindre à un Conseil est du ressort des Evêques locaux à travers leur Synode ou leur Conférence épiscopale, tandis qu'en ce qui concerne les questions qui affectent l'Église universelle, les Églises particulières devraient toujours contacter et consulter le Conseil Pontifical. Il ne s'agit pas de «demander la permission de Rome», mais d'agir en communion avec l'Église catholique au niveau mondial.

Le *Directoire* fait plusieurs considérations qui doivent accompagner la décision de se joindre à un Conseil d'Églises ou à un Conseil chrétien. On doit tenir compte des réalités sociopolitiques locales et nationales. La participation à la vie d'un Conseil ne doit pas estomper l'autocompréhension catholique de son identité unique et spécifique (DAP, 169). Autrement dit, la clarté doctrinale est indispensable surtout en ce qui concerne l'ecclésiologie, et une formation œcuménique devrait être donnée aux fidèles. Dans le dialogue œcuménique, l'Église catholique peut proposer son ecclésiologie aux autres Églises membres, mais elle devrait respecter leur propre autocompréhension ecclésiologique. En même temps, l'Église catholique s'attend à ce que sa propre théologie de la nature de l'Église soit comprise et respectée par ses partenaires.

Le *Directoire* reprend l'idée du document de 1975, selon laquelle les Conseils d'Églises et les Conseils chrétiens ne contiennent ni en eux-mêmes ni par eux-mêmes le commencement d'une nouvelle Église qui remplacerait la communion qui existe maintenant dans l'Église catholique. Ils ne doivent pas se proclamer Églises et «ne réclament pas pour eux-mêmes une autorité leur permettant de conférer un ministère de la parole ou du sacrement». En fait, éviter que les Conseils d'Églises ne soient considérés comme une nouvelle «super-Église» a toujours été une préoccupation des Églises membres depuis la création du premier Conseil d'Églises, voici un siècle. La formation de Conseils entre des Églises encore séparées les unes des autres n'est qu'un des instruments en vue de l'unité des chrétiens et doit être clairement distingué des efforts tendant à réaliser l'unité structurelle et sacramentelle par la création d'Églises unies.

Le *Directoire* indique les questions à examiner avant que l'Église catholique ne décide de se joindre à un CNE existant ou de participer à la création d'une nouvelle association. Ces considérations comprennent le système de représentation, le droit de vote, les procédures pour prendre des décisions, la manière de faire des déclarations publiques et le degré d'autorité attribué à ces déclarations (DAP, 169). Pour finir, le *Directoire* reprend le conseil donné dans le document de 1975. L'adhésion à un Conseil est une sérieuse responsabilité qui ne devrait pas être prise à la légère. L'appartenance implique des responsabilités que l'on ne remplit pas par une simple appartenance nominale. «L'Église catholique doit être représentée par des personnes compétentes et engagées», sincèrement convaincues de l'importance d'une recherche active de l'unité des chrétiens et connaissant parfaitement les limites au-delà desquelles elles ne peuvent engager l'Église sans en référer à l'autorité qui les a nommées.

L'acceptation et l'encouragement croissants concernant la participation catholique aux Conseils d'Églises de la part du Saint-Siège depuis le Concile Vatican II, sont la preuve des résultats positifs de l'observation des fruits de cet engagement œcuménique. Plus récemment, dans le document de 1995 sur la formation œcuménique des chrétiens, intitulé *Dimension œcuménique dans la formation de ceux qui travaillent dans le ministère pastoral*, le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens indique l'information sur les Conseils d'Églises comme une des «importantes questions

pastorales et pratiques qui ne devraient pas être omises dans la formation œcuménique, en particulier celle des séminaristes».

La participation catholique émergente dans les organisations œcuméniques nationales et régionales ne serait pas complète sans une référence à l'encyclique *Ut unum sint* (*Que tous soient un*) de 1995, qui a fermement réaffirmé l'engagement de l'Église catholique à travailler activement pour l'unité des chrétiens. Bien que l'encyclique ne mentionne pas explicitement les CNE ni les CRE, le Pape y affirme que «les relations que les membres de l'Église catholique ont établies depuis le Concile avec les autres chrétiens ont fait découvrir ce que Dieu réalise en ceux qui appartiennent aux autres Églises et Communautés ecclésiales. Ce contact direct, à différents niveaux, entre les pasteurs et entre les membres des Communautés nous a fait prendre conscience du témoignage que les autres chrétiens rendent à Dieu et au Christ. Il s'est ainsi ouvert un très large champ pour toute l'expérience œcuménique, qui est en même temps le défi qui se pose à notre époque» (*UUS*, 48).

3. REMARQUES FINALES CONCERNANT L'ÉTUDE HISTORIQUE

L'examen du contexte historique de la participation catholique aux Conseils d'Églises nationaux et régionaux montre une prise de conscience progressive de l'Église catholique, depuis l'époque du Concile Vatican II, de l'utilité de prendre part aux associations de ce genre. L'Église catholique a fini par considérer la participation aux CEN et CRE comme un pas important dans la poursuite du but de l'unité des chrétiens sous l'inspiration par l'Esprit. Les Conseils d'Églises ne sont pas le but de la recherche œcuménique de la pleine unité, mais ils représentent un instrument efficace pour suivre la guidance de l'Esprit vers la pleine unité. Le regretté théologien et œcuméniste canadien, Père Jean-Marie Tillard, O.P., a résumé de la façon suivante l'instrumentalité pleine de grâce des Conseils d'Églises :

«Un Conseil d'Églises rend possible un 'dialogue de charité'. En rompant l'isolement et en suscitant la connaissance mutuelle, la rencontre œcuménique érode lentement la méfiance, les préjugés et les haines traditionnelles. Alors que chaque Église commence en espérant imposer ses propres vues et ambitions confessionnelles aux autres, nous constatons que quelque chose naît parmi les fidèles, qui triomphe des intérêts et des revendications de chaque groupe. En apprenant à s'aimer les uns les autres, sachant que les diversités existent et en les respectant, nous apprenons graduellement l'unité voulue par Dieu».

IV. Valeur et avantages de l'appartenance

1. CE QUI PEUT FACILITER LA PARTICIPATION ET L'APPARTENANCE

Lorsqu'une Église se joint à un Conseil, elle apporte non seulement la richesse de son patrimoine, mais également quelques souvenirs douloureux. Les craintes, les appréhensions et les suspicions originelles ne s'effacent pas automatiquement. Un processus d'intégration relativement long peut être nécessaire pour purifier les mémoires et instaurer la confiance, permettant à la nouvelle Église membre de se considérer elle-même et d'être considérée par les autres comme appartenant sans aucun embarras au Conseil.

Le processus d'intégration est facilité en inculquant un sentiment de *respect* pour l'intégrité de la nouvelle Église membre. L'Église doit être assurée que l'appartenance au Conseil, tout en opérant un changement en elle, ne l'obligera à aucune altération inopportune de son identité. Cette assurance peut générer un engagement plus profond au programme des membres du Conseil et encourager une ouverture et une participation plus larges des nouvelles Églises membres. Ce sentiment de sécurité permettra de partager la richesse d'une tradition de plus. Une profonde réflexion théologique ainsi qu'une claire compréhension de la spiritualité œcuménique sont des facteurs essentiels dans le processus du cheminement vers l'unité visible de l'Église.

Le succès de ce processus est en outre favorisé par la capacité des membres du Conseil d'*écouter*. Cela dépend de leur ouverture, de leur disposition à accepter et à apprécier les différences, de leur capacité d'être réellement prêts à accueillir tous les autres. Cette attitude peut conduire à une plus large participation aux décisions, en tenant toujours compte des opinions minoritaires. Au moment de prendre des décisions, si insignifiantes soient-elles, il est toujours préférable de rechercher le consensus plutôt que courir le risque de s'aliéner les Églises membres qui pourraient avoir des vues différentes.

Le mode de formation du Conseil et celui de la représentation des Églises peuvent avoir une influence sur la façon dont les Églises membres perçoivent leur rôle dans le processus décisionnel. Par exemple, si les Églises membres sont représentées selon leur importance numérique, certaines d'entre elles auront l'impression que leur vote n'a aucune d'importance. En conséquence, elles pourraient se sentir mises à l'écart du processus décisionnel. Ces sentiments influenceront sans doute de manière négative leur sens d'appartenance au Conseil.

Toutefois, si la représentation a lieu selon d'autres critères, tel que celui des «familles d'Églises», où chaque famille est représentée sur un pied d'égalité avec les autres, indépendamment du nombre de fidèles, aucune Église ne se sentira désavantagée au moment de peser sur une décision. En outre, le modèle des familles peut permettre aux Églises membres d'une même famille d'avoir des relations et une coopération plus étroites entre elles. De plus, ce modèle peut faciliter l'adhésion d'une Église faisant partie d'une famille, tandis qu'elle serait mal à l'aise en adhérant à un Conseil sans structure de familles.

Si un nouveau membre se sent accepté, intégré, estimé et représenté dans le processus décisionnel, un sentiment d'appartenance plus profond peut se développer en lui. Chacun des membres est mieux disposé à participer à des projets en commun, tant au niveau de direction qu'à celui de la base, où le rapprochement demeure l'objectif suprême de l'itinéraire œcuménique.

La participation à un Conseil d'Églises peut encourager le renouvellement d'une Église, la faire sortir de son isolement, renforcer sa conscience de la vocation commune, accroître l'efficacité de son service et encourager les initiatives œcuméniques de ses fidèles au niveau local.

La flexibilité dans les structures d'un Conseil rend la participation et l'appartenance plus aisées. Par exemple, chaque membre doit se sentir libre d'engager un dialogue bilatéral en dehors des structures du Conseil, tout en demeurant membre de celui-ci.

Les facteurs mentionnés ci-dessus ont un caractère pratique. Ils concernent des aspects d'un dialogue sincère – ce point fait l'objet d'un examen dans une autre étude sur le dialogue par le Groupe mixte de travail. Cependant, ce qui est plus important ce

sont les raisons spirituelles et théologiques des Églises membres. En adhérant à une association œcuménique, chaque membre montre qu'il est disposé à permettre à l'Esprit de témoigner de l'unité existante de l'Église, et qu'il est prêt à coopérer pour promouvoir son unité visible.

2. CE QUI PEUT AIDER LES ÉGLISES MEMBRES À RÉALISER LES BUTS DÉCLARÉS

Comme toute institution, les Conseils d'Églises tirent leur force en partie de la qualité des personnes engagées. L'apport de chaque Église membre dépend en grande partie des capacités, de la formation et de l'engagement œcuménique de ses représentants. Le mouvement œcuménique est un cheminement de toute la communauté et non pas d'une élite qui la représente.

Les représentants officiels auprès des Conseils devraient être en contact étroit avec les responsables et avec les fidèles des Églises qu'ils représentent. Les chefs d'Églises doivent être informés au sujet des procédures et les appuyer, faute de quoi leur participation pourrait causer des divisions internes et décourager les contacts avec le commun des fidèles.

Lorsque des personnes s'unissent en n'importe quel forme d'association, il est essentiel pour l'atmosphère en général qu'elles s'entendent et aiment travailler ensemble – d'où l'importance d'instaurer un esprit d'amitié. La confiance réciproque et la volonté d'établir un dialogue authentique sont des points de départ vitaux en vue de la réalisation des objectifs déclarés du Conseil. À moins d'avoir confiance les uns dans les autres, les membres pourront difficilement s'engager pour les mêmes objectifs, surtout si leur engagement implique de profondes convictions théologiques. Et si les objectifs ne sont pas basés sur ces convictions théologiques reconnues, les partenaires d'un Conseil ne pourront pas aller très loin dans la réalisation des buts de leur cheminement œcuménique.

Ainsi, les membres devraient avoir une mission commune dans leur cheminement vers l'unité. Le progrès œcuménique est contrarié par ceux qui ont des programmes cachés, qui recherchent des avantages personnels ou qui nourrissent des ambitions humaines. Ce genre d'approche est contraire au témoignage commun.

En conclusion, les participants au travail œcuménique ne peuvent progresser que s'ils parviennent à créer de saines relations humaines entre eux et un profond rapport avec Dieu. Les différences ne doivent pas être cachées. Le progrès œcuménique ne s'encourage pas en évitant les vrais problèmes ni en cherchant des solutions de facilité à des problèmes délicats. Le chemin œcuménique comporte toujours l'amélioration des relations, la guérison des blessures causées par les divisions et la réconciliation des mémoires, afin de rechercher ensemble l'unité en Jésus Christ par l'illumination de l'Esprit-Saint.

Le témoignage à l'unité visible de l'Église commence par une marche commune vers la rencontre avec Dieu dans la prière, vers une plus profonde transformation afin de manifester la présence de Dieu dans le monde à travers l'Église. En priant ensemble, les chrétiens rencontrent le Dieu trinité qui transforme graduellement la communauté en une authentique famille de disciples du Christ. Ce processus est rehaussé par une rencontre sincère entre les différents membres du Conseil, grâce à quoi ils découvrent la richesse de leurs traditions et de leurs expériences spirituelles respectives. À l'écoute de l'Esprit qui parle aux Églises, on parvient à dissiper les préjugés – et parfois même

les aversions. Il en résulte une confiance accrue qui permet de progresser. C'est peut-être le témoignage le plus éloquent rendu par un Conseil à l'unité visible de l'Église.

3. CE QUI DOIT ÊTRE CÉLÉBRÉ

L'éveil œcuménique est un des développements les plus importants dans l'histoire de l'Église au cours des XIX^e et XX^e siècles. Quelques chrétiens commencèrent à prendre conscience de la valeur d'une coopération entre les Églises. Les protestants ont été les premiers qui prirent l'initiative de créer des organisations œcuméniques en vue de surmonter les divisions entre les chrétiens. À Edimbourg en 1910, la Conférence missionnaire internationale (CMI) a marqué le début du mouvement œcuménique moderne, à partir duquel les Églises ont continué de collaborer, dans le Conseil international des Missions. Les Églises ont examiné ensemble, à travers Foi et Constitution, les questions théologiques qui les divisaient, et ont entrepris une réflexion et une action sur les problèmes politiques, sociaux et économiques, dans le mouvement *Life and Work* (Vie et Action). En 1920, le Patriarcat œcuménique publiait l'encyclique « Aux Églises du Christ partout dans le monde », qui invitait les chrétiens à créer des communautés d'Églises. La même année, les évêques de la Communion anglicane de la Conférence de Lambeth publiaient un « Appel à tous les chrétiens » à manifester l'unité en s'unissant en une fraternité de tous ceux qui se professent chrétiens, dans l'unité visible de laquelle tous les trésors de foi et de constitution, légués en héritage du passé au présent, seront un bien commun au service du corps du Christ tout entier. Le rapide développement d'associations œcuméniques, notamment la création du Conseil œcuménique des Églises en 1948, souligne l'importance que les Églises attribuaient au travail pour la pleine unité visible de l'Église. En 1900 il n'existait aucun Conseil d'Églises, mais en 2000 ils étaient au nombre de 103.

Après le Concile Vatican II, l'Église catholique a adhéré à un grand nombre d'associations œcuméniques. Ce rapprochement, ainsi que l'engagement dans le dialogue bilatéral avec toute une série d'Églises et de Communautés ecclésiales en Orient comme en Occident, ont abouti à la signature d'accords christologiques avec plusieurs Églises orientales. Récemment, le dialogue avec les luthériens a enregistré d'importants progrès, comme le montre la « Déclaration commune concernant la doctrine de la justification ». Le travail de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) a eu pour résultat la publication de « Le don de l'autorité ». Bien que ce document ne soit pas une déclaration commune, il offre des éléments utiles pour les futures orientations du mouvement œcuménique.

Avec les Conseils d'Églises comme leur principal instrument, les Églises établissent des relations entre elles grâce auxquelles :

- elles progressent dans le respect, la compréhension et la confiance réciproques ;
- de nombreux préjugés sont éliminés en apprenant à prier avec les paroles des uns et des autres, à chanter les cantiques de chacun, à lire les Écritures à travers les yeux de tous ;
- au nom du Christ, elles se mettent au service de ceux qui sont dans le besoin, localement et partout ;
- elles rendent un témoignage commun à l'Évangile et travaillent ensemble pour la dignité humaine ;

- elles sont à l'écoute des idées des uns et des autres et s'instruisent de ces idées concernant des questions de foi et de vie sur lesquelles elles étaient divisées;
- elles maintiennent unis les croyants en Christ, même lorsque les pressions du monde voudraient les séparer (*CUV*, 3,9).

L'établissement de relations affecte tous ceux qui y sont impliqués. Une Église qui en rencontre une autre peut trouver qu'elle a besoin de réfléchir de manière nouvelle à sa propre identité, à sa façon de penser, à son engagement chrétien envers l'unité. Les liens œcuméniques apportent de nombreux avantages, dont quelques-uns très inattendus.

V. Quelques questions et préoccupations

1. QU'Y A-T-IL DANS UN NOM ?

Les noms peuvent avoir de l'importance. Un nom révèle quelque chose sur la façon dont les Églises considèrent leur vie en commun. Lorsqu'une Conférence épiscopale catholique se joint à un Conseil d'Églises national, un changement de nom peut solenniser le fait que les Églises entreprennent ensemble un nouveau début. Le nouveau nom peut symboliser de nouvelles intentions et une nouvelle réalité – une prise de conscience que la culture du Conseil sera transformée du fait des nouvelles relations que les nouveaux membres vont vivre à travers le Conseil. Les noms sont donc importants, mais le contexte, l'histoire et la vision en détermineront le choix selon le lieu.

La plupart se dénomment *Conseils* d'Églises. D'autres se disent *Conférences* d'Églises, d'autres encore ont adopté une dénomination comme *Églises ensemble* ou *Communautés d'Églises* (nouveau projet). En fait, la grande majorité des organismes œcuméniques à participation catholique utilisent l'expression « Conseil d'Églises ». L'expression « Conseil chrétien » indique parfois, mais pas toujours, que d'autres organisations œcuméniques (p.ex. les Sociétés bibliques, l'Union de femmes d'Église [Church Women Untided], les YMCA et les YWCA) peuvent également en faire partie.

Les relations de l'Église catholique avec les Conseils d'Églises nationaux et régionaux peuvent prendre l'une des formes suivantes : membre à part entière, statut d'observateur, collaboration suivie, coopération occasionnelle. Bien que certains problèmes soient perçus de façon plus aiguë lorsque l'Église catholique est impliquée, d'autres Églises et Communautés ecclésiales peuvent avoir les mêmes difficultés à des degrés divers. Dans un même pays (état, province ou localité), les Conseils font probablement les mêmes expériences. Ainsi, la conscience de ces problèmes et l'attention qu'on leur consacre peuvent améliorer la participation au Conseil, non seulement de l'Église catholique mais également des autres Églises.

2. QUESTIONS D'AUTORITÉ

Dans un contexte national, la Conférence épiscopale catholique a le pouvoir de décider de l'adhésion à un Conseil national d'Églises. Dans un contexte diocésain, c'est l'évêque qui décide. L'attitude d'un évêque ou d'une Conférence épiscopale peut encourager ou empêcher la participation à un Conseil et les démarches vers l'adhésion. Comme dans chaque Église, des évêques engagés dans l'œcuménisme peuvent stimuler

une action de toute la Conférence épiscopale. En outre, des expériences œcuméniques positives dans un contexte diocésain peuvent prédisposer les évêques à envisager l'adhésion à un Conseil national d'Églises. En Australie, par exemple, l'adhésion catholique à plusieurs Conseils d'Églises au niveau d'un État a précédé l'examen d'une adhésion de la Conférence épiscopale catholique australienne. À son tour, l'appartenance au Conseil national d'Églises d'Australie a stimulé d'autres évêques catholiques à faire entrer leurs diocèses dans les Conseils d'Églises au niveau d'un État. Le processus positif a été circulaire et expansif.

Lorsqu'une Conférence épiscopale catholique devient membre d'un Conseil d'Églises et participe pleinement à la vie de cet organisme œcuménique, les relations établies sont difficiles à changer sans causer de sérieuses réactions. Ce genre de situation se présente rarement. En 1998, la Conférence épiscopale de Nouvelle-Zélande s'est retirée de la Conférence des Églises de Aotearoa de Nouvelle-Zélande (CEANZ) après qu'il fut apparu clairement que la méthode de représentation ne donnait pas aux Evêques le degré de garantie nécessaire au sujet de la politique et de la pratique de la nouvelle structure. Le nouvel organisme voulait être un type de Conseil différent en se considérant comme un forum pour une diversité de groupes d'intérêt et de causes, ainsi que pour les Églises membres qui assuraient son financement. Dès le début on avait prévu que des difficultés surgiraient pour les membres catholiques. L'Église luthérienne de Nouvelle-Zélande fit la même expérience et se retira de la Conférence en 1994.

Depuis le retrait des Églises luthérienne et catholique, les responsables religieux (surtout anglicans, presbytériens et catholiques) ont fait des efforts considérables pour créer un meilleur climat de confiance et pour rechercher les moyens de travailler ensemble, bien que leur expérience dans le CEANZ n'ait pas été satisfaisante. Les évêques anglicans et catholiques se rencontrent régulièrement depuis plus de dix ans. Ils ont exprimé le regret généralement ressenti au sujet du CEANZ. Ce dernier a récemment décidé de mettre fin à son organisation, principalement parce que le nombre des membres restant était trop bas. En même temps, on examine la possibilité de créer un nouvel organisme. Ainsi, catholiques, luthériens et baptistes (ces derniers n'avaient pas adhéré au CEANZ) pourraient retrouver une nouvelle forme d'organisation œcuménique. Au moment d'écrire ces lignes, le projet d'un nouveau Conseil, plus diversifié, devrait être dévoilé en septembre 2004, lorsque le CEANZ se réunira pour son dernier forum annuel.

Cela nous amène à examiner un autre aspect de l'autorité pour les Églises membres d'un Conseil d'Églises. Qui peut effectivement parler au nom des Églises à la table œcuménique? Avec quel poids? La variété d'autocompréhension ecclésiologique des Églises est parfois déconcertante pour les membres, étant donné que toutes les Églises peuvent ne pas parvenir à comprendre les formes et structures d'autorité différentes des leurs. Dans le contexte catholique, les évêques doivent être assurés que leurs préoccupations et leurs directives seront exposées par les représentants catholiques et respectées par les autres Églises membres et par le personnel du Conseil d'Églises. Il en va d'ailleurs de même pour les responsables des autres Églises.

Des questions se sont posées pour savoir à travers qui, quand et sur quelle base les Églises peuvent parler ensemble à travers un Conseil d'Églises. Des membres du Conseil œcuménique des Églises ont été très tôt confrontés à ce problème et ils ont précisé les limites de l'autorité des Conseils dans la « Déclaration de Toronto » de 1950.

Le P. Yves Congar et d'autres théologiens catholiques avaient été consultés avant l'élaboration du texte de Toronto.

De même qu'ils ont suivi les Directives formulées à Toronto, les Conseils d'Églises et leurs responsables professionnels ont apaisé les craintes qu'un Conseil puisse devenir une « super-Église » agissant indépendamment et au-dessus de ses membres. Le COE parle des problèmes d'autorité de la façon suivante :

« Le Conseil œcuménique des Églises offre ses conseils et l'occasion d'une action unitaire en matière d'intérêts communs.

Il ne peut prendre une décision au nom des Églises constituantes que dans des domaines que l'une ou plusieurs d'entre elles lui confient et uniquement au nom de telles Églises.

Le Conseil œcuménique des Églises n'adoptera aucune règle pour les Églises, ni n'agira en aucune manière en leur nom sauf de la façon indiquée ci-dessus ou qui pourra être spécifiée par les Églises constituantes ».

Reconnaître les complexités inhérentes aux problèmes d'autorité ne résout pas nécessairement ces problèmes, mais avoir conscience des dynamiques peut être utile. En dernière analyse, bon nombre de problèmes d'autorité dépendent des styles de leadership et des modes de travail en commun. Lorsque le style est relationnel, même si de sérieux problèmes surgissent où la tension est haute, les partenaires peuvent compter sur les rapports humains qu'ils ont établis, pour se consulter et chercher à faire la volonté du Christ.

3. UNE PRÉPARATION ADÉQUATE À L'APPARTENANCE À UN CONSEIL

L'expérience a montré qu'en accordant dès le début une juste attention aux problèmes de représentation et aux processus décisionnels, les Conseils pouvaient minimiser les problèmes qui pourraient se poser par la suite. Une sérieuse préparation à la participation à un Conseil est importante pour le bon fonctionnement de tous les Conseils, avec ou sans participation catholique. Par exemple, les Conférences épiscopales catholiques canadienne et brésilienne ont toutes deux étudié la question pendant plus d'une douzaine d'années avant de devenir membres à part entière du Conseil national de leur pays.

En 1997, la Conférence épiscopale catholique canadienne est devenue membre à part entière d'un Conseil déjà en place, le Conseil canadien des Églises, après un long processus commencé dans les années 70, lorsque les deux organisations travaillaient ensemble sur des questions de justice sociale. En 1984, l'Église catholique avait présenté une demande d'adhésion en qualité de membre associé. La Conférence épiscopale est devenue membre associé en 1986, avec l'intention de devenir membre à part entière en 1997. La différence entre les deux types d'appartenance est d'ordre technique, c'est-à-dire que le membre associé ne peut devenir Président ni Secrétaire général du Conseil, ni avoir droit de vote sur des questions constitutionnelles.

La Conférence épiscopale catholique canadienne et le Conseil canadien des Églises considéraient la qualité de membre à part entière comme une expression concrète d'un engagement plus global dans le mouvement œcuménique. L'inclusion de l'Église catholique apportait en outre une dimension française accrue à ce qui avait été en grande partie un Conseil anglophone. Avant de devenir membre à part entière, la Conférence

catholique canadienne a examiné en détail la constitution et les statuts du Conseil. Pour apaiser les craintes que l'organisation puisse apparaître comme une «super-Église», le Conseil s'exprimait souvent comme un forum «dans lequel les Églises se rencontrent pour établir ensemble un programme commun». Une attention particulière était accordée aux déclarations publiques et à la détermination du degré d'autorité de ces déclarations.

Le Conseil d'Églises brésilien a commencé à se constituer dans l'atmosphère enthousiaste qui suivit le Concile Vatican II, lorsque les catholiques se joignirent à d'autres responsables chrétiens pour créer un Conseil. Ils se réunirent à Rio de Janeiro et dans d'autres villes principales. Ces efforts œcuméniques dans tout le pays ont eu pour résultat la formation du Conseil national des Églises chrétiennes du Brésil (CONIC) en 1982. Les membres comprenaient les Églises luthérienne évangélique, épiscopaliennne, méthodiste, presbytérienne unie, syro-orthodoxe, catholique et chrétienne réformée.

4. FORMES DE REPRÉSENTATION, MODÈLES D'APPARTENANCE

Dans les pays où les catholiques représentent la majorité des chrétiens, une des raisons souvent invoquées pour expliquer leur absence dans le Conseil, était qu'en devenant «une Église parmi d'autres», l'Église catholique concéderait une identité et la direction de l'organisation à un groupe d'Églises mineures. De leur côté, les Églises numériquement inférieures dans de tels pays et régions hésitaient également à accueillir l'Église catholique qui, pensaient-ils, dominerait le Conseil du fait même de son importance numérique et de sa présence sociale.

Ces appréhensions expliqueraient, par exemple, l'absence des catholiques dans les Conseils d'Églises de la plupart des pays d'Amérique latine et d'Europe méditerranéenne où les catholiques prédominent. Un autre facteur concernant leur participation est qu'historiquement, certains Conseils d'Églises dans des contextes à majorité catholique, avaient été créés par des Églises minoritaires précisément dans le but de s'entraider et de se soutenir entre elles. Dans ce genre de situations, les perspectives d'une adhésion catholique peuvent être difficiles à envisager, tant pour l'Église majoritaire que pour les Églises minoritaires.

Un modèle différent a été adopté par les Églises en Grande-Bretagne et en Irlande – le modèle «Églises ensemble». Ce modèle se base sur le concept du «consensus»! Aucune décision n'est prise avant qu'intervienne un accord. Désormais, aucune tâche n'est plus confiée à des organismes extérieurs, mais chaque Église en assume la responsabilité conjointement aux autres Églises. Ce modèle inclut très souvent l'Église catholique comme membre à part entière (p.ex. dans CTBI, ACTS, CTE au Royaume-Uni). Dans ce modèle on trouve souvent deux types de sessions, une pour les chefs d'Église, et une assemblée plus large pour les représentants ecclésiaux qui établissent les programmes et qui sont l'occasion d'une prise de responsabilité mutuelle.

Bien qu'il s'agisse de problèmes réels, certains Conseils, y compris ceux de pays à majorité catholique, tels que l'Autriche, Madagascar et la Hongrie, ont trouvé des solutions ingénieuses permettant aux diverses Églises membres de se sentir adéquatement représentées. Plusieurs modèles de représentation ont été expérimentés et aucun d'eux ne peut être considéré supérieur aux autres. On ne peut pas penser qu'une solution qui a donné de bons résultats dans un Conseil puisse, pour cette raison, être appliquée

ailleurs avec succès. Quelle que soit la forme de représentation adoptée, les Églises membres devront toujours avoir l'assurance que leur voix sera entendue et que leur opinion trouvera une juste audience, et aucune Église ne devra avoir l'impression que ses préoccupations sont ignorées ou outrepassées par les autres.

Les problèmes de représentation ne se limitent pas à la participation catholique. Les Églises sont constamment mises au défi de trouver une structure qui soit à la fois un juste reflet des rapports œcuméniques et une arène de libre débat et d'interaction. Dans pratiquement tous les pays et régions, le caractère de l'appartenance à un Conseil varie largement. Une Église qui représente la grande majorité des chrétiens d'une région peut facilement être mal à l'aise si elle a l'impression que des Églises plus petites pourront faire adopter des règles et des projets sur la base de «une Église, une voix». Inversement, les Églises minoritaires ne seront pas toujours à l'aise dans une structure qui permet à une ou deux Églises majoritaires de dominer le Conseil et d'imposer leur volonté aux autres membres.

Sur de telles bases, plusieurs Conseils ont cherché d'imaginer des systèmes de représentation selon leurs exigences et leurs relations particulières. Par exemple, dans le cas du Conseil des Églises chrétiennes d'Uruguay, les huit Églises membres (anglicane, arménienne, catholique, évangélique, luthérienne, méthodiste, pentecôtiste et l'Armée du Salut) ont adopté une forme de représentation directe, sans aucun ajustement relatif à la dimension de l'Église.

Au contraire, au Conseil canadien des Églises du Canada, la représentation des 18 membres reflète la dimension de chaque Église : trois représentants pour les grandes Églises, deux pour les Églises moyennes et un pour les petites Églises. Le nombre des fidèles détermine également la dimension de la représentation d'une Église dans les structures décisionnelles du Conseil brésilien. Dans ce dernier, la présidence est assurée à tour de rôle par tous les responsables des différentes Églises.

La représentation adoptée par les Conseils à participation catholique dans d'autres pays et régions est basée sur les «familles d'Églises» plutôt que sur le nombre des fidèles. Le Conseil d'Églises chrétiennes en France (CECEF), peut-être un des rares Conseils formés sur initiative de l'Église catholique, a trois coprésidents et trois cosecrétaires (un pour chacun des membres, c'est-à-dire la Conférence épiscopale catholique, la Fédération protestante et l'Assemblée des Evêques orthodoxes). Les 16 Églises membres comprennent 2 représentants arméniens apostoliques, 5 catholiques, 3 orthodoxes, 5 protestants et un observateur anglican.

Le Conseil chrétien de Suède, reconstitué en 1993, est basé sur quatre familles, en dépit du fait que l'Église luthérienne évangélique de Suède compte plus de 80% de la population chrétienne du pays. Les membres du Conseil sont les familles luthérienne, orthodoxe, catholique et celle des «Églises libres».

Le modèle des familles est également pratiqué dans le Conseil des Églises du Moyen-Orient qui comprend quatre familles : catholiques, orthodoxes, évangéliques et orthodoxes orientaux. Dans ce contexte, le modèle des familles assure à chacune des principales traditions ecclésiales que sa position au sein du Conseil sera respectée, que les facteurs qui font que certaines Églises sont historiquement et théologiquement «plus proches» entre elles seront pris en considération dans la structure du Conseil, et qu'aucune Église ni aucun groupe d'Églises ne pourront dominer les processus de leadership et décisionnels.

Le modèle des familles a également ses inconvénients. Les Églises d'une même famille peuvent avoir des positions différentes sur diverses questions. Se concentrer sur les rapports de famille aux dépens de l'établissement de plus larges rapports œcuméniques peut porter à l'introversion et à l'isolement. Parfois, la « famille » n'est qu'une construction artificielle, réunissant des Églises dans des familles où elles ne sont pas à leur aise. En outre, certaines Églises peuvent ne s'adapter à aucune famille, ou il peut y avoir désaccord entre les fidèles au sujet de la famille à laquelle ils appartiennent. Une Église pourrait très bien se sentir à sa place dans une certaine famille, mais ne pas être considérée de la même façon par d'autres membres de la famille. Dans certains cas, le système des familles peut même entraîner le refus d'admettre une Église dans le Conseil. Par exemple, un des facteurs qui ont empêché l'Église assyrienne de l'Orient d'être admise comme membre du Conseil des Églises du Moyen-Orient est le désaccord au sujet de la famille à laquelle cette Église devrait appartenir.

La charité chrétienne et le désir d'équité exigent que toutes les Églises membres acceptent de renoncer à une certaine autonomie en matière de décision et d'action indépendante au nom d'une voix et d'un effort communs. En outre, n'importe quelle forme de représentation ne sera efficace que si les Églises sont dans une certaine mesure convaincues que les autres membres ne cherchent pas à manipuler les structures à leur avantage. L'expérience faite dans plusieurs Conseils montre que les délibérations dans la prière qui portent à déterminer le type de représentation qui sera adopté, ont été un exercice éducatif très utile, qui a créé un esprit fraternel et une compréhension plus profonds.

5. LE PROCESSUS DÉCISIONNEL

Au début, la plupart des Conseils prenaient leurs décisions selon la méthode parlementaire du vote majoritaire. Plus récemment, de nombreux Conseils emploient des méthodes qui utilisent le discernement et le consensus, considérées plus compatibles avec le but qui est de promouvoir la communion entre les membres. Une compréhension commune du consensus résulte en une décision acceptable par tous les membres. Dans certains cas, cet accord peut être unanime. Plus souvent, le consensus implique une décision que les membres peuvent accepter sans objection. Si les Conseils ne parviennent pas à un consensus, d'autres mesures peuvent être prises, comme prendre acte des différentes opinions, remettre la décision à plus tard ou soumettre la question à une étude plutôt que passer à l'action. La compréhension et la pratique du consensus doivent être concordées et acceptées par tous les membres. Il est par conséquent important d'avoir des protocoles écrits et de les suivre.

Accepter la formation d'un consensus comme modèle principal pour prendre une décision, n'implique pas que l'on ne puisse jamais recourir au vote de style parlementaire. Certaines questions (p.ex. l'utilisation des fonds, la nomination des fonctionnaires) ne peuvent tout simplement pas être réglées par consensus.

Plusieurs Conseils se tournent vers un concept de consensus plus subtil, qui peut être appelé « accord différencié ». Fruit de l'expérience des dialogues bilatéraux, l'accord différencié indique un consensus sur des vérités fondamentales, bien que des différences de langage, d'élaboration théologique et d'accentuation peuvent subsister. Avec un accord différencié, chaque Église formule la déclaration adoptée selon ses propres catégories et la signification théologique qu'il lui attribue.

Souvent, les décisions prises selon le modèle du consensus ne permettent pas au Conseil de faire des déclarations prophétiques sur des questions d'actualité. Certains Conseils renvoient ces questions aux différentes Églises membres pour qu'elles interviennent séparément. D'autres Conseils prédisposent des principes sur des sujets particuliers, qui ont l'accord des Églises. Les réponses peuvent alors découler de ces principes. Les positions fortement prophétiques et pouvant être des causes potentielles de divisions ne devraient être prises en considération que dans un profond esprit de prière. Une attitude et un processus de discernement dans la prière peuvent permettre de réaliser un consensus ou d'obtenir une acceptation honnête de la part d'une Église qui serait dans l'impossibilité d'agir dans une question particulière.

6. DÉCLARATIONS PUBLIQUES

Le facteur qui provoque peut-être la plus grande réticence chez des Églises qui se proposent d'adhérer à un Conseil concerne les appréhensions au sujet des déclarations publiques. Ces Églises craignent que leur nom ne soit utilisé contre leur volonté pour appuyer des causes qu'elles désapprouvent ou pour protester contre des faits sur lesquels les Églises devraient observer un silence prudent. Elles pourraient avoir eu connaissance de situations où les Églises s'étaient trouvées embarrassées par les décisions de la majorité des Églises membres, des comités ou des secrétaires généraux du Conseil, dont les positions avaient été publiquement proclamées sans une consultation préalable ni le plein accord de toutes les Églises membres.

Les différences en ecclésiologie sont à la racine de certaines difficultés concernant les déclarations publiques. Plusieurs Églises, au niveau local ou national, font parfois connaître leur position dans des domaines importants sans avoir d'abord consulté d'autres organismes. Les positions catholiques doivent être en accord avec la doctrine magistérielle de l'Église universelle et refléter la position de la Conférence épiscopale nationale. Pour les orthodoxes, les déclarations doivent être en harmonie avec la théologie orthodoxe.

Dans certains cas, par exemple pour les questions de l'avortement ou de l'homosexualité, le problème est théologique; quelques Églises craignent qu'elles pourraient donner l'impression de soutenir des positions contraires à la compréhension de la foi chrétienne par la communauté en général. Dans d'autres cas, les Églises peuvent être préoccupées par les implications politiques des positions prises publiquement, surtout lorsqu'elles critiquent la politique du gouvernement. Sur de nombreuses questions controversées, telles que la peine de mort, le soutien ou la condamnation de la guerre, ou les technologies de la reproduction, l'opinion peut être divisée au sein même des différentes Églises par les diverses interprétations de la doctrine chrétienne proposées par des parties de la communauté locale. Une déclaration publique qui a l'accord d'un grand nombre d'Églises peut au contraire être vivement contestée par d'autres.

Il n'y a pas de réponse facile à la question que soulèvent les déclarations publiques, et les discussions à ce sujet ont parfois poussé des Églises à se retirer d'un Conseil lorsque aucune solution acceptable n'a pu être trouvée. La plupart des Églises sont d'accord pour dire que dans certains cas, lorsque la conscience chrétienne est unie sur une question, cela doit être déclaré clairement et publiquement. En fait, sur certaines questions, la conscience collective d'une Église exige parfois qu'une position prophétique

soit nécessaire, qui va à l'encontre de l'opinion publique. Une large et continuelle consultation peut minimiser les risques de conflit, de dissension et de rancune. Les Conseils doivent s'opposer à la culture des déclarations instantanées, malgré les pressions en sens contraire. D'une part, dans le rythme rapide de la vie d'aujourd'hui, avec les modes de communication immédiate et les exigences de l'information médiatisée, l'insistance d'Églises membres en faveur d'une consultation et d'un consensus complets peut signifier que la voix des Églises sur les grandes questions éthiques sera mise en sourdine. D'autre part, les membres des Conseils ont constaté que prendre le temps nécessaire pour délibérer peut être frustrant, mais peut également produire des déclarations plus claires et plus sérieuses. Lorsque la communication entre le personnel d'un Conseil et les dirigeants des Églises membres est ouverte et continue, discerner les problèmes susceptibles de créer une controverse ou de provoquer une division, devient une seconde nature pour le personnel du Conseil.

La plupart des Conseils ne font pas de déclarations avant que le texte n'ait fait l'unanimité. Si cela est impossible, la déclaration ne pourra pas être faite au nom du Conseil, car celui-ci ne parle pas en son nom mais au nom de chacune des Églises qui en font partie. Dans ces situations, il faut toujours préciser si les dirigeants du Conseil parlent en tant que membres du Conseil ou comme représentants officiels ou comme chefs de leur Église. Ceux qui soutiennent l'acte en question peuvent le signer au nom de leur Église, tandis que la minorité peut indiquer ses objections et les raisons de son refus de signer la déclaration.

Il est également important de respecter les hésitations de certains membres devant la possibilité de provoquer des conflits publics, sauf si des facteurs extérieurs, tels que le droit de regard des médias, ne forcent la situation. Par conséquent, il serait utile que les Conseils s'entendent sur une procédure à adopter dans les rapports avec les médias. Par exemple, si un responsable reçoit une invitation pouvant être controversée, un accord préalable prévoyant une consultation avant toute déclaration publique peut créer un climat de confiance et d'assurance parmi les membres.

7. FINANCES

Le fait que ce sont les membres qui font le Conseil d'Églises devrait se refléter dans une répartition juste et équitable des frais qu'entraîne l'appartenance à un Conseil. Les Églises ayant elles-mêmes leurs exigences économiques, celles-ci influent fortement sur les budgets des Conseils d'Églises.

Lorsque les Conseils d'Églises dépendent particulièrement d'un financement externe, ils doivent eux-mêmes se soumettre aux exigences des donateurs qui essaient de déterminer le programme du Conseil, sans se soucier des besoins et des perspectives des Églises membres dans un pays.

Lorsque l'Église catholique envisage de devenir membre d'un CNE ou d'une CRE, des questions se posent et des craintes apparaissent inévitablement concernant les frais (comme c'est le cas pour tout membre potentiel). Si l'Église catholique prédomine par sa dimension, le nombre de ses fidèles et son budget, il s'agit de trouver une solution équitable aux responsabilités financières. Le problème n'est pas insoluble et ne devrait pas être une excuse commode pour éviter la question de l'appartenance, mais elle doit être abordée résolument.

8. LA FORMATION ŒCUMÉNIQUE

Bien que beaucoup ait été fait par les Églises pour définir «la nature de l'unité que nous recherchons», toutes ne partagent pas cette vision dans une égale mesure. Même avec ces ambiguïtés, les Églises ont cependant un besoin urgent de promouvoir la formation des responsables religieux, des enseignants, du clergé et des laïcs. Beaucoup parlent de la nécessité d'une formation œcuménique. Comment traduire cette nécessité en une action efficace est un problème délicat, que les Conseils d'Églises doivent affronter alors qu'ils doivent jongler avec les exigences parfois conflictuelles d'inclusivité, de compétence et de mémoire historique.

L'attention à la formation œcuménique est particulièrement importante pour ceux qui seront des représentants officiels dans un contexte œcuménique comme celui d'un Conseil d'Églises. Le Saint-Siège a insisté sur la nécessité d'une éducation et d'une expérience œcuméniques adéquates pour les représentants catholiques, afin de pouvoir exprimer la position catholique de manière adéquate et de connaître l'histoire et la méthodologie du mouvement œcuménique.

Toutes les Églises sont confrontées au défi de trouver des moyens systémiques de promouvoir la formation des responsables religieux, du clergé, des agents pastoraux et des laïcs. Le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens a traité cette question dans son document, *La dimension œcuménique dans la formation de ceux qui travaillent dans le ministère pastoral*. Le séminaire est le lieu naturel pour ce genre de formation. Les consortiums œcuméniques de séminaires et les facultés de théologie peuvent également être des lieux d'éducation œcuménique.

Divers instituts offrent des programmes de formation. Il s'agit, entre autres, de l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse), l'Irish School of Ecumenics de Dublin (Irlande), le Tantur Institute de Jérusalem, l'Université Saint-Thomas à Rome et Bari, et le Centre Pro Unione à Rome. Quelques Conseils d'Églises proposent également des cours qualifiés. Par exemple, la Conférence chrétienne d'Asie offre des cours de formation œcuménique depuis plus de 25 ans.

Toutefois, ce qui a manqué jusqu'à présent, ce sont des structures adéquates pour suivre de près la réalisation du mandat œcuménique à l'intérieur des Églises. Aussi, posons-nous quelques questions :

- Quels sont les processus en vigueur permettant aux Églises de recevoir régulièrement des rapports de leurs représentants œcuméniques officiels ?
- Quels mécanismes pourrait-on créer pour stimuler l'enseignement de l'œcuménisme par des équipes œcuméniques ? Par exemple, lorsque des cours sur l'histoire, la théorie et la pratique de l'œcuménisme sont proposés, sont-ils planifiés, encouragés, soutenus et donnés en collaboration avec les partenaires œcuméniques ?
- Lorsque des responsables se réunissent dans leur Église, prennent-ils le temps d'évaluer les implications œcuméniques de leurs actions ? Examinent-ils la signification des textes œcuméniques pour leur Église ?
- En reconsidérant leurs positions précédentes dans le processus de développement théologique, que font les Églises pour partager ce processus et ses résultats avec d'autres Églises ?
- Par quels moyens les Églises peuvent-elles mieux reconnaître, encourager et soutenir ceux qui proposent de nouvelles initiatives œcuméniques ?

9. FORMES ALTERNATIVES DE LA PLEINE PARTICIPATION

Le but ultime des Églises dans le mouvement œcuménique est l'unité pleine et visible des chrétiens. Les Conseils d'Églises sont un instrument privilégié par lequel les Églises peuvent progresser vers ce but. Toutes les Églises sont donc encouragées à entreprendre une réflexion dans la prière, pour que l'Esprit-Saint puisse les guider vers l'adhésion à un Conseil d'Églises comme étape sur le chemin de la pleine unité visible.

Pour diverses raisons, l'appartenance peut ne pas être possible ni conseillée en raison du moment dans un contexte donné. Dans ce cas, des solutions alternatives peuvent être prises en considération. En voici quelques-unes :

Coopération continue structurée. Par exemple, la Conférence chrétienne d'Asie et la Fédération des Conférences épiscopales asiatiques ont convenu d'échanger des invitations réciproques à participer à leurs activités respectives; elles ont établi conjointement un comité œcuménique de planification et tiennent des réunions communes des membres de leur personnel en vue de la préparation et de l'organisation de projets en commun. Aux États-Unis, le Comité pour les affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence épiscopale catholique est membre de la Commission Foi et Constitution du Conseil national des Églises du Christ aux U.S.A., sans être membre de ce dernier. En Europe, la Conférence des Églises européennes et la CCEE ont longtemps travaillé ensemble à plusieurs projets œcuméniques sur une base structurée, et récemment à la promotion de la *Charta Ecumenica*.

Coopération occasionnelle pour des projets spécifiques. Un exemple peut venir de Suède, où le Conseil d'Églises suédois a préparé avec l'Église catholique la visite du Pape en 1989, à une époque où l'Église catholique n'était pas encore membre du Conseil. Sous l'inspiration des amitiés qui s'étaient créées et de la collaboration ayant eu lieu à cette occasion, l'Église catholique a demandé à participer comme membre fondateur du nouveau Conseil chrétien de Suède réorganisé.

Statut d'observateur. Il y a quelques années, la CCEE a nommé deux observateurs permanents auprès de la Commission pour les Églises en dialogue de la Conférence des Églises européennes. L'Église anglicane a le statut d'observateur au Conseil d'Églises chrétiennes en France, de même que l'Église catholique au Conseil des Églises du Zimbabwe.

Participation aux rencontres œcuméniques en dehors du propre pays. À la Deuxième assemblée œcuménique européenne à Graz (Autriche) en 1997, des représentants des Églises orthodoxe, grec catholique et protestante de Roumanie ont travaillé ensemble pour la première fois de manière œcuménique.

10. DIALOGUES ET RAPPORTS BILATÉRAUX

Quelques Conseils ont constaté une diminution de la présence physique et du soutien financier de membres qui donnent la priorité aux dialogues et accords bilatéraux ou aux fusions. Toutes ces formes importantes de rencontre sont des moyens de promouvoir un unique mouvement œcuménique et doivent plutôt être considérées comme complémentaires et non pas en concurrence entre elles.

Les nombreux forums bilatéraux internationaux catholiques se concentrent sur des questions doctrinales spécifiques qui continuent de diviser les Églises. Quelques dialogues bilatéraux nationaux ont fourni d'utiles ressources théologiques et bibliques aux

dialogues internationaux. En outre, les dialogues bilatéraux ont permis aux catholiques d'avoir des conversations officielles avec les protestants évangéliques.

Certaines Églises progressent vers une plus grande communion à travers des accords bilatéraux et multilatéraux. En outre, quelques Églises établissent à présent des rapports plus étroits avec leur propre communauté au niveau mondial. Ces mouvements engagent nécessairement les Églises membres dans un dialogue soutenu sur un grand nombre de questions théologiques, ecclésiales et autres. Lorsque ces concepts sont intégrés dans les Conseils, ils peuvent devenir de puissants moyens d'approfondir le débat et le renouveau théologiques pour favoriser l'unité des chrétiens. Ils peuvent en outre être l'occasion d'opportunités et d'idées nouvelles lorsqu'on les situe dans le contexte multilatéral fourni par le Conseil.

Sachant que quoi qu'il arrive entre deux Églises affecte toutes les Églises dans le mouvement œcuménique, celles qui sont engagées dans des dialogues bilatéraux devraient chercher, si possible, d'inclure des observateurs d'autres Églises dans leurs dialogues. Elles devraient en outre inviter tous les participants à fournir des rapports détaillés à la communauté œcuménique en général.

VI. Questions à prendre en considération

À part les questions examinées dans d'autres parties de ce document, la possibilité d'une participation de l'Église catholique à un organisme œcuménique existant pose de sérieuses questions à tous les intéressés, aux Églises membres du Conseil non moins qu'au futur membre. En ce qui concerne les Églises membres, il ne s'agit pas seulement d'un problème d'organisation, c'est-à-dire d'installer une délégation de plus autour de la table œcuménique, mais pour ces Églises d'autres questions se posent également :

- sont-elles disposées à revoir de manière critique ce qui, auparavant, pouvait apparaître comme une culture conciliaire protestante, et à modifier cette culture lorsque des catholiques en deviennent membres ?
- connaissent-elles suffisamment les documents et la doctrine catholique sur l'œcuménisme ?
- sont-elles conscientes de la variété d'hypothèses ecclésiologiques qui seront présentes autour de la table élargie, et de la façon dont ces différences influenceront sur leurs délibérations œcuméniques ?

Les Conférences épiscopales catholiques pourront également trouver que certaines hypothèses sont mises en question :

- leurs membres sont-ils sensibles au fait que l'histoire œcuménique vécue par les Églises orthodoxes et les Églises réformées est considérablement différente de la leur ?
- peuvent-elles considérer positivement une approche protestante de l'œcuménisme, qui peut parfois paraître orientée vers les aspects pratiques, portée à la coopération et moins intéressée par les différences doctrinales entre les Églises ?

Et pour chacune des Églises concernées, des questions encore plus essentielles se posent :

- leur manière d’aborder la perspective d’un Conseil plus diversifié est-elle dictée par une considération égocentrique, par un « quel avantage en aurons-nous ? » – ou par l’impératif évangélique ?
- l’Église est-elle prête à être enrichie par les dons que chaque Église apporte à la table œcuménique ?
- comment pouvons-nous, par notre participation à un Conseil d’Églises, promouvoir la mission de l’Église de Jésus Christ ?

VII. Observations finales

À un certain niveau, un Conseil d’Églises est une structure, avec tout ce que cela comporte – membres, constitution, procédures décisionnelles, politiques, programmes, budgets et, probablement, personnel. La structure est importante. Comme on l’a montré plus haut, un Conseil d’Églises qui fonctionne correctement peut faire beaucoup pour promouvoir la quête de l’unité des chrétiens. S’il fonctionne mal, il peut retarder ou même bloquer cette quête.

Mais dans un sens plus profond, et plus important, un Conseil est un ensemble de rapports entre des Églises encore divisées. Sous le regard de Dieu, les Conseils sont les principaux acteurs du mouvement œcuménique. Un Conseil n’est pas principalement une organisation, un personnel ni un programme. Un Conseil est l’ensemble des Églises membres, dans leur engagement commun à Dieu et les unes envers les autres, cherchant à répondre ensemble aux pressions de leur vocation commune.

Ces liens entre les Églises prennent de nombreuses formes d’expression, notamment dans les rapports entre les personnes qui les dirigent et les représentent. D’où l’accent mis dans ces pages sur l’importance de promouvoir la compréhension, le respect, la tolérance et la confiance réciproques. Accent mis également sur la façon de prendre des décisions afin de renforcer ces rapports et de pressentir la réconciliation à laquelle les Églises aspirent. Dans chaque Conseil, l’établissement de rapports a toujours la priorité sur l’adoption d’une ligne de conduite, la réalisation d’un programme et la gestion d’une institution. Ou du moins devrait-il en être ainsi. Les structures œcuméniques, comme les autres, sont parfois tentées par une certaine introversion. Par exemple, lorsque la situation financière est difficile ou que la ligne de conduite est controversée, il est probable qu’en se concentrant principalement sur les problèmes d’organisation, l’attention puisse être déviée du mouvement lui-même, pour le développement duquel ces structures avaient été créées.

De même, le meilleur Conseil perd lui aussi quelque chose de vital lorsqu’une génération de pionniers passe et est remplacée par des responsables et des représentants d’Église qui héritent d’engagements pour lesquels d’autres se sont battus, tels que les vœux baptismaux ou matrimoniaux. Les promesses œcuméniques que s’échangent les Églises, et qu’elles font à Dieu, bénéficieraient d’un continuel renouvellement dans l’Esprit-Saint.

Une participation catholique accrue dans les CEN et les CRE peut précisément servir de stimulant pour un tel renouvellement de l’engagement des Églises qui sont déjà membres d’un Conseil, ainsi que de celles qui se proposent d’y adhérer. C’est un rappel, un de plus, que l’Évangile de réconciliation a besoin d’une communauté de foi visible-

ment réconciliée, afin que les Églises n'osent se contenter du statu quo. C'est surtout un signe d'espoir, un rappel que Dieu en Christ et dans l'Esprit-Saint n'a pas abandonné son peuple à ses divisions et qu'il ne cesse de le faire progresser dans son pèlerinage vers l'unité.

VIII. Recommandations

Ce document suggère de nombreuses initiatives qui pourraient être utilement adoptées par les Églises, les Conférences épiscopales, les CNE et les CRE. Toutefois, deux autres recommandations pourraient stimuler le Conseil œcuménique des Églises et le Saint-Siège à encourager une participation catholique aux structures œcuméniques.

1. Diffusion de « Inspirés par une même vision ». Ses arguments méritent d'être pris en considération par les Églises dans chaque pays et région, et si on les trouve convaincants, il faudrait les appliquer. Les réactions devraient être prises en considération de façon à ce que « Inspirés par une même vision » serve à stimuler le débat, et non à y mettre fin.

Recommandation :

Le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens et le Conseil œcuménique des Églises devraient envoyer ce document à tous les CNE, CRE, Synodes catholiques orientaux et Conférences épiscopales catholiques, pour étude et commentaires; ils devraient recommander et suggérer que dans les pays et régions où l'Église catholique n'est pas membre du CNE ou du CRE, un comité mixte comprenant des membres du CNE, du CRE et des Conférences épiscopales soit créé et que lui soit assignée la tâche de traduire et de distribuer le document à toutes les Églises membres du CNE et à tous les évêques catholiques; là où les conditions le permettent, ce comité devrait entreprendre de manière conjointe un processus de consultation entre des représentants du CNE et de la Conférence épiscopale, pour examiner la possibilité d'une adhésion catholique à un CNE existant ou de la formation d'un nouvel organisme œcuménique inclusif.

2. Autres consultations : Le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et le Conseil œcuménique des Églises ont patronné trois importantes consultations sur des questions liées aux CNE – en 1971, 1986 et 1993. Le présent rapport fournit une occasion opportune pour organiser une autre rencontre. Une nouvelle consultation internationale est nécessaire, réunissant des représentants de CNE, du CRE et de Conférences épiscopales, surtout là où l'Église catholique n'est pas membre d'un organisme œcuménique.

Recommandation :

Le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens devraient être invités à patronner conjointement une consultation de représentants des CNE, des CRE et des Conférences épiscopales là où l'Église catholique n'est pas membre d'un organisme œcuménique. La consultation devrait prendre en considération le document « Inspirés par une même vision » et réfléchir sur l'expérience recueillie par d'autres concernant la participation catholique.

Note sur la procédure : Un sous-comité du Groupe mixte de travail s'est longuement penché sur ce projet après la seconde réunion tenue à Dromantine (Irlande du Nord) en 2001. Les participants étaient les co-présidents, R.P. Thomas Michel, sj, et Rév. Dr Diane C. Kessler, les membres Rév. David Gill, Rév. Viorel Ionita, Sœur Joan McGuire, op, et l'Évêque Paul Nabil Sayah, assistés par Mgr John Mutiso-Mbinda et Mme Teny Pirri-Simonian, respectivement du personnel du CPPUC et du COE. Le groupe de rédaction se réunissait habituellement pendant deux jours avant les sessions plénières du Groupe mixte de travail ; une séance de rédaction a eu lieu à Rome en mars 2003 et le travail a continué pendant l'année à travers un échange de projets de texte par courriel. Le thème a été discuté en sessions plénières du GMT en 2001-2003 et examiné par le Comité exécutif du GMT.

En août 2002, le Rév. Dr Kessler a soumis les premiers projets de texte aux Secrétaires généraux des Conseils nationaux d'Églises réunis à Bossey (Céligny, Suisse) et les a invités à participer à un processus d'« études et réponses ». Plusieurs Conseils ont demandé des copies du projet de texte pour les examiner, et certains d'entre eux ont envoyé une réponse accompagnée de recommandations. Les Conseils qui ont fait cette demande et/ou envoyé leur réponse étaient ceux des pays suivants : Autriche, France, Grande-Bretagne et Irlande, Inde, Norvège, République slovaque, Soudan, Suède, Suisse, Swaziland et Tanzanie. La Fédération protestante de France s'est chargée de la traduction des projets de texte en français. Une réunion des cadres des Conseils d'Églises des États aux U.S.A. a examiné le thème au cours d'une de leurs réunions annuelles et a envoyé des contributions au texte étudié. Les contributions de ces organismes, et d'autres également, ont considérablement amélioré la qualité du travail. Le document d'étude a été adopté par l'assemblée plénière du GMT à Chania (Crête) en mai 2004.

IX. Annexes

A. BRÈVE BIBLIOGRAPHIE

1. Thomas F. Best, « Councils of Churches: Local, National, Regional », http://www.wcc-coe.org/wcc/what/CEumenical/cc_e.html
2. Conseil œcuménique des Églises, « Church and Ecumenical Organizations » <http://www.wcc-coe.org/wcc/links/church.html>
3. Hubert van Beek, « Councils of Churches – a Discussion Starter », http://www.wcc-coe.org/wcc/who/damascus_06_e.html
4. Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Collaboration œcuménique au plan régional, national et local* (Cité du Vatican, 1975).
5. Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *La dimension œcuménique dans la formation de ceux qui travaillent dans le ministère pastoral*, Vatican : 1995, § 29, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/
6. « Directoire pour l'application de principes et des normes sur l'œcuménisme », http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/
7. Diane Kessler et Michael Kinnamon, *Councils of Churches and the Ecumenical Vision*, RISK, WCC Publications, Genève 2000.

8. Jean-Marie Tillard, op, «The Mission of the Councils of Churches», *The Ecumenical Review*, 45/3, juillet 1993.
9. *Odissey toward Unity: Foundations and Functions of Ecumenism and Conciliarism*, by Committee on Purposes and Goals of Ecumenism, Massachusetts Council of Churches (Boston, MA: Mass. Council of Churches, October, 1977).
10. Thomas Michel, «Participation of the Roman Catholic Church in National Councils of Churches: an Historical Survey», *Jeevadhara* (Kottayam), July, 2000.
11. *Charta œcumenica. Lignes directrices en vue d'une collaboration croissante entre les Églises en Europe*. Genève, St-Gall, 2001.

B. CNE ET CRE AVEC PARTICIPATION CATHOLIQUE

Organisations œcuméniques régionales

Conférence des Églises des Caraïbes
Conseil des Églises du Moyen-Orient
Conférence des Églises du Pacifique

Conseils d'Églises /Conseils chrétiens nationaux

Afrique: 14

Afrique du Sud (Conseil des Églises d'Afrique du Sud)
Botswana (Conseil chrétien du Botswana)
Congo (Conseil œcuménique des Églises chrétiennes au Congo)
Gambie (Conseil chrétien de Gambie)
Lesotho (Conseil chrétien du Lesotho)
Libéria (Conseil des Églises du Libéria)
Madagascar (Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar)
Namibie (Conseil des Églises de Namibie)
Nigeria (Conseil chrétien du Nigeria)
Sierra Leone (Conseil des Églises de Sierra Leone)
Soudan (Conseil des Églises du Soudan)
Swaziland (Conseil des Églises du Swaziland)
Uganda (Conseil chrétien uni d'Ouganda)
Zimbabwe (Conseil des Églises du Zimbabwe), CRE statut d'observateur

Amérique du Nord: Canada (Conseil canadien des Églises)

Amérique du Sud: 5

Argentine (Commission œcuménique des Églises chrétiennes en Argentine)
Brésil (Conseil national des Églises chrétiennes au Brésil)
Guyane (Conseil chrétien de la Guyane)
Surinam (Conseil chrétien de Surinam)
Uruguay (Conseil des Églises chrétiennes d'Uruguay)

Asie: 3

Australie (Conseil national des Églises d'Australie)
Malaisie (Conseil des Églises de Malaisie)
Taïwan (Conseil national des Églises)

Caraïbes: 12

Antigua (Conseil chrétien d'Antigua)
Aruba (Conseil des Églises d'Aruba)
Bahamas (Conseil chrétien de Bahama)

Barbade (Conseil chrétien de la Barbade)
Belize (Conseil des Églises du Belize)
Curaçao (Conseil des Églises de Curaçao)
République dominicaine (Conseil chrétien de République dominicaine)
Jamaïque (Conseil des Églises de la Jamaïque)
Montserrat (Conseil chrétien de Montserrat)
Saint-Kitts/Nevis (Conseil chrétien de Saint-Kitts)
Saint-Vincent (Conseil chrétien de Saint-Vincent-et-les-Grenadines)
Trinité et Tobago (Conseil chrétien de Trinité et Tobago)

Europe: 25

Allemagne (Conseil des Églises chrétiennes en Allemagne)
Angleterre (Églises ensemble en Angleterre)
Autriche (Conseil œcuménique des Églises d'Autriche)
Belgique (Concertation des Églises chrétiennes en Belgique)
Croatie (Comité de coordination œcuménique des Églises en Croatie)
Danemark (Conseil œcuménique du Danemark)
Écosse (Action commune des Églises d'Écosse)
Estonie (Conseil estonien des Églises)
Finlande (Conseil œcuménique de Finlande)
France (Conseil d'Églises chrétiennes en France)
Grande-Bretagne et Irlande (Églises ensemble en Grande-Bretagne et en Irlande)
Hongrie (Conseil œcuménique des Églises de Hongrie)
Irlande (Conseil des Églises irlandais), CRE statut d'observateur
Irlande (Réunion interconfessionnelle irlandaise)
Île du Man (Églises ensemble au Man)
Lituanie (Conseil national des Églises en Lituanie)
Malte (Conseil œcuménique maltais)
Norvège (Conseil chrétien de Norvège)
Pays-Bas (Conseil des Églises des Pays-Bas)
Pays de Galles (Cytun – Églises ensemble au Pays de Galles)
République slovaque (Conseil œcuménique des Églises de la République slovaque), CRE statut d'observateur
République tchèque (Conseil œcuménique des Églises de la République tchèque)
CRE statut d'observateur
Slovénie (Conseil des Églises chrétiennes en Slovénie)
Suède (Conseil chrétien de Suède)
Suisse (Communauté de travail des Églises chrétiennes en Suisse)

Océanie: 10

Fidji (Conseil des Églises de Fidji)
Îles Cook (Conseil des Églises des Îles Cook)
Îles Marshall (Conseil national des Églises du Christ des Îles Marshall)
Îles Salomon (Association chrétienne des Îles Salomon)
Kiribati (Conseil national des Églises de Kiribati)
Papouasie - Nouvelle Guinée (Conseil d'Églises de Papouasie-Nouvelle Guinée)
Samoa (Conseil des Églises de Samoa)
Samoa américaine (Conseil national des Églises des Samoa américaines)
Tonga (Conseil national des Églises des Tonga)
Vanuatu (Conseil chrétien de Vanuatu)

ANNEXE F

Liste des abréviations

AACC	Conférence des Églises de toute l'Afrique
ARCIC	Commission internationale anglicane-catholique romaine
CCA	Conférence chrétienne d'Asie
CCANZ	Conférence des Églises d'Aotearoa - Nouvelle Zélande
CCEE	Conseil des Conférences épiscopales d'Europe
CNEA	Conseil national des Églises d'Australie
CEC	Conférence des Églises des Caraïbes
CECF	Conseil d'Églises chrétiennes en France
CEE	Conférence des Églises européennes
CELAM	Conférence épiscopale d'Amérique latine
CEMO	Conseil des Églises du Moyen-Orient
CNE	Conseil national des Églises
CEP	Conférence des Églises du Pacifique
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias (Conseil des Églises d'Amérique latine)
CØE	<i>Collaboration œcuménique au plan régional, national, local</i>
COE	Conseil œcuménique des Églises
CPPUC	Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens
CRE	Conférences régionales d'Églises
CTBI	Églises ensemble en Grande-Bretagne et Irlande
CUV	<i>Vers une conception et une vision communes du Conseil œcuménique des Églises</i>
DAP	<i>Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme</i>
FABC	Fédération des Conférences épiscopales asiatiques
ICC	Conseil des Églises irlandais
LG	<i>Lumen gentium</i> (Constitution sur l'Église du Concile Vatican II)
SCEAM	Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> (Décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II)
YMCA	Union chrétienne des jeunes gens