

COMMENTAIRES ET RÉFLEXIONS SUR « VERS UNE COMPRÉHENSION COMMUNE DE L'ÉGLISE »

P. JOS. E. VERCRUYSE, SJ*

Le dialogue international entre l'Église catholique et les Églises réformées est moins connu que les dialogues anglican-catholique (ARCIC) et luthérien-catholique, qui ont produit des documents importants faisant avancer la cause œcuménique. L'intérêt moindre à l'égard du dialogue entre catholiques et réformés est peut-être dû au fait que celui-ci n'a donné lieu qu'à un seul rapport. Il s'agit de: *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*,¹ qui présente les résultats de la première étape du dialogue (1970-1977). Le document *Vers une compréhension commune de l'Église*, publié dans ce bulletin, permet d'accéder aux résultats de la deuxième étape des discussions. Considérant les partenaires qui ont pris part aux conversations, il est clair que les résultats méritent une attention spéciale. Ceux-ci sont, en effet, d'une grande importance pour le dialogue œcuménique entre l'Église catholique et la tradition protestante dans son ensemble.

La responsabilité et l'organisation du dialogue sont assumées par le Conseil pour la promotion de l'unité des chrétiens d'une part, — et ceci implique donc officiellement l'Église catholique à son niveau le plus universel — et, d'autre part, par l'Alliance réformée mondiale (ARM). Cette Alliance a été fondée en 1970 par la fusion de l'Alliance des Églises réformées (1875) et du Conseil congrégationaliste international (1981). Elle constitue donc une association mondiale d'Églises réformées, presbytériennes et congrégationalistes, dont les origines remontent à la Réforme protestante du XVI^{ème} siècle, répandue en Suisse et dans le sud de l'Allemagne à l'initiative de Huldrych Zwingli (1484-1531) et surtout de Jean Calvin (1509-1564) et diffusée à travers le monde par la mission et l'émigration en provenance des Pays-Bas, de l'Angleterre et de l'Ecosse. « Réformé » et « Réforme » se réfèrent donc à un courant particulier à l'intérieur du mouvement protestant qui s'est considéré lui-même davantage en accord avec les idéaux des origines du mouvement luthérien. Pour l'évaluation du présent document, il ne faut pas oublier que les questions ecclésiologiques relatives à l'organisation de l'Église selon la Parole de Dieu ont joué un rôle important dans les controverses au sein du monde

protestant. Cela a conduit ces Églises à se donner un nom en fonction de leur organisation ecclésiale (soit congrégationaliste, soit presbytérienne), et non pas d'après leur initiateur comme l'ont fait les luthériens, ni en fonction d'un pays. Une structure ecclésiale spécifique est donc devenue partie constitutive de l'identité confessionnelle de ces Églises. Elles mettent l'accent sur l'aspect local de la communauté ou de l'assemblée, réunie pour le culte et le service, ou sur l'aspect de la structure synodale. Cette dernière signifie que l'Église se constitue à tous les niveaux par des synodes, représentant les différentes catégories de ministres et de laïcs.

Le rapport rappelle que « l'Alliance réformée mondiale compte aujourd'hui environ 170 Églises-membres. La majorité des Églises membres de l'Alliance se trouve en Asie, en Afrique, en Amérique latine et dans le Pacifique » (26).² Cette universalité explique la variété des préoccupations au sein de la famille mondiale réformée. La forte présence des chrétiens réformés, en Afrique du Sud par exemple, explique la sensibilité de l'ARM sur certains sujets, et, comme le document le laisse apparaître, son souci de l'injustice causée par le racisme, en particulier par l'apartheid (158). Dans l'ARM, à la plus grande partie des Églises-membres ne correspond pas le plus grand nombre de fidèles membres. En effet, la majorité des chrétiens réformés se trouvent encore aux États-Unis d'Amérique et dans les pays où la Réforme a commencé au XVI^{ème} siècle.

1. LE DIALOGUE: SON HISTOIRE

Après le deuxième Concile du Vatican, l'Église catholique et d'autres Églises ont entrepris divers dialogues bilatéraux. Étant donné le rôle plutôt discret joué par l'ARM vis-à-vis des Églises membres, et pour encourager de plus en plus les initiatives locales, le dialogue international a commencé assez tardivement, soit en 1970.³ Les résultats des premières séries d'échanges ont été publiés dans le compte rendu des discussions et des conclusions sous le titre: « *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* », document mentionné ci-dessus,

* Le PÈRE JOS. E. VERCRUYSE, sj, professeur à l'Université pontificale grégorienne de Rome, est consultant du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.

¹ Cf. Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Service d'Information* 35 (1977/III-IV), pp. 19-36.

² En l'absence d'indication ultérieure, le chiffre entre parenthèses renvoie au numéro du paragraphe de *Vers une compréhension commune de l'Église*.

³ *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, §§ 2-3.

qui traite surtout de questions ecclésiologiques. Le but principal des échanges fut de « discerner ensemble ce que les deux communautés doivent faire pour se rendre plus crédibles au yeux du monde »⁴. Ces échanges ont porté sur la relation du Christ avec l'Église, l'autorité de l'Église en matière d'enseignement, la présence du Christ dans le monde, l'Eucharistie et enfin le ministère. Même si toutes les questions mentionnées dans le premier rapport ne furent pas traitées, l'étape suivante a conservé et même développé l'orientation ecclésiologique, choisissant de traiter: *L'Église comme peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit Saint*. Débutant ses travaux à Rome en 1984, le groupe s'est réuni cinq fois sous la présidence du Doyen Lewis Mudge, réformé, et du Père Bernard Sesboué, catholique. *Vers une compréhension commune de l'Église* est le compte rendu de cette seconde étape de conversations. Plus que le texte précédent, il constitue une unité thématique, avec des suggestions pour un travail ultérieur et un rapprochement en vue du rétablissement de la pleine communion.

Avant de procéder à une analyse détaillée des chapitres, voici une vue d'ensemble du document.

1. *Vers une réconciliation des mémoires*: les deux partenaires en dialogue essaient de lire, avec une « plus grande objectivité et un jugement plus équitable » (14), l'histoire de la Réforme du XVI^{ème} siècle et de leur séparation.

2. Comme fondement commun en vue d'une réflexion ultérieure, la commission présente une confession commune de foi.

3. La vocation de l'Église fait certainement partie d'une telle confession de foi. Mais ici précisément les deux traditions découvrent, à côté d'accords, des divergences concernant la relation évangile-Église, divergences qui peuvent « apparaître (...) incompatibles ou sans commune mesure » (92).

4. Le dernier chapitre indique des étapes pratiques à entreprendre pour ouvrir la voie à une plus grande communion.

Il n'est pas nécessaire de souligner l'actualité d'un document sur l'ecclésiologie. La question est à l'ordre du jour de plusieurs autres discussions, entre autres avec les orthodoxes, les anglicans et les luthériens. Plusieurs réponses au document de Foi et Constitution sur *Baptême, Eucharistie et Ministère* ont fait ressortir le besoin urgent d'une telle étude. Celle-ci est vue comme une condition pour l'identification et la clarification d'autres difficultés sur le chemin de l'unité. Dans les conversations entre les traditions catholique et protestante, la différence de compréhension de ce qu'est l'Église est considérée par plusieurs comme le point déterminant de division, impliquant non seu-

lement des vues théoriques, mais aussi des attitudes concrètes. Se concentrant sur les deux mots « Parole et Sacrement » qui constituent comme le point distinctif dans les controverses confessionnelles, on oppose facilement l'Église catholique, comme « Église du sacrement » à la vision protestante de l'« Église de la Parole ». Le document qui « fait intervenir pour la première fois d'importants aspects de l'ecclésiologie dans les conversations bilatérales » (3) peut aider à débloquent l'impasse.

2. LA RÉCONCILIATION DES MÉMOIRES

Sous ce titre, le premier chapitre donne une vision générale de la façon dont les participants réformés et catholiques interprètent les événements du XVI^{ème} siècle, l'évolution qui s'ensuivit et les attitudes contemporaines envers l'autre interlocuteur à la lumière du rapprochement œcuménique. Le chapitre est « l'exposé, écrit après consultation de chaque délégation, de nos histoires respectives dans leurs relations réciproques, à la lumière de cinq ans de dialogue à raison d'une réunion annuelle » (12). Une telle reconsidération historique est évidemment très schématique; elle repose sur les conclusions de recherches précédentes plus détaillées et appelle une confirmation ultérieure.

Le leitmotiv de cette nouvelle vision a été: la réconciliation des mémoires. Cette réconciliation est un pas en avant important: « La purification de la mémoire est un élément capital du progrès œcuménique » (154). Cette préoccupation donne une certaine cohésion interne et un dynamisme à l'ensemble du texte. Je vois dans cette perspective englobante l'une des contributions principales de *Vers une compréhension commune de l'Église*. C'est en fait la première fois qu'une telle préoccupation s'articule aussi clairement dans un texte œcuménique.

L'approche fait référence en particulier à l'interprétation historique que les Églises font l'une de l'autre. Elles se voient l'une l'autre à travers les « mémoires » accumulées au cours de siècles de division, d'opposition, d'antagonisme et même de guerres sanglantes. « Dans le passé nous avons tendance à lire nos histoires de façon à la fois sélective et polémique » (13). On aurait pu ajouter que la « polémique » a été fortement appuyée par sa soeur jumelle l'« apologétique », chacune des parties essayant de se justifier tout d'abord auprès de ses partisans contre ses dissidents. Des polémiques acerbes faites de dénigrement et même de malédiction allaient de pair avec une exaltation de soi dans une apologie partisane et unilatérale, non seulement en histoire et en théologie, mais également dans les écrits populaires et dans l'imagerie. Ces polémiques ont obscurci la manière de percevoir les frères et sœurs chrétiens et ont fortement conditionné les façons sociale et culturelle de les juger. La prise de conscience des mécanismes

⁴ *La présence...* § 5.

socio-psychologiques en jeu est une condition préalable à la purification et à la réconciliation des mémoires personnelles et collectives. En fait, une reconsidération de l'histoire y aidera, ce à quoi la recherche moderne a déjà contribué. « Un nouveau degré d'objectivité est devenu possible. Si, inévitablement, nous faisons encore des interprétations et des choix, nous sommes au moins conscients de le faire, et nous savons que cela signifie déjà que nous nous efforçons d'être plus objectifs et d'avoir un jugement plus équitable » (14).

Néanmoins, est-il possible de parvenir éventuellement à « une réconciliation des mémoires, grâce à laquelle nous commencerons à reconnaître ensemble un seul sens du passé au lieu de lui en donner deux » (16)? Sans aucun doute l'engagement œcuménique crée sa propre « mémoire » de partage et de réconciliation. Cela conduit à un « sens grandissant d'une identité partagée » (153). Mais parlant d'unité dans la diversité réconciliée, nous devons admettre que des « mémoires » différentes sont partie intégrante d'une telle diversité. Elles demeureront même marquées par une certaine tension. Elles sont une partie constitutive de l'identité historique de chacune des parties, et des différentes interprétations qui ont « encouragé l'établissement de toute une série de valeurs, de symboles, de présupposés et d'institutions, en un mot, de cultures religieuses et ecclésiales différentes » (62). La réconciliation permet de tirer les différences de leur « isolement » et de les mettre en « relation » dans un horizon plus vaste de réconciliation (32). Bien disposés à écouter, les partenaires acceptent d'accueillir les questions et les défis et de découvrir des aspects complémentaires dans leurs traditions différentes. Ils sont prêts à allier une attention positive pour les questions et les idées des réformateurs à une acceptation pour apprendre aussi de l'Église catholique romaine. Cela permettra de réaliser que les réformés aussi bien que les catholiques ont besoin les uns des autres dans leur effort d'être plus fidèles à l'évangile (32). La réconciliation des mémoires inclut, mais aussi va au-delà d'un effort herméneutique et historiographique: c'est une partie de l'effort général de conversion, de repentir et de pardon (63).

3. NOTRE COMMUNE CONFESSION DE FOI

Des efforts vers la réconciliation présupposent un « fondement commun » comme contexte primordial. Pour cette raison le deuxième chapitre présente une commune confession de foi. Un titre aussi élevé et prétentieux exige un avertissement et une justification; le contenu requiert une étude attentive: « Nous donnons à cette affirmation de foi le titre de "confession", bien qu'il ne s'agisse pas d'une confession au sens ecclésial, ni d'une déclaration de foi complète. Nous le faisons parce que nous sommes convaincus que l'importance de ce que nous sommes capables de dire ensemble

mérite un tel titre » (64). Ce faisant, la Commission expose clairement son point de départ et affirme qu'il repose sur un fondement commun.

« Nous désirons affirmer notre conviction que ce qui nous unit comme chrétiens est plus important et plus essentiel que ce qui nous sépare en tant que catholiques et réformés. Même si la pleine communion ne nous est pas encore donnée, nous ne pouvons pas définir simplement nos relations les uns envers les autres en termes de séparation et de division » (65).

Le réexamen des priorités soulève nécessairement la question: « Celles-ci (les raisons qui porteront à notre séparation) sont-elles encore ou non de nature à justifier notre division? » (65).

Il est frappant de voir combien l'orientation de cette confession commune de foi est conditionnée par les intérêts qui sont au cœur de la controverse entre catholiques et réformés. L'orientation est en fait fortement sotériologique. Le premier article confesse la foi en Christ, médiateur et réconciliateur: « La médiation et la réconciliation (entre Dieu et l'humanité) ont pris corps et lieu, nom et personne en Jésus de Nazareth » (70). Le Nouveau Testament croit que « en Christ, Dieu réconciliait le monde avec lui » (2 Cor 5,19) et que le Christ est le seul et unique médiateur entre Dieu et l'humanité; c'est aussi le centre de la christologie de Calvin telle qu'elle est exposée dans *L'institution de la religion chrétienne*. Ainsi l'œuvre du Christ révèle qu'il est le Fils dans la Trinité. Nous confessons par conséquent « Jésus Christ à la fois vrai Dieu et vrai homme, à la fois un avec Dieu et solidaire de l'humanité, non pas un intermédiaire entre Dieu et l'humanité, mais un véritable médiateur, capable de mettre en communion immédiate Dieu et l'humanité » (73). Le Fils révèle également le rôle du Saint-Esprit, présent et actif à travers l'histoire du salut (74-75).

La foi en Christ implique — au deuxième article — la foi en notre justification par la grâce et la foi seule, qui est accomplie et offerte en Jésus Christ. La foi est par-dessus tout l'accueil du pardon, la libération et la vie avec Dieu. Elle contient aussi un appel à porter des fruits dignes de cette grâce: « la justification par la foi apporte avec elle le don de la sanctification, capable de grandir sans cesse dans une création de vie, de justice et de liberté » (79).

Néanmoins, la justification n'advient pas dans l'isolement, mais dans la communauté des croyants ou est destinée à favoriser le rassemblement d'une telle communauté (80). Cette conviction donne lieu à un vaste troisième article de la confession de foi et constitue également le sujet principal du document, spécialement du troisième chapitre: « L'appel de l'Église dans le plan éternel de salut de Dieu pour l'humanité ». Le texte cherche à montrer la nouveauté et le changement radical dans la continuité apportés par l'Incarnation du

Verbe et par la fondation de l'Église. L'Église est la communauté d'hommes et de femmes appelés à bénéficier de l'activité salvifique de Jésus Christ (85). Décrire le rôle spécifique de l'Église dans cette activité est une question cruciale dans le dialogue entre catholiques et protestants. L'Église n'exerce pas une médiation complémentaire de celle du Christ. Elle n'est pas revêtue d'un pouvoir indépendant du don de la grâce.

« L'Église est à la fois le lieu, l'instrument et le ministre choisis par Dieu pour faire entendre la Parole du Christ et pour célébrer les sacrements au nom de Dieu à travers les siècles. Lorsque l'Église prêche fidèlement la Parole de salut et célèbre les sacrements, obéissant au commandement du Seigneur et invoquant la puissance de l'Esprit, elle a la certitude d'être exaucée, car elle accomplit par son ministère un acte du Christ lui-même » (86).

Cette profession commune de foi ne se propose pas d'être une confession complète au sens traditionnel. Elle demeure fragmentaire, mais elle manifeste déjà une entente remarquable sur des articles qui ont été longtemps considérés comme source de division. Nous pensons néanmoins qu'en fonction du but poursuivi, le premier article portant sur Dieu Créateur aurait mérité une attention particulière. Cela aurait élargi d'une façon notable le contexte cosmologique où sont situés le Christ et l'Église. La référence à l'Église à partir d'Abel et de l'alliance, au paragraphe 81, élargit certainement l'horizon. La création établit l'espace et l'histoire universelles, qui sont déjà le Règne de Dieu et sont appelés à le devenir en plénitude. La création tout entière gémit dans la douleur... (*Rm* 8, 22). Dieu, le créateur, agit souverainement. Jésus Christ et son Église sont établis en ce temps et espace pour être ministres d'un salut qui est destiné à tous, dans un Royaume qui transcende toutes les expressions historiques de catholicité et d'universalité. Ces dernières ne sont d'ailleurs tout au plus que des signes de ce Royaume qui laissent nos cœurs sans repos jusqu'à ce qu'ils trouvent leur repos dans le Règne de Dieu. La création dans son ensemble et l'être humain comme image de Dieu illuminent la compréhension du fondement le plus profond de l'unité et de la communion. En confessant leur foi en un Créateur au-delà de toute mesure, les créatures découvriront un autre aspect, plus fondamental que celui qui est mentionné au § 69 (b), celui du Dieu caché. Par la création, Dieu se fait proche et présent, mais de façon cachée.

4. L'ÉGLISE QUE NOUS CONFESSONS ET NOS DIVISIONS DANS L'HISTOIRE

En suivant la progression herméneutique du document, qui part des points communs et aborde ensuite les différences, il faut enfin parler de

celles-ci, quoique dans un contexte nouveau. Les divergences se situent dans la compréhension différente du rapport qui existe entre ce que nous confessons ensemble sur l'origine et la vocation de l'Église d'une part, et les formes de son existence historiques d'autre part. En effet, nous ne sommes pas pleinement d'accord pour dire que certaines formes et expressions historiques correspondent réellement à cette vocation. Les Églises s'accordent sur le rôle ministériel et instrumental de l'Église. Elle ne s'accordent pas sur les modalités par lesquelles s'exerce ce rôle.

Le rapport se réfère à deux domaines: le premier concerne la façon de concevoir la continuité et la discontinuité de l'histoire de l'Église, et le second l'interprétation de la visibilité et de la structure ministérielle de l'Église. Il me paraît juste d'aborder ici une question délicate et sous-jacente, traitée seulement vers la fin de la section, au paragraphe 129. Elle pose la question d'une stricte identification de l'Église avec ses aspects et structures visibles et historiques. Comment évaluer le caractère ecclésial des différentes communautés? Que signifie l'affirmation de Vatican II selon laquelle l'Église du Christ « subsiste » dans l'Église catholique? Est-ce une revendication exclusive? De la réponse à ces questions préliminaires dépend en grande partie l'attitude assumée dans la rencontre avec les autres Églises. Il ne s'agit pas d'un simple corrolaire théorique. La réponse oriente de façon fondamentale l'engagement d'une Église dans sa recherche de l'unité. Un éclaircissement ne jaillira pas seulement de l'étude du deuxième Concile du Vatican; il devra tenir compte également de l'expérience œcuménique acquise depuis: que signifie pour l'ecclésiologie se baser sur un fondement commun?

Le chapitre s'ouvre sur une description de deux approches ecclésiologiques différentes, à savoir l'Église en tant que *creatura verbi* et l'Église en tant que sacrement. La tradition protestante à la suite de Luther parle de l'Église comme une création du Verbe: « L'Église est la création de la Parole, parce que la Parole elle-même est le Verbe de Dieu créateur de la grâce, par laquelle nous sommes justifiés et renouvelés » (101). Le Verbe fait surgir l'Église de notre néant: « Dieu dit et il en fut ainsi ». De façon analogique avec la première création, nous pouvons comprendre toute autre intervention divine, agissant par sa Parole dans une forme triple: le Verbe chair en Jésus Christ, le Verbe proclamé dans l'histoire de Dieu avec son peuple et conservé dans les Écritures, et finalement la Parole entendue et proclamée dans la prédication, le témoignage et l'action de l'Église (96). L'accent mis sur l'écoute et l'obéissance a fait que « contre l'appel à la continuité, aux coutumes et à l'institution, les réformés firent appel à la voix vivante du Dieu vivant comme au facteur essentiel et décisif selon lequel l'Église doit vivre, si seulement elle veut vivre » (99). L'accueil dans la foi au Verbe se trouve au centre. Les institutions, bien que nécessaires, sont toujours sous le jugement du Verbe.

A la lumière du deuxième Concile du Vatican, l'ecclésiologie catholique a décrit l'Église plutôt en termes de sacrement. Le Concile dit dans *Lumen Gentium* que l'Église est « en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Cette vision a été encore approfondie après le Concile. Ce faisant, on n'avait pas l'intention de diminuer l'absolue Seigneurie du Christ sur l'Église ni sa totale dépendance. On voulait plutôt attirer l'attention sur l'autre pôle, l'aspect humain et visible de la présence de Dieu dans l'Église. « Les termes de "sacrement" et de "signe" (...) désignent l'Église à la fois comme le lieu d'une présence et le lieu d'une distance; ils dépeignent enfin l'Église comme l'instrument et le ministre de l'unique médiation du Christ. L'Église est la servante de cette unique médiation, mais elle n'en est jamais la source ni la maîtresse » (107). Par conséquent l'aspect visible, institutionnel et historique acquiert une pertinence théologique, comme un signe effectif et une manifestation de la présence et de la fidélité de Dieu.

Après une mise en garde contre une perspective trop limitée que les deux conceptions pourraient entraîner (112), le document indique à juste titre qu'elles peuvent être envisagées comme complémentaires, et comme les deux pôles d'une tension créatrice entre les deux traditions (113). Mais pourquoi ne pas y voir un défi et une correction nécessaire à un possible déséquilibre? L'Église doit confesser qu'elle est une créature du Verbe et reconnaître l'absolue Seigneurie de Dieu sur elle. Mais dans son écoute et son obéissance, l'Église est plus qu'un instrument inanimé dans les mains de l'artisan. Elle est en fait une communauté de personnes, collaborateurs, serviteurs, intendants, ambassadeurs, témoins vivants et inventifs (117), appelés avec leur propre contexte historique, leurs propres créativité et responsabilité à une obéissance libre dans le contexte d'une dépendance absolue envers Dieu, leur Créateur. Face au danger de l'infidélité, ils confessent leurs péchés, en même temps que leur confiance en la miséricorde de Dieu, lui qui a promis d'être toujours fidèle à son peuple. En même temps que l'histoire de leur signification, contaminée par des siècles de polémiques confessionnelles, *Parole et sacrement* continuent à exprimer une dimension humaine et divine, c'est-à-dire à être signes et paroles humaines de la présence de Dieu.

Cette tension et la différence d'accent se manifestent dans deux domaines particuliers, qui sont l'objet du reste du chapitre: premièrement la continuité de l'Église à travers les siècles et ensuite la visibilité et l'ordre ministériel de l'Église.

La continuité de l'Église soulève la question de la fidélité de Dieu et de notre état de péché. Elle donne l'opportunité de discuter, non seulement du besoin, mais aussi du sens de la réforme dans l'Église et notamment du sens des événements du XVI^{ème} siècle. Jusqu'à quel point ont-ils affecté l'unité de l'Église? Est-ce que, comme l'affirment

les catholiques, la rupture porta réellement atteinte à la continuité dans l'Église (123)? Néanmoins, le besoin de réforme n'est pas seulement dû à l'état de péché, il est aussi lié à l'historicité et à la dimension provisoire de toutes les réalisations humaines. Et ainsi les Églises auront toujours à répondre aux défis venant des diverses époques et cultures. Le texte réclame un discernement des esprits, « c'est-à-dire de distinguer dans ce processus l'œuvre du péché humain de l'œuvre de l'Esprit (...) ». Nous ne devons pas chercher à nous justifier à ce sujet. Chacun doit assumer la responsabilité de son propre passé et de la part de péché qui a été la sienne » (118). Bien sûr et évidemment! Cependant nous ne devons pas réduire le discernement au binôme « œuvre de l'Esprit — état de péché humain ». Nous ferons vite l'expérience que nous entrons dans un fouillis inextricable d'événements historiques et contingents, où une grande variété de mécanismes, d'intérêts et de décisions sont entrés en jeu, marquant par là nos jugements d'une inévitable ambiguïté. Même en reconnaissant notre responsabilité, nous ne sortirons jamais de l'enchevêtrement, si nous ne croyons que « en toutes choses Dieu agit pour le bien de ceux qui l'aiment » (*Rm* 8, 28). Ainsi, nous sommes appelés à pardonner. L'effort pour reconnaître le sens positif du défi posé par la Réforme n'efface pas toutes les divergences existantes, mais il les met dans une lumière nouvelle et crée une nouvelle possibilité de relation. Le document résume quelques divergences. Elles sont liées à l'importance théologique des signes et des réalités visibles à travers lesquels opère l'Esprit. Ce qui pose question n'est pas tellement l'existence même, mais plutôt l'autorité de la tradition vivante et de l'institution visible de l'Église. Ce ne sont pas tellement les éléments du processus, mais bien plutôt leur relation mutuelle, leur poids et leur autorité dans le processus qui créent la différence (121).

L'effort pour mesurer la signification théologique de la Réforme protestante à l'intérieur de l'appel général à une réforme dans la chrétienté occidentale mérité d'être poursuivi (§124, 1) en vue de la réconciliation des mémoires. Ce qui est indiqué trop brièvement dans ce paragraphe et le paragraphe précédent devrait être approfondi. L'éloignement idéologique grandissant entre les dénominations conditionne l'histoire de l'interprétation. On devrait aussi approfondir l'impact des excommunications mutuelles et formelles. Comment peuvent-elles être comprises dans un contexte œcuménique? Les anathèmes du passé sont plus que de simples événements. Ils continuent souvent à être un lourd fardeau pour nos mémoires collectives et de réels blocages dans nos relations mutuelles.

La différence de compréhension de la relation entre l'évangile et l'Église est aussi évidente dans l'explication de la *visibilité* de l'Église et dans l'importance de sa structure ministérielle. Il n'est pas vrai que les Églises réformées séparent le visible de l'invisible de l'Église, alors que l'Église catholique les maintiendrait ensemble et tendrait

même à les identifier l'un avec l'autre. Les deux parties reconnaissent que l'« Église invisible est la face cachée de l'Église visible et terrestre » (127) et qu'elle « vit dans le monde comme une communauté structurée », capable de servir en instrument du Christ pour le salut du monde (128). Mais nous sommes en désaccord sur une identification trop stricte de l'Église avec ses aspects et ses structures visibles. Où l'Église subsiste-t-elle? Quelles sont la densité et l'identité ecclésiologiques de l'aspect visible par rapport à la réalité cachée? À juste titre, le document lie ce problème fondamental à la mission concrète de l'Église et en particulier à sa structure ministérielle. Après une brève description des trois dimensions du ministère, proclamation de la Parole, administration des sacrements et exercice de vigilance (*episkopé*), le document montre — en se référant au rapport précédent, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* — quelques sujets de divergence qui méritent un ultérieur approfondissement et présentent de nouveaux défis.

En ce qui concerne l'autorité doctrinale dans l'Église, on pourrait se demander s'il n'y a pas une différence fondamentale entre les termes de la comparaison — l'autorité suprême de la Parole de Dieu dans l'Écriture, acceptée par tous, d'une part, et d'autre part l'autorité d'interprétation donnée par Dieu à son Église — eux-mêmes différemment évalués par les Églises. L'une et l'autre peuvent être des autorités décisives mais à des niveaux différents. Pour tous les chrétiens la Parole de Dieu dans l'Écriture est la *norma normans* (121). Mais cette conviction n'annule pas le problème de l'autorité propre — qui est d'un autre genre — du prédicateur et de celui qui interprète, et même de chaque croyant à son propre niveau.

Liée à une question plus fondamentale de la nature de l'Église et même du *status* ontologique des réalités terrestres exprimé aussi bien en catégories scholastiques et métaphysiques qu'existentielles et relationnelles, une différence d'évaluation de l'autorité personnelle d'enseignement de ceux qui interprètent subsiste.

Ensuite le document se penche sur les divergences en ce qui concerne les sacrements — leur nombre, la façon dont ils sont compris et administrés — et en ce qui concerne l'ordination. Il creuse le rôle de l'*episkopé*. Aujourd'hui, dans la discussion œcuménique ce terme n'indique pas le ministère spécifique de l'évêque, mais d'une façon plus générale, la fonction de vigilance dans les différentes formes qu'elle prend dans les différentes traditions. Ainsi, il est possible de trouver des traits « épiscopaux » dans des Églises qui n'ont pas d'évêques, comme dans les Églises réformées. Mais, tandis qu'on s'accorde sur le fait qu'une telle *episkopé* doit s'exercer d'une façon collégiale, on ne s'accorde pas sur « celui qui est considéré comme *episkopos* à ces différents niveaux et sur la fonction ou le rôle de cet *episkopos* » (142). Une brève description d'un tel ministère montre une fois de plus la différence d'accent dûe à une approche plus ontologique et

institutionnelle dans la vision catholique, et à une approche kérigmatique-institutionnelle dans la tradition réformée. En dernier lieu on fait référence à « la question particulièrement difficile de la structure du ministère requis pour la communion dans l'Église universelle » (143), c'est-à-dire, au rôle de l'évêque de Rome et de son « service de l'unité de toute l'Église dans la vie apostolique » (142 b). Comme première approche, la commission suggère d'étudier « la signification qu'il y a pour l'Église d'aujourd'hui du rôle assigné à Pierre dans plusieurs passages centraux du Nouveau Testament et de la façon dont ce rôle fut interprété dans l'Église ancienne » (144).

5. LE CHEMIN À PARCOURIR

La première des cinq directions indiquées demande de tenir compte de la *diversité* des situations dans lesquelles les relations interconfessionnelles évoluent au niveau local: « des initiatives doivent être entreprises pour intensifier l'amitié entre chrétiens dans chaque pays ». Les résultats du dialogue international peuvent dès lors donner un nouvel élan et un encouragement (150-151).

Des indications sur la vie sacramentelle suivent: un accord formel sur une reconnaissance mutuelle du baptême est un pas urgent et concret à faire sans délai (152a). Malgré les difficultés inhérentes, les mariages mixtes au plan confessionnel peuvent être une occasion de rencontre entre les deux traditions. Ce problème requiert une responsabilité pastorale conjointe « d'une manière qui soutienne la conscience de chaque personne dans son intégrité et respecte ses droits » (152 c). Le progrès réalisé dans une compréhension commune de l'Eucharistie, comme il avait déjà été exprimé dans *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* (§§ 67-92) et réaffirmé dans le présent document, n'empêche pas l'affirmation que la différence de conception de la relation intime entre l'Église, la confession de foi et l'Eucharistie ne permet pas encore à l'Église catholique de célébrer l'Eucharistie avec les Églises réformées.

Nous avons déjà traité du troisième point, à savoir l'importance de la réconciliation des mémoires.

Le quatrième point, vivre les uns pour les autres comme Églises, signifie aussi porter un témoignage commun dans le monde d'aujourd'hui (157). Il est fréquent d'y faire appel dans le mouvement œcuménique. Malheureusement, cela risque de demeurer au niveau de la rhétorique si la confiance et l'engagement mutuels ne sont pas renforcés et si on n'établit pas les instruments d'un tel témoignage.

Le document demande enfin des études ultérieures sur le genre d'unité que nous cherchons et sur notre vision de l'objectif commun qui doit guider nos efforts (161). Le paragraphe renvoie aux études sur la *communauté conciliaire* présentées par le Conseil œcuménique des Églises.

6. CONCLUSION

Le rapport, *Vers une compréhension commune de l'Église*, traite d'une question centrale dans les conversations œcuméniques actuelles. Il le fait à un moment où le mouvement œcuménique dans son ensemble est devenu conscient de l'urgence d'un dialogue sur l'ecclésiologie. Une telle réflexion n'est pas seulement un point à l'ordre du jour des dialogues œcuméniques. Chaque Église doit étudier la question et considérer les implications ecclésiologiques de son engagement œcuménique. Répondant aux défis posés par les derniers dialogues œcuméniques, l'ecclésiologie catholique doit aussi confronter les documents conciliaires sur l'Église, *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*, écrits au moment où l'Église catholique se tenait au seuil de son engagement œcuménique, avec son expérience acquise depuis et avec les résultats des dialogues demandés par le Concile. Quel est le point de départ ecclésiologique d'une telle réflexion? Quel est son cadre et quelles en sont les coordonnées ecclésiales? Partons-nous d'une herméneutique de séparation selon laquelle les Églises considèrent d'abord leurs divisions et essaient de recomposer leur communion de l'extérieur en rassemblant les fragments? Ou, au contraire, développons-nous une herméneutique de l'unité qui considère les divisions à l'intérieur de l'horizon plus vaste de l'unité, don de Dieu à son Église et qui donc ne peut jamais être brisée? Dans une telle perspective, nous avons à vaincre la désunion de l'intérieur, en renforçant nos efforts de réconciliation, de pardon et de communion dans la prière et le service. Bien que dans les tentatives œcuméniques la première prévale peut-être, la deuxième est certes la plus prometteuse.

Bien que le rapport parle de « liens d'amitié encore fragiles », (16), et affirme que « nous sommes encore loin d'être capables de proclamer notre pleine communion » (161), en se référant ainsi à l'« imperfection » de ce qu'on appelle couramment « communion imparfaite », il bâtit sur une entente déjà existante et met ainsi en évidence la « communion » derrière l'« imperfection ». Plusieurs fois le document emploie le terme de « fondement commun », décrit il y a quelques années dans le *Quatrième rapport officiel* du Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises⁵. Les liens existants sont résumés au § 4:

« Les deux communions confessent Jésus Christ comme Seigneur et Sauveur, affirment la foi trinitaire de l'Église apostolique à travers les âges et célèbrent un seul baptême au nom de la Trinité. Ces dernières années les chrétiens réformés et catholiques romains ont commencé, en de nombreux

endroits et à différents niveaux, à partager l'expérience de relations amicales et à rechercher une communion plus complète dans la vérité et dans l'amour pour le bien de notre service commun de Jésus Christ dans le monde. Nos Églises partagent un fondement commun plus important que celui que nous étions auparavant capables d'imaginer ».

Cela inclut aussi un appel « à vivre et à témoigner ensemble dans la mesure la plus large possible, et à travailler ensemble à une future réconciliation. Le fondement commun que nous partageons nous impose d'être ouverts les uns envers les autres et d'aspirer à cette communion à laquelle l'Esprit cherche à nous conduire » (6). Le chemin à parcourir passe par un fondement commun.

« Le fondement commun qui unit nos Églises est bien plus important qu'on ne l'a généralement supposé. Nous partons de la prémisse que Dieu nous a déjà accordé l'unité en Christ. Il ne nous revient pas de créer l'unité, car elle nous a déjà été donnée en Christ. Celle-ci deviendra visible parmi nous lorsque et dans la mesure où nous retournerons à lui dans la foi et l'obéissance et réaliserons pleinement dans nos Églises ce qu'il attend de nous. Nous croyons fermement que la puissance unifiante de l'Esprit Saint doit se révéler plus forte que toutes les séparations qui ont eu lieu par le fait de notre condition humaine de pécheurs. Cela confirme notre conviction que nous devons œuvrer en vue de l'objectif fondamental de la pleine communion en une seule foi et une seule communion eucharistique » (146).

Afin de mieux mesurer la portée ecclésiologique de la communion déjà existante, nous devrions considérer la signification de la commune confession de foi du deuxième chapitre du rapport. À la lumière d'une ecclésiologie de communion, une telle évaluation montre que la communion — bien qu'elle soit encore imparfaite — va déjà plus loin que les liens créés par le baptême. Elle s'exprime déjà dans la commune confession de foi et nous rend partenaires dans la recherche d'une pleine communion.

Le mérite du rapport est d'avoir exploré et énuméré les sujets de la discussion sur l'Église dans le dialogue entre les traditions catholique et protestante. La complexité de la question est aussi liée au fait que discuter sur l'Église n'est jamais simplement une matière théorique et doctrinale. La discussion touche aussi la pratique concrète des Églises, leur structure, leur façon de vivre, leur identité et diverses formes et habitudes historiques et contingentes. Puisque le dialogue sur l'Église continuera à comporter des moments d'échec, il était important que la commission soit allée au-delà d'une ecclésiologie comparative et qu'elle ait commencé en partant de la conscience d'une bonne

⁵ *Briser les barrières*, Nairobi 1975, Rapport officiel de la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, Paris 1976, pp. 370-373.

entente. Ainsi a-t-elle été capable de regarder les divergences dans l'horizon d'une commune confession de foi et de vivre déjà dans une communauté de pardon et de fraternité (65). Sur un tel terrain commun il est possible d'avancer en partenaires dans la recherche d'une pleine communion. Le but n'est pas extérieur au cheminement. Il est vécu d'une manière provisoire et imparfaite, dans un cheminement de conversion à Dieu et aux autres, de réconciliation continuelle et de pardon, de relation vivante, de prière et de service communs. Sur ce chemin les Églises seront appelées à reconnaître

formellement et officiellement les différentes étapes de notre croissance commune vers la communion. L'effort œcuménique étant un processus de croissance, la question de savoir « si les raisons qui amenèrent dans le passé notre séparation sont-elles encore ou non de nature à justifier notre division » (65) ne cessera de revenir et de nous poser un défi. Cette question est un aiguillon en vue de progrès ultérieurs. Elle est une invitation à discerner jour après jour comment le Saint-Esprit conduit son Église à un témoignage de communion pleine et visible.