

Progrès remarquables et nouveaux défis! *Status quaestionis* après 60 ans de dialogues théologiques entre les familles chrétiennes

André Birmelé

Introduction

À propos du XXe siècle l'histoire de l'Église retiendra l'émergence du mouvement œcuménique. Des siècles de confrontation ont fait place à des relations nouvelles entre les différentes familles ecclésiales. C'est là l'œuvre de l'Esprit Saint qui a fait naître partout le souci de l'unité, tant au niveau international que national, régional et local. Ce mouvement s'est traduit par un renouveau spirituel, par le souci d'un témoignage commun dans le champ social, éthique et politique commun et non en dernier lieu par des dialogues doctrinaux s'efforçant de parvenir à une compréhension commune de l'Évangile en dépassant les clivages et condamnations réciproques hérités de l'histoire. C'est ce dernier point qui fera l'objet de la présente étude.

Les dialogues théologiques entre familles chrétiennes sont entrepris dès le début du siècle dernier. Une percée majeure a été le concile Vatican II dont le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio* [UR]) a conduit l'Église catholique romaine à s'inscrire pleinement dans cette démarche. Dès la fin du concile, elle établit un dialogue avec les Églises orthodoxes. Le rapprochement entre Rome et Constantinople se concrétisa par une série de déclarations communes des deux patriarches d'Orient et d'Occident (le patriarche orthodoxe et le pape). Ce dialogue suivait cependant sa propre logique fort différente de celle des dialogues entre les traditions occidentales. Il mettra en évidence un large éventail de consensus en ecclésiologie (eucharistie, sacrements, minis-

tère épiscopal) qui entraîna dès 1965 la levée des condamnations mutuelles traditionnelles. Cette évolution ne permit cependant pas d'aboutir à des pas concrets exprimant une pleine communion entre Rome et Constantinople.

L'Église catholique s'engagea simultanément dans un dialogue doctrinal avec les traditions majeures marquées par la Réforme du XVI^e siècle, la Communion Anglicane, la Fédération Luthérienne Mondiale, le Conseil Méthodiste Mondial et l'Alliance Réformée Mondiale. Les Églises mandatèrent d'éminents théologiens dans des commissions de dialogue théologique. Les familles marquées par la Réforme ont dialogué, de leur côté, avec les Églises orthodoxes mais sans grande percée, les orthodoxes considérant que les divisions nées du XVI^e siècle relèvent d'un conflit interne entre Rome et des dissidents occidentales. Elles doivent donc d'abord être réglées entre Églises occidentales.

Important fut enfin le dialogue entre les familles de la Réforme. Ces dernières s'étaient, chacune de son côté, séparées de Rome sans pour autant former une entité unique. Il y eut même entre elles maintes condamnations réciproques. Les dialogues entre ces Églises ont permis de nombreuses avancées qui ont souvent conduit à une pleine reconnaissance mutuelle.

La présente étude se limite aux résultats des dialogues internationaux officiellement mandatés par les familles chrétiennes structurées au niveau mondial. Elle met l'accent sur les dialogues qui ont débuté dès la fin du concile. Leur poursuite durant des décennies a permis de parvenir à des résultats significatifs. Cette limitation se justifie et s'impose car dans les décennies ultérieures les dialogues se sont multipliés au point qu'il n'est plus possible de rendre compte d'une manière exhaustive des nombreux dialogues à tous les niveaux de la vie ecclésiale. Toutes les Églises ont dialogué avec toutes les autres. Les résultats sont inégaux. Certains rapports ne sont que des procès-verbaux, d'autres esquissent des convergences et pointent des différences. Les résultats sont impressionnants. Leurs conclusions dépassent aujourd'hui les 6.000 pages¹. Ces pages ne proposent pas une présentation histo-

¹ Pour les textes impliquant l'Église catholique tous les documents sont sur le site du Vatican (<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi.html> [accès: 13.03.2026]). Une collection plus large et rendant compte de tous les dialogues est publiée en langue allemande dans *Dokumente wachsender Übereinstimmung* [DWÜ], 5 tomes portant sur les dialogues publiés depuis 1983 d'abord par Bonifatius et Lembeck

rique des dialogues mais une approche plus thématique qui permet, en se centrant sur l'essentiel, d'éviter une énumération fastidieuse. Cette démarche est en outre appropriée car elle permet une concentration sur les dialogues œuvrant consciemment au dépassement des condamnations réciproques héritées de l'histoire et recherchant une unité visible de l'Église en ce temps².

Une première section de cette étude propose un bilan du dépassement des controverses classiques et des questions qui demeurent ouvertes. Elle le fait d'une manière synthétique en 6 chapitres abordant les thèmes théologiques. Elle ne cite des extraits des dialogues que dans des cas particulièrement importants. Le lecteur pourra aisément entrer dans le détail en se reportant aux autres dialogues particuliers publiés dans les collections citées dans la note 1.

Une seconde section beaucoup plus brève de cette étude évoquera les enjeux méthodologiques, une réflexion plus inhabituelle mais aujourd'hui à l'ordre du jour car décisive si l'on veut parvenir à une unité visible.

1. Bilan doctrinal des dialogues

La finalité de la recherche œcuménique est l'unité de l'Église. Le terme «unité» est une notion galvaudée qui a des sens fort différents dans les divers domaines de la vie sociétale. Le sens qu'il a en théologie œcuménique doit donc être précisé. Il ne saurait être question d'une uniformité. Une recherche d'uniformité contredirait l'être de l'Église qui s'incarne différemment selon les temps, les lieux et les contextes. Le souhait d'uniformité serait stérile et mortel pour l'Église – même si certains continuent à rêver de pareille issue, par exemple un retour de tous à Rome!

(Frankfort) puis par Bonifatius/Frankfort et Evangelische Verlagsanstalt/Leipzig. Pour les rapports concernant les dialogues entre les Églises de la Réforme: A. BIRMELÉ, *Accords et dialogues œcuméniques*, Olivétan, Lyon 2021, clé USB.

2 Pour l'histoire des dialogues je me permets de me référer à mon article: «I dialoghi bilaterali tra le chiese: punti di riferimento sulla strada dell'unità», in *Studi Ecumenici* 29(2011), Istituto S. Bernardino, Venezia, pp. 235-254. Traduction de la version française: «Les dialogues bilatéraux entre les Églises: repères sur le chemin de l'unité», in *Documentation catholique* (2009)2431, pp. 881-891.

La recherche œcuménique préfère pour cette raison parler d'une communion ecclésiale visible établie entre les familles chrétiennes, une unité visible exprimant et vivant une confession commune de la foi en ce temps. Ce but sera atteint lorsque toutes les familles ecclésiales seront en mesure, dans leurs diversités, de se reconnaître mutuellement comme expressions authentiques de l'unique Église du Christ. Celle-ci dépasse les temps et les lieux et ne saurait être enfermée dans une forme ecclésiale unique valable toujours et partout.

1.1. Sur le chemin de la communion ecclésiale

Quand pareille reconnaissance mutuelle est-elle possible? Après les premières sessions de dialogue, la grande majorité des Églises historiques s'est accordée sur le fait que l'unité est donnée lorsque le culte commun est possible. Cette célébration commune est le lien d'unité au sein de chaque famille chrétienne, elle doit aussi l'être entre familles chrétiennes de traditions différentes. Ceci ne signifie pas pour autant une célébration unique mais une reconnaissance réciproque du culte d'une autre tradition comme célébration authentique de l'Évangile.

Cette option n'est pas une découverte de ces dernières décennies. Elle est donnée dès l'origine et est une dimension majeure du récit de la première Pentecôte où des chrétiens aux origines les plus diverses étaient unis, donc en mesure de célébrer ensemble un même culte, tout en gardant leurs identités culturelles et ethniques particulières. Ce culte est centré sur la prédication apostolique, le baptême, la fraction du pain, la louange et le partage des biens (Ac 2,41ss). Ce moment est appelé *koinōnia*, communion (Ac 2,42).

Cette concentration sur la célébration commune n'est rien d'autre qu'une concentration sur la personne de Jésus-Christ. Dans l'écoute et la prédication de la Parole et la célébration des sacrements, Christ est réellement présent et se donne aux siens. Christ, le *logos*, est le centre, la norme et le critère de toute vie chrétienne. L'Église est basée sur ce message, l'Évangile. Le mouvement œcuménique moderne s'est dès le départ radicalement centré sur la personne du Christ, un acquis majeur du travail œcuménique de ces dernières décennies.

Pour parvenir à cette communion en Christ et à la communion entre les croyants qui en résulte et qui définit l'Église et dépasser ainsi les divisions héritées de l'histoire le dialogue œcuménique s'est donc

d'emblée concentré sur la compréhension de la Parole, des sacrements et des ministères. Il s'est engagé dans cette voie convaincu que la communion ecclésiale sera aujourd'hui donnée lorsqu'il y aura communion dans la Parole et les sacrements majeurs (le baptême et l'eucharistie). Pareille communion inclut la reconnaissance des ministères en charge de la célébration du culte de l'Église. Elle ouvre, par-delà la possibilité de la célébration commune, le chemin à une reconnaissance de l'authenticité de cette célébration dans une autre famille relevant d'une autre tradition.

On a souvent reproché – et pas toujours sans raisons – à cette compréhension de l'unité de l'Église de tourner sur elle-même sans n'entraîner de véritable changement, c.-à-d. sans dépasser la division, ce modèle ne s'engageant pas pour la disparition de toute différence. Pour répondre à pareil reproche, il faut constamment souligner que cette proposition veut – bien évidemment – surmonter les différences séparatrices d'Églises. Il ne salue les différences que dans la mesure où celles-ci sont légitimes. Où se situe donc la frontière entre une différence légitime et nécessaire et une différence illégitime et séparatrice d'Églises? Ce sera là un enjeu majeur qui conduira à poser des questions de méthodologie qui apparaissent rapidement après les premiers dialogues (cf. la seconde section de cette étude ci-dessous).

La réponse classique de la Réforme du XVI^e siècle rappelée dans les dialogues par les luthériens, les réformés, les anglicans et les méthodistes est la distinction proposée par la Confession d'Augsbourg de 1530. Cette confession luthérienne distingue dans son 7^{ème} article entre ce qui est nécessaire pour l'unité et les autres domaines qui sont le lieu de différences légitimes. Les éléments nécessaires pour une véritable unité sont ceux rendant possible la communion dans la Parole et les sacrements. Pareille communion est suffisante («satis est») et il n'est pas nécessaire («non necesse est») que l'on ait partout les mêmes cérémonies instituées par les hommes. Dans le dialogue, la tradition catholique souligna l'importance de cette approche tout en ajoutant que la véritable célébration de la Parole et des sacrements inclut nécessairement la reconnaissance mutuelle des ministères donc un exercice commun du ministère³.

³ Ceci a été confirmé par les documents du dialogue international luthérien-catholique: *Voies vers la communion* (1980) et *Face à l'unité* (1984). Textes sur le site du Vatican.

Le concile Vatican II fut le moment où l'Église catholique romaine, pour la première fois depuis des siècles, présenta sa compréhension de l'Église. Elle est centrée sur deux convictions majeures: l'Église est le peuple de Dieu et est communion (*koinōnia*) des croyants avec Dieu et entre eux, les thèmes majeurs de la constitution sur l'Église *Lumen gentium* (LG). Cette démarche met un terme à l'option plus bellarmienne, plus juridique et institutionnelle qui avait prévalu dans les derniers siècles. Cette compréhension plus spirituelle de l'Église conduit le concile à définir les éléments qui constituent la communion au sein de l'Église catholique, les données qui lient le fidèle à l'Église, «les liens de la profession de foi, des sacrements, du gouvernement ecclésiastique et de la communion» (LG 14).

Il nous faut ici éviter un malentendu fréquent: l'accord suffisant pour la communion dans la célébration de la Parole et des sacrements, n'a rien à voir avec un consensus minimaliste. Il n'est pas dit qu'un consensus doctrinal dans la compréhension de la Parole et des sacrements serait suffisant dans le sens où toutes les autres doctrines seraient le lieu d'un pluralisme arbitraire. La possibilité de la célébration commune de la Parole et des sacrements et la reconnaissance mutuelle des ministères sont au contraire le lieu de la distinction du caractère légitime ou illégitime de toute différence. La communion dans la Parole et les sacrements est la clé herméneutique décisive pour l'Église et son unité. Si dans un domaine quelconque de la vie ecclésiale, un enjeu existe qui interdit la célébration commune de la Parole et des sacrements, cet enjeu doit être considéré comme séparateur d'Églises et devenir l'objet de la recherche d'un consensus. Si cet enjeu n'interdit pas la communion dans la Parole et les sacrements, il est à comprendre comme lieu d'une légitime diversité.

Les ruptures de l'unité de l'Église intervenues dans l'histoire ont certes porté sur des enjeux doctrinaux particuliers. Mais ces lieux de rupture se sont toujours concrétisés dans le fait que la célébration commune, de la Parole, du baptême et de l'eucharistie était devenue impossible. La conséquence en fut que l'autre famille n'étant plus reconnue comme étant une expression authentique de l'unique Église du Christ, la reconnaissance mutuelle était devenue impossible.

Le cadre général est ainsi donné et la communion dans la Parole, le baptême, l'eucharistie et le ministère de l'Église étant compris par tous comme étant la condition de l'unité, il convenait de vérifier que dans chacun de ces domaines il y a un consensus tel que les condamnations

réiproques héritées de l'histoire puissent être levées. Dès qu'il en sera ainsi on pourra reconnaître la véritable et pleine ecclésialité d'une autre famille qui se réclame du même Évangile. Ce sera l'objet des prochains chapitres de cette étude.

Cette conviction conduisit la démarche œcuménique à engager deux types de dialogue. Le premier est le dialogue multilatéral incluant toutes les confessions chrétiennes. Il fut mené par le département *Foi et Constitution* du *Conseil Œcuménique des Églises* (l'Église catholique romaine est membre de ce département). Ce dialogue a abouti en 1981 au document dit de Lima (*Baptême, Eucharistie, Ministère*)⁴. Cette convergence est un cadre général qui exige un second type de dialogue, le dialogue bilatéral n'incluant généralement que deux familles particulières, la seule manière de parvenir à un authentique consensus dépassant les oppositions qui avaient conduit à la rupture entre ces familles.

Ces dialogues ont mis en évidence que, pour l'heure, il n'y a pas encore de compréhension commune de l'Église.

1.2. La communion dans la Parole

1.2.1. Écriture, Évangile et Tradition

Le conflit a été vif au XVI^e siècle. L'Église romaine parlait de l'insuffisance de l'Écriture, sa pluralité étant telle qu'aucune interprétation ne s'impose. Pour parer à cette insuffisance, seule la référence à la tradition assurée de l'Église, de son enseignement et de ses institutions ministérielles pouvait garantir l'authenticité de l'interprétation de l'Écriture. Le concile de Trente qui répond à la Réforme parlera même de deux sources, qui doivent être reçues et vénérées «avec le même sentiment de piété et le même respect» (*DH* 1501) et qui nécessitent pour leur interprétation le magistère ecclésial: l'Écriture d'une part, la Tradition de l'autre⁵. La Réforme protestante refusa toute idée d'un garant extérieur qui, à l'instar du magistère ecclésial, promulguerait le sens véritable de l'Écriture. Elle insiste sur le *sola Scriptura* qui signifie que l'Écriture est suffisante, qu'elle est son propre interprète, l'unique

⁴ *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Le Centurion, Paris 1982. Cf. aussi le site du Vatican.

⁵ H. DENZINGER – P. HÜNERMANN – J. HOFFMANN (par), *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris 1996 [*DH*].

source et la seule norme de tout enseignement. La seule clé d'interprétation est l'œuvre salvatrice du Christ. Ainsi la parole écrite (p minuscule) devient par l'Esprit Saint la Parole (P majuscule), l'Évangile.

La recherche théologique et le travail œcuménique de ces dernières décennies ont montré que la mise en alternative de l'Écriture et de la Tradition est une erreur. Les conclusions de l'exégèse historico-critique ont fait prendre conscience à toutes les Églises – et en premier lieu à celles marquées par la Réforme – que l'Écriture Sainte, elle-même, a toute une histoire et porte la marque de la tradition. Il suffit de citer ici le pionnier de cette démarche que fut Rudolf Bultmann qui a montré qu'en amont du texte biblique il y a le *kérygme*, l'Évangile que chaque texte biblique veut exprimer à sa manière. Pour les familles de la Réforme il est à présent acquis que les écrits bibliques ne sont pas directement identifiables à la Parole de Dieu. Ils sont témoignage rendu à cette Parole, un témoignage constamment appelé à devenir Parole par l'action du Saint Esprit. L'Écriture a une histoire et porte la marque des époques historiques au cours desquelles les témoins l'ont rédigée.

Dans sa constitution sur la révélation divine, *Dei Verbum* (DV), le concile Vatican II affirme – ce que les pères de l'Église ont toujours affirmé – que l'Écriture contient la plénitude de la révélation et de la foi et n'a nul besoin d'être complétée. Cette plénitude ne peut être saisie qu'à la lumière de la tradition. C'est en ce sens que l'Écriture est suffisante, elle est suffisante pour donner la parole à l'ensemble de l'Évangile. La tradition postérieure à la fixation du canon biblique n'est qu'explicitation et interprétation de ce qui est déjà donné dans l'Écriture. Écriture et Tradition jaillissent de la même source.

En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité (DV 9).

Il y a donc en amont de l'Écriture et de la Tradition une donnée, l'Évangile ou le *kérygme* auquel rien ne saurait être ajouté.

Il y a ainsi un large consensus qui sera affirmé par la conférence mondiale de *Foi et Constitution* à Montréal en 1963. Elle rassemblait l'ensemble des familles chrétiennes à Montréal en 1963. Yves Congar y

était un des représentants de l'Église de Rome. L'assemblée a entériné et précisé les distinctions entre trois acceptions du mot «tradition»: la Tradition (avec un T majuscule) a pour contenu «la révélation de Dieu et le don qu'il fait de lui-même en Christ, sa présence dans la vie de l'Église». Elle est à transmettre et transmise de générations en générations dans et par l'Église. L'Écriture Sainte en tant que première forme écrite ouvre la tradition (avec un t minuscule et au singulier) qui est le fait ou l'histoire de la transmission de la Tradition. Les traditions (avec un t minuscule et au pluriel) enfin sont les expressions et les manifestations, sous diverses formes historiques de la tradition.

Ce consensus a été repris et réaffirmé dans bien des dialogues bilatéraux par exemple dans le dialogue des luthériens avec Rome dès 1972 ou dans les dialogues entre les familles marquées par la Réforme⁶.

Une question demeure cependant ouverte, celle de l'instance en charge de dire si une tradition (petit t) est conforme à la Tradition (grand T). Quel est le rôle de l'Église pour l'interprétation de l'Écriture? Quelle est son autorité et plus particulièrement celle de la normativité de ses affirmations magistérielles? Tous s'accordent à dire qu'il y a pour la transmission de l'Évangile (Tradition) une certaine interaction entre l'Écriture, la tradition et l'Église mais l'articulation entre ces instances n'est pas comprise de la même manière dans les différentes familles chrétiennes. Ce point renvoie à la compréhension dernière de l'Église et de ses institutions.

Il faut enfin mentionner les nombreuses petites Églises et communautés plus conservatrices qui identifient Écriture et Évangile, des milieux littéralistes qui ne sont que rarement impliqués dans les dialogues œcuméniques.

1.2.2. Le consensus sur l'Évangile

Le 31 octobre 1999 a été un moment majeur de l'œcuménisme contemporain: l'Église catholique romaine et la Fédération Luthérienne mondiale signèrent à Augsburg la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification (DCJ)*⁷, une déclaration à laquelle se sont

⁶ *L'Évangile et l'Église* (1972) sur le site du Vatican (cf. note 1) ou dans les dialogues entre luthériens, réformés, anglicans et méthodistes (cf. clé USB, note 1).

⁷ Texte sur le site du Vatican qui retient la formulation: *déclaration conjointe*.

jointes dès 2006 l'Alliance méthodiste mondiale puis en 2017 la Communion réformée mondiale et la Communion anglicane. Cette déclaration souligne le consensus fondamental dans la compréhension du salut et lève les condamnations réciproques formulées au XVI^e siècle. C'est la première, et pour le moment l'unique fois, où l'Église catholique a officiellement approuvé puis ratifié une conclusion des dialogues doctrinaux entre les Églises occidentales. La démarche n'a pas vraiment été nouvelle pour les Églises marquées par la Réforme qui dans leurs dialogues entre elles ont dans de nombreux cas établi pareil consensus et sont ainsi parvenues à une réelle communion entre elles⁸.

Le consensus porte sur la compréhension de la Parole (avec P majuscule), c.-à-d. l'Évangile du salut.

Il n'est pas possible d'évoquer ici toute l'histoire qui a conduit à la DCJ⁹. Il aura fallu plus de 30 ans pour parvenir à ce consensus et cette démarche a conduit à l'élaboration de choix méthodologiques fondamentaux qui caractérisent aujourd'hui tous les dialogues (cf. Section II ci-dessous).

Le point de départ est l'articulation entre Écriture et Évangile (cf. paragraphe précédent):

Ensemble nous sommes convaincus que le message de la justification nous renvoie d'une manière particulière au centre du témoignage néo-testamentaire de l'agir salvateur de Dieu en Christ: il nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle qu'à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde qui nous est offerte et est reçue dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit (DCJ 17).

Suit la compréhension commune de l'Évangile du salut:

Notre foi commune proclame que la justification est l'œuvre du Dieu trinitaire. Le Père a envoyé son Fils dans le monde en vue du salut du pécheur. L'incarnation, la mort et la résurrection de Christ sont le fondement et le préalable de la justification. De ce fait, la justification signifie que Christ

⁸ La clé USB (note 1) contient toutes ces déclarations de communion entre luthériens, réformés, méthodistes et anglicans.

⁹ Je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Cerf, Paris 2000 dont les trois premiers chapitres rendent compte de cette histoire (pp. 1-190).

lui-même est notre justice, nous participons à cette justice par l'Esprit Saint et selon la volonté du Père. Nous confessons ensemble: C'est seulement par la grâce par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes (DCJ 15).

La relecture commune des textes de la Réforme et du décret du concile de Trente sur la base des recherches exégétiques et systématiques contemporaines a permis de comprendre que les positions n'étaient pas aussi frontalement opposées qu'on le supposait. Les deux traditions sont au contraire habitées par le même souci qu'elles expriment avec des accents et des insistances différents. Après une étude détaillée des condamnations la déclaration conclut:

De ce fait, les condamnations réciproques du XVI^e siècle liées à la doctrine de la justification apparaissent dans une lumière nouvelle: l'enseignement des Églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du Concile de Trente. Les condamnations des confessions de foi luthériennes (écrits symboliques) ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique-romaine présenté dans cette déclaration (DCJ 41).

Néanmoins une différence significative subsiste et la DCJ n'a pas été en mesure de la lever. Le paragraphe 18 de la DCJ l'énonce:

la doctrine de la justification, qui reprend et développe ce message, n'est pas seulement une partie de l'enseignement chrétien. Elle se situe dans un lien essentiel à toutes les vérités de la foi qui doivent être considérées dans leur interdépendance interne. Elle est un critère indispensable qui renvoie sans cesse l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Églises à Christ. Lorsque les luthériens insistent sur la signification particulière de ce critère, ils ne nient pas l'interrelation et le sens de toutes les vérités de la foi. Lorsque les catholiques se savent redevables de plusieurs critères, ils ne nient pas la fonction spécifique du message de la justification. Ensemble, luthériens et catholiques ont pour but de confesser partout le Christ, de placer en lui seul leur confiance car il est le seul médiateur (1 Tm 2,5s) par lequel Dieu se donne lui-même dans l'Esprit Saint et offre ses dons renouvelants.

Les luthériens auraient souhaité que dans la troisième phrase de ce paragraphe «critère» soit précédé de l'article défini. Les catholiques refusèrent cette option. Consciente de cette difficulté la *DCJ* ajoute qu'à la différence des luthériens qui insistent sur l'unicité du critère, les catholiques se savent redevables de plusieurs critères. Ces autres critères ne sont pas cités. L'enjeu est de toute évidence la compréhension catholique de l'Église dont le mystère va au-delà de la compréhension du salut même si ce dernier est central.

1.3. Une large communion dans le baptême

Nous sommes

conscients d'avoir part au même baptême. Dans le sens de la déclaration de Lima nous confessons ensemble que «le baptême chrétien est fondé dans le ministère de Jésus de Nazareth, dans sa mort et sa résurrection. Il est incorporation au Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité; il est entré dans l'Alliance nouvelle entre Dieu et son peuple». La compréhension commune du baptême s'exprime dans la manière dont le baptême est célébré et elle est confirmée par la reconnaissance mutuelle officielle dont le baptême a été presque partout l'objet entre nos Églises.

Cette citation est empruntée au dialogue international luthérien-catholique de l'année 1984¹⁰. On aurait pu en retenir une autre d'un autre grand dialogue international. Son contenu aurait été identique. Catholiques, luthériens, réformés, anglicans, méthodistes et orthodoxes partagent ce consensus à propos du baptême qui a conduit dans la plupart des cas à la reconnaissance mutuelle du baptême – à l'image de ce que fit le concile Vatican II¹¹. Par son baptême, le baptisé est agrégé au corps du Christ, à l'Église. Il ne devient pas seulement membre d'une communauté locale, il est membre de l'Église de Dieu qui dépasse les temps et les lieux. Le baptême est le fondement de l'unité de l'Église (cf. Ac 2,41 et 1Co 12,13). Ce consensus inclut aussi la né-

¹⁰ Sur le site du Vatican: COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE: *Face à l'unité*, § 75.

¹¹ *Unitatis redintegratio*, §§ 3 et 22. Il faut noter ici que l'Église orthodoxe grecque ne reconnaît pas les baptêmes célébrés hors des Églises orientales.

cessité de relever les mêmes défis au niveau de la pastorale, de la pratique et de la piété baptismale.

La *koinōnia* dans la compréhension n'est cependant pas totale comme l'indique le dernier dialogue international entre catholiques et luthériens. Ses travaux se terminaient en 2021 par la conclusion que la reconnaissance mutuelle du baptême entraîne logiquement la reconnaissance de l'ecclésialité de l'Église particulière dont le baptisé relève. Rome a bloqué la démarche et demandé que ce texte ne soit pas transmis pour étude aux conférences épiscopales. Rome indique ainsi que l'Église du Christ ne saurait exister en plénitude ailleurs que dans l'Église romaine¹².

Le consensus entre les grandes Églises occidentales ne s'étend pas aux communautés à orientation «baptiste», un ensemble d'Églises qui vont des baptistes historiques aux nombreuses nouvelles communautés nées dans les dernières décennies souvent de type pentecôtiste ou charismatique voire fondamentaliste et pour lesquelles seul le baptême d'adulte est conforme à l'Écriture. Les Églises historiques ne seraient, aux yeux de ces dernières, pas vraiment fidèles à l'Évangile.

Le mouvement a pris forme au XVI^e siècle avec les communautés anabaptistes. Contestant la validité du baptême des enfants administré dans les Églises ces communautés «rebaptisent» les croyants qui les rejoignent (d'où leur nom d'«anabaptistes» dont les mennonites sont aujourd'hui les descendants). Cette orientation fut amplifiée par des croyants qui ont rompu avec la communion anglicane au début du XVII^e siècle et qui fondèrent les premières Églises baptistes sans pour autant engendrer une identité ecclésiale unique.

L'insistance sur le baptême des adultes et le refus du pédobaptisme ne sont cependant qu'une donnée finalement secondaire. L'important est une autre compréhension du baptême qui était le refus de ce que la tradition de l'Église nomme «sacrement». S'inscrivant dans la tradition augustinienne les Églises historiques affirment une équivalence entre l'advenue de la grâce par l'écoute de la Parole – saint Augustin parle de sacrement audible – et son advenue par le baptême et l'eucharistie que saint Augustin comprend comme parole visible. La majorité des communautés de type baptiste ne comprennent pas le baptême comme moyen de grâce. Il relève plutôt d'un acte de confirmation. La foi née de

¹² Le texte existe cependant en langue anglaise sur le site du Vatican: *Baptism and Growth in Communion* (2021):<https://www.christianunity.va> (accès: 13.03.2026).

l'écoute et de la proclamation de la Parole est, dans un second temps, confirmée par une décision individuelle du converti qui confesse sa foi. Ce moment est signifié par un rite baptismal par lequel le converti est intégré dans la communauté ecclésiale.

Le dialogue entre ces mouvements et les Églises historiques a été et est délicat. Les dialogues ont mis en évidence certaines convergences. Ainsi tous soulignent que la foi, don de Dieu, précède toute réponse humaine et que ce don gracieux conduit nécessairement à la confession de foi individuelle qui demande à être constamment confirmée au cours de la vie. On s'accorde aussi pour dire que la grâce de Dieu et la confession de foi interviennent simultanément lors du baptême. Le baptême n'est pas l'œuvre du baptisé mais un «oui» de Dieu à l'humain. Ces convergences ne conduisent cependant pas les baptistes à comprendre le baptême comme étant un sacrement comme le conçoivent les Églises historiques¹³.

1.4. Une communion encore imparfaite dans l'eucharistie

L'eucharistie étant une donnée essentielle, constitutive de toute vie ecclésiale, la rupture de la communion eucharistique a toujours été considérée comme signe majeur de la division des Églises aussi au niveau de la vie des communautés locales. Une célébration commune n'est pas possible d'autant plus que l'Église romaine considère que les autres Églises occidentales ne célèbrent pas une eucharistie authentique et refuse pour cela une hospitalité réciproque. La situation est cependant moins bloquée qu'il n'y paraît à première vue.

1.4.1. Le Repas du Seigneur¹⁴ comme anamnèse

Le conflit du XVI^e siècle portait en premier lieu sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie.

¹³ Les actes du dialogue entre catholiques et baptistes sont publiés sur le site du Vatican. Les conclusions des dialogues entre baptistes et les traditions de la Réforme sur la clé USB (cf. note 1).

¹⁴ Le dialogue œcuménique préfère parler avec l'apôtre Paul de *Repas du Seigneur* vu qu'en théologie catholique le mot eucharistie désigne à la fois l'ensemble de la messe et la célébration particulière à l'autel.

L'enjeu était l'affirmation du «sacrifice propitiatoire» présenté par l'Église à son Seigneur. En réponse à la Réforme le concile de Trente affirme que

Christ a laissé à l'Église [...] un sacrifice visible [...] où serait représenté le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une unique fois sur la croix [...] Christ a institué la Pâque nouvelle, où l'Église l'immole lui-même par les prêtres sous des signes visibles (*DH* 1740s).

Cette compréhension tridentine est aujourd'hui vivement discutée au sein du catholicisme et le concile Vatican II n'a pas été en mesure de formuler une constitution sur l'eucharistie. Il faudra attendre l'encyclique de Jean Paul II de 2003 (*Ecclesia de Eucharistia*) pour clarifier la position catholique. Celle-ci a déjà été affirmée par les théologiens catholiques dès le dialogue international majeur publié en 1978 (*Le Repas du Seigneur* [RS]). Est affirmée sans équivoque l'unicité du sacrifice du Christ

comme le crucifié mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, comme la victime offerte en sacrifice une fois pour toutes pour les péchés du monde. Ce sacrifice ne peut être ni continué, ni renouvelé, ni remplacé, ni complété, mais il peut et doit toujours de nouveau être efficace de façon chaque fois nouvelle au sein de la communauté (RS 56).

L'enjeu n'est donc plus l'unicité et la suffisance du sacrifice du Christ. L'eucharistie, Parole visible, est anamnèse dans le sens où elle est célébration et proclamation efficace par l'Église du grand œuvre de Dieu et de ses promesses. Tous affirment que dans le Repas du Seigneur Christ lui-même est présent et nous fait participer à la communion avec Lui. Dans l'eucharistie Dieu s'offre à son Église et lui seul opère le salut. Ce consensus est essentiel et a permis de dépasser les oppositions classiques. En célébrant le Repas du Seigneur, l'Église fait mémoire sous forme d'anamnèse du grand œuvre de Dieu. Il ne s'agit pas d'un simple souvenir d'un événement passé mais d'une convocation divine ici et aujourd'hui. Dieu met son peuple en présence de son agir salvifique et lui propose d'être en communion avec lui. Dans cette action créatrice de Dieu, l'événement passé de salut devient offre de salut pour le présent et promesse de salut pour l'avenir. L'anamnèse eucharistique est comparable à l'anamnèse qui caractérise aussi toute proclamation de la Parole. La prédication est le moment où à travers le texte

biblique Dieu lui-même prend la Parole par l'œuvre du Saint Esprit et se donne aux siens.

Le consensus n'est certes pas total car demeure la question du rôle de l'Église et de ses ministres. La texte du dialogue précise que les Églises de la Réforme souhaitent mieux comprendre l'Église romaine lorsqu'elle affirme que c'est «l'Église qui, dans l'eucharistie, offre le Christ en sacrifice» (RS 58). Pour Rome l'activité de l'Église est décisive pour la réalité eucharistique elle-même. Du côté des Églises de la Réforme on demandera si une action humaine ne s'ajoute pas à l'œuvre divine au point de devenir un élément fondant et conditionnant le salut. Ces dernières ne nient pas l'activité de l'Église mais elle relève de la passivité du recevoir une compréhension réductrice aux yeux des catholiques. L'Église n'a pas d'autre fonction que d'être la dispensatrice de la grâce.

Cette approche semble ne pas rendre pleinement justice à la vision catholique. L'Église romaine accorde certes une grande place à la prédication mais celle-ci n'est qu'un élément de préparation de la célébration eucharistique, point culminant du culte¹⁵. Si l'option catholique proposait simplement une certaine hiérarchie de «moyens de grâce», cette différence n'aurait aucune raison d'être une divergence séparatrice d'Églises. La véritable question est de savoir si l'eucharistie est «plus » qu'un moyen de grâce et le cas échéant de préciser cette dimension que les Églises issues de la Réforme ignorent. En d'autres termes: la vie nouvelle offerte par Dieu au croyant, une vie qui l'intègre dans le corps du Christ, l'Église, ainsi que l'action de grâce et la louange qui y sont liées, ne seraient-elles pour les catholiques qu'une dimension de l'eucharistie? Quelle est la vision eucharistique plus large et essentielle pour la compréhension catholique? Les dialogues n'ont pas abordé cette question qui demeure partiellement ouverte.

1.4.2. La présence réelle

La question de la présence réelle du Christ dans les éléments eucharistiques a été posée au XVI^e siècle et a donné lieu à des condamnations réciproques. Il demeure vivant dans les mémoires. Le dialogue

¹⁵ CONCILE VATICAN II, constitution sur la liturgie *Sacrosanctum concilium*, n. 52.

contemporain montre un large consensus entre les familles catholiques, anglicanes, luthériennes et réformées.

L'accord porte sur la confession commune de la présence réelle du Christ dans les éléments de la Cène (RS 48). Le dialogue anglican-catholique parle

du corps et du sang sacramentels du Sauveur présents comme une ofrande qui demande à être reçue par le croyant [...] cette présence du Christ ne dépend pas de la foi individuelle pour devenir le don réel de lui-même que le Seigneur fait à son Église¹⁶.

La question ouverte n'est pas la réalité de la présence mais le mode de présence. L'Église romaine a lors de la 13^{ème} session du concile de Trente en 1551 dogmatisé la notion de transsubstantiation (DH 1642) en ne manquant pas de condamner tous ceux qui refuseraient pareil enseignement (DH 1652). Les formes extérieures (appelées *accidens*) des éléments demeurent mais leur substance originelle disparaît au profit d'une nouvelle substance, le corps et le sang du Christ. La réflexion sur l'eucharistie a, dans les dernières décennies, été centrale dans toute la théologie catholique et a entraîné des évolutions significatives. Le concile Vatican II et sa *Constitution sur la liturgie*, la réforme liturgique qu'elle entraîna ainsi que l'encyclique de Jean Paul II en 2003 en sont la meilleure illustration¹⁷. L'Église catholique romaine maintient certes l'affirmation de la transsubstantiation mais cette affirmation n'est plus mise en avant avec la même insistance que par le passé. Elle est même considérée comme étant un schéma de pensée faussement absolutisé.

Les dialogues interconfessionnels contemporains entre l'Église catholique romaine et les Églises de la Réforme ont permis de mettre en évidence de réelles convergences. Les Églises de la Réforme rappellent leurs réserves face à l'enseignement catholique de la transsubstantiation qui peut apparaître comme «malentendu naturaliste» (visant à) «expliquer le mystère de la présence du Christ dans le sacrement» (RS

¹⁶ COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE [ARCIC], *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique*, n. 8 (cf. site du Vatican [note 1]: <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo-arcic-i/1971-doctrine-eucharistique.html> [accès: 13.03.2026]).

¹⁷ Dans son encyclique Jean Paul II évite cette notion qui n'apparaît qu'une seule fois dans une note.

49). Les catholiques voient dans la conception luthérienne, qui parle de «présence du corps et du sang du Christ dans, avec et sous le pain et le vin [...] en analogie réelle avec l'incarnation» une vision qui «ne fait pas entièrement droit ni à cette unité sacramentelle ni à l'efficacité de la Parole du Seigneur "Ceci est mon corps"» (RS 50). Catholiques et luthériens estiment néanmoins que ces différentes conceptions du mode de présence ne doivent plus «être considérées nécessairement comme des oppositions entraînant la séparation» (RS 51).

Demeure certes ouverte la question de la durée de la présence du Christ par-delà la célébration eucharistique elle-même que les catholiques affirment «aussi longtemps que demeurent les espèces du pain et du vin» (RS 53). Cette question est cependant directement dépendante de celle du mode de présence et ne devrait plus être considérée comme justifiant une séparation ecclésiale malgré les réserves protestantes dès qu'il est question d'adoration du saint sacrement.

1.4.3. Eucharistie et ministère

La question qui demeure ouverte concerne le rôle des ministres qui président cette célébration. Selon la compréhension catholique une grâce particulière, et plus précisément la capacité de célébrer l'eucharistie, serait conférée au ministre lors de son ordination comprise, elle-aussi, comme étant un sacrement. Les Églises de la Réforme craignent que dans la théologie catholique le ministre, et à travers lui l'Église, finisse par devenir le sujet d'actes qui ne relèvent que de Dieu seul. Selon leur compréhension tout membre de l'Église a, de par son baptême, la capacité de célébrer une cène. Il n'est pas pour autant habilité à le faire car tout baptisé n'a pas le mandat ecclésial pour cela. L'Église appelle, mandate et ordonne des ministres et leur confie la charge pastorale de la communauté. Il n'en demeure pas moins que le ministre présidant le Repas du Seigneur n'a pas de capacité particulière autre que celle de son baptême. Ainsi son rôle dans la célébration eucharistique n'est pas lié à un pouvoir particulier conféré par l'ordination; il est celui du pasteur chargé par l'Église de distribuer le don dont Dieu seul est l'auteur.

Cette approche n'est pas celle de l'Église catholique. Selon sa compréhension seul un ministre ayant reçu lors de son ordination la grâce particulière de célébrer l'eucharistie est en mesure de présider une

eucharistie authentique. Le ministre célébrant l'eucharistie dans les Églises issues de la Réforme n'est pas au bénéfice de la véritable grâce ministérielle transmise par l'ordination. Il n'est donc pas capable de célébrer une eucharistie authentique. Son ministère n'étant pas reconnu par l'Église catholique romaine ou par les Églises orthodoxes, les eucharisties qu'il préside ne peuvent pas être pleinement reconnues. Les célébrations dans les autres familles ecclésiales ne sont donc pas vraiment des Repas du Seigneur. La question posée par les Églises de la Réforme porte sur cette grâce particulière conférée au prêtre lors de son ordination (cf. ci-dessous).

La compréhension catholique de l'eucharistie n'engloberait-elle pas davantage que celle d'un moyen de grâce affirmée par les traditions réformatrices? En d'autres termes: la vie nouvelle offerte par Dieu au croyant, une vie qui l'intègre dans le corps du Christ, l'Église, ainsi que l'action de grâce et la louange qui y sont liées, ne seraient-elles qu'une dimension de l'eucharistie? Quelle serait, le cas échéant, la vision eucharistique plus large et essentielle sur laquelle insiste la compréhension catholique?

L'Église catholique comprenant l'eucharistie comme étant le point culminant du culte et par là de l'être même de l'Église il en résulte logiquement que les Églises de la Réforme, qui ne sont pas, à ses yeux, en mesure de célébrer une eucharistie authentique, ne sont pas vraiment Église dans la compréhension catholique ou orthodoxe de ce qu'est l'Église. Il ne saurait être question d'une communion ecclésiale tant qu'il n'y a pas de consensus total à propos de l'eucharistie. La communion ecclésiale n'étant pas donnée un baptisé ne saurait participer à une eucharistie s'il n'a pas au préalable intégré la communion de l'Église concernée.

Les Églises issues de la Réforme ont une autre approche et invitent à leurs eucharisties tout baptisé confessant le Dieu trinitaire. La grâce offerte dans la célébration eucharistique étant, nous l'avons vu, comparable à celle promise dans la proclamation de la Parole aucun obstacle ou interdiction n'y aurait sa place.

Il faut enfin ajouter que dans le dialogue œcuménique contemporain les Églises de la Réforme réaffirment ensemble que le sacrement est un moyen de grâce, que

dans la Cène, Jésus-Christ, le ressuscité, s'offre lui-même, en son corps et en son sang donné pour tous, par la promesse de sa parole avec le pain et

le vin. Il nous accorde ainsi le pardon des péchés et nous libère pour une vie nouvelle dans la foi¹⁸.

Cet accord n'inclut pas les communautés de type baptiste qui ne comprennent pas le Repas du Seigneur comme un sacrement mais comme un témoignage de foi de la part des croyants.

1.5. Éléments de communion à propos du ministère de l'Église

Il est souvent affirmé qu'à côté de l'eucharistie, le ministère est la seconde difficulté majeure dans le dialogue entre Églises occidentales, il l'est d'ailleurs aussi dans le dialogue entre Rome et Constantinople où la reconnaissance réciproque se heurte à des conceptions différentes de la gouvernance de l'Église et non en dernier lieu de l'autorité de la papauté romaine. En Occident les différences sont telles que l'Église catholique a, lors du concile Vatican II, affirmé qu'un *defectus* affecte le ministère des Églises de la Réforme¹⁹, une déficience confirmée par les dialogues²⁰, un jugement qui n'a jusqu'à ce jour pas encore pu être dépassé et qui semble interdire, pour le moment, tout rapprochement.

1.5.1. Des convergences fondamentales

Il est essentiel d'inscrire ce désaccord sur l'arrière fond d'un consensus. Sur la base d'une compréhension commune de l'Évangile du salut en Jésus-Christ, les traditions catholique et réformatrices s'accordent pour dire que le ministère de l'Église est de transmettre l'Évangile, d'être signe et instrument de Dieu pour le salut de toute l'humanité. Il ne saurait y avoir Église sans ministère. Le ministère est constitutif pour l'Église. Dieu a confié à l'Église le ministère de la réconciliation (2Co 5,17-21). Le ministère de toute l'Église se traduit dans les Églises

¹⁸ Ainsi la *Concorde de Leuenberg*, § 15. Cette Concorde déclare la pleine communion entre luthériens et réformés dès 1974. Sur clé USB, note 1.

¹⁹ *Unitatis redintegratio*, n. 22 qui confirme aussi le refus romain du ministère anglican à la fin du XIXe siècle.

²⁰ Cf. avant les dialogues internationaux majeurs, luthérien-catholique (*Le ministère dans l'Église* [1981]) et les nombreux dialogues anglican-catholique (ARCIC). Tous ces textes sur le site du Vatican, note 1.

par des formes ministérielles particulières. A leur propos des convergences importantes sont à noter même si l'on ne peut pas encore parler de consensus car dans chaque thème des divergences interdisant une pleine reconnaissance mutuelle subsistent. Ceci vaut en particulier pour trois domaines.

La majorité des Églises réformatrices s'accorde avec les familles catholiques et orthodoxes sur le fait que pour accomplir le ministère de toute l'Église, il faut au sein de celle-ci un ministère particulier en charge de la célébration de la Parole et des sacrements et de l'unité de la communauté. Ce ministère particulier est au service du seul médiateur Jésus-Christ et ne saurait être défini indépendamment des moyens de grâce qui constituent l'Église. Ce ministère est indispensable à l'être et à la mission de l'Église. Il ne saurait être confondu avec les autres ministères qui expriment la richesse de l'Église mais dont la nécessité n'est pas du même ordre.

Ce ministère particulier est transmis par ordination, un moment où l'Église toute entière s'engage envers la personne à laquelle est confié ce ministère et où cette dernière s'engage envers toute l'Église. La demande de l'Esprit Saint et l'imposition des mains scellent ce moment. Dans un second temps, l'Église confie à ce nouveau ministre une charge locale particulière et l'installe dans cette fonction. La divergence intervient à propos du caractère sacramentel de l'ordination. Pour les catholiques et les orthodoxes l'ordination est un sacrement qui confère à l'ordonné une grâce particulière qui se traduit en premier lieu par le pouvoir de célébrer l'eucharistie (cf. LG 10 et ci-dessus).

Le second domaine où les progrès sont significatifs concerne la succession apostolique. Comme toutes les autres Églises les traditions réformatrices insistent sur l'inscription du ministère particulier dans la succession apostolique. Mais il s'agit pour elles en premier lieu de la succession de toute l'Église qui est dans son être même apostolique. C'est cette succession qui est garante de la succession dans le ministère. Qu'elle soit signifiée par l'imposition des mains de la part de l'*episkopos* comme pasteur représentant l'Église supra-locale est une pratique dans la plupart des Églises marquées par la Réforme. Elles insistent cependant sur le fait que l'imposition des mains lors de l'ordination est un signe et non un *accidens physicum* qui «accorderait» cette succession au ministre lors de son ordination. L'ordination n'est pas le garant de l'apostolicité de l'Église mais la conséquence et le signe de cette dernière. Cette conception n'est pas l'option romaine. Sur ce point un com-

plément de dialogue sera certes nécessaire mais ici aussi une convergence significative est parfaitement envisageable.

La troisième convergence fondamentale concerne la triple forme ministérielle, l'évêque, le presbytre et le diacre. Le consensus porte sur sa nécessité pour une incarnation de l'Église du Christ dans le temps et dans le lieu. Elle est une réalité qui apparaît dès le NT. Elle a été maintenue à travers les siècles par toutes les traditions chrétiennes. La définition de chacune de ces charges particulières n'est pas tout à fait identique dans les différentes traditions ecclésiales, mais la structure fondamentale demeure constante. Elle relève de l'évidence pour les Églises de la Réforme qui insistent toutes sur le ministère du presbytre, sur la nécessité d'un ministère pastoral supra-locale en charge de l'unité, l'évêque, et sur le ministère du diacre plus particulièrement en charge des questions sociales²¹.

La divergence intervient à propos de la valeur de cette triple forme du ministère ordonné. Sans affirmer pour autant que toute forme institutionnelle du ministère serait secondaire, les traditions de la Réforme savent que sa concrétisation peut varier selon les lieux et les époques car il s'agit là d'une institution humaine ouverte aux modifications. Elle est de droit humain (*iure humano*).

La position catholique est autre. Cette distinction est comprise par le concile de Trente comme étant *divina ordinatione* (DH 1776). Sans douter du fait que cet ordre est voulu par Dieu, Vatican II est plus prudent et se contente de dire que cette distinction vaut *ab antiquo* (LG 28), tout en ajoutant – et c'est là la donnée importante – que «c'est à l'évêque seul que revient la plénitude du ministère» auquel participent prêtres et diacres (LG 21 et 26). Cette approche n'implique pas seulement toute une compréhension de la hiérarchie mais aussi une compréhension de l'Église qui ne saurait être comprise indépendamment du ministère particulier de l'évêque. L'Église locale ne saurait être définie sans ce ministère qui est au sommet de cette triple forme héritée de l'histoire. L'Église locale est l'Église diocésaine. Les Églises de la Réforme diront que la communauté célébrant en vérité la Parole et les sacrements est réellement et en plénitude Église. Pareille célébration ne saurait advenir sans ministère institué à cet effet, mais elle ne saurait

²¹ Le réformateur Jean Calvin y ajoutera deux autres formes: celle de l'ancien et celle du docteur.

être rendue dépendante d'une certaine forme ministérielle. Il y a là une divergence fondamentale qui est apparue dans tous les dialogues.

1.5.2. Des divergences significatives

Les thèmes évoqués sont tous caractérisés par une certaine ambivalence. Ils mettent en évidence des convergences mais aussi des différences qui exigent un complément de dialogues. Il faut à présent ajouter deux domaines dans lesquels les dialogues n'ont pas pu progresser.

Le premier concerne l'articulation entre le ministère ordonné et le ministère de tous les baptisés. Il est en fait le résumé de ce qui vient d'être développé ci-dessus.

Pour les Églises de la Réforme le ministère particulier conféré par ordination n'est pas une simple émanation du sacerdoce de tous les baptisés. Ces derniers ne sont pas pasteurs au même titre que ceux qui ont la mission particulière de proclamer la Parole et de célébrer les sacrements. Si la Réforme parle du sacerdoce de tous les baptisés (cf. 1 Pierre 2,4ss) elle veut signifier par-là que Dieu s'adresse directement à chaque baptisé sans besoin d'un intermédiaire ecclésial sans affirmer pour autant que tout baptisé serait pasteur. En distinguant le ministère particulier du sacerdoce de tous les baptisés, la Réforme souligne que les ministres ordonnés ont un mandat particulier qui leur est confié par l'ensemble de l'Église.

La compréhension catholique est autre et le concile Vatican II est très clair à ce propos: «le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique [...] diffèrent entre eux d'essence et non seulement de degré» (LG 10). Dans ses lettres aux prêtres du Jeudi Saint le pape Jean Paul II ne manquait pas d'en conclure que la nature de la personne du prêtre est autre que celle de la personne du baptisé. Se référant à beaucoup d'éminents théologiens – dont Y. Congar ou celui qui était encore le cardinal Ratzinger – les catholiques ont insisté dans les dialogues qu'il s'agit d'une différence entre les ministères et non entre la nature des personnes. Il n'en demeure pas moins que ce point demeure controversé.

Le second domaine concerne la compréhension du ministère épiscopal. L'enjeu n'est pas tant la compréhension du ministère épiscopal en tant que telle que l'articulation entre ce ministère et l'être même de l'Église. En théologie catholique le véritable ministère épiscopal est la

condition indispensable pour la célébration authentique de la Parole et des sacrements. Le ministère épiscopal est constitutif pour l'Église et la question de son articulation avec les moyens de grâce, Parole et sacrements, est posée. Le concile Vatican II cite le gouvernement de l'Église par le pape et les évêques, les successeurs des apôtres comme prérequis pour l'unité de l'Église (UR 2). Le ministère épiscopal n'est pas seulement un élément de l'unité à côté de la profession de foi et de la célébration commune du culte mais les évêques définissent simultanément les deux autres dimensions «comme maîtres par l'enseignement, prêtres pour le culte sacré, ministres pour gouverner» (LG 20). Il s'agit en fait d'une vision de l'unité basée sur une conception de «communio épiscopale» où «les évêques pris isolément représentent leur Église, et tous ensemble avec le pape, ils représentent toute l'Église, dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité» (LG 23).

Les Églises réformatrices diront que la communauté célébrant en vérité la Parole et les sacrements est réellement et en plénitude Église. Pareille célébration ne saurait advenir sans ministère institué à cet effet, mais elle ne saurait être rendue dépendante d'une certaine forme ministérielle. Ces Églises en concluront que là où la véritable célébration de la Parole et des sacrements advient, il y a nécessairement un authentique exercice du ministère de l'Église. C'est là le sens de l'insistance sur la compréhension de la triple forme du ministère *jure humano*. Le dialogue international catholique-luthérien parle à ce propos d'«une certaine "asymétrie" dans la détermination exacte de la valeur théologique à donner au ministère et en particulier à l'épiscopat historique dans la compréhension de l'Église»²².

Il faudrait ici élargir la réflexion au ministère de l'évêque de Rome, le ministère pétrinien du pape.

Le pape Jean Paul II, lui-même, a, à plusieurs reprises, fait savoir qu'il savait que ce ministère était un obstacle majeur sur le chemin de l'unité²³. Rares sont les dialogues de ces dernières décennies qui ont abordé ce thème. Le dialogue anglican-catholique l'évoque cependant²⁴. Il parle de la nécessité pour l'Église d'une primauté univer-

22 Dialogue international luthérien-catholique: *Face à l'unité*, § 94 sur le site du Vatican, note 1.

23 Encyclique *Ut unum sint* (1995).

24 Dialogue international ARCIC I-1982.

selle. Cette forme particulière de l'*episkopē* peut, pour des raisons historiques, être exercée par l'évêque de Rome. Le primat juridictionnel et l'infailibilité sont cependant un obstacle qui empêche, pour le moment, les anglicans de reconnaître le ministère actuel du pape. Le primat juridictionnel est d'ailleurs considéré comme un obstacle plus difficile à surmonter que la problématique de l'infailibilité. Luthériens et méthodistes abondent en ce sens.

L'encyclique de Jean Paul II a provoqué des dialogues en divers lieux. Le plus significatif a été celui de Farfa (Italie) auquel participèrent ponctuellement d'éminents responsables romains comme le cardinal Ratzinger quelques mois avant son élection comme pape ou le cardinal Martini, archevêque de Milan. Ses conclusions publiées en 2010 montrent combien on est conscient que la thématique du primat juridictionnel et de l'infailibilité demande à être reprise au sein même de l'Église catholique²⁵. Ce travail a contribué à la dernière publication du Dicastère pour l'unité des chrétiens, «L'évêque de Rome», publié en été 2024. Ce texte ouvre de nouvelles perspectives qui n'ont pas encore pu être abordées dans les dialogues.

1.6. Parvenir à une compréhension commune de l'Église

Le parcours des chapitres précédents met en évidence que les dialogues doctrinaux n'ont pas encore abouti à une compréhension commune de l'Église. Cette affirmation générale doit être nuancée car les Églises luthériennes, réformées, méthodistes et anglicanes ont dépassé leurs oppositions et sont parvenues à des consensus à propos de la Parole, des sacrements et du ministère. Dans ces domaines les dialogues ont montré que les différences qui subsistent sont légitimes et ne remettent pas en cause un consensus fondamental. Elles s'accordent sur une compréhension commune de l'Église qui a conduit ces Églises à se reconnaître mutuellement comme expressions authentiques de l'unique Église du Christ. Elles vivent en pleine communion ecclésiale et s'efforcent de donner encore plus de visibilité à leur unité.

25 Rapport final en allemand: GRUPPE VON FARFA SABINA, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Lembeck, Frankfurt 2010, 194 pp. Traduction anglaise: GROUP OF FARFA SABINA, *Communion of Churches and Petrine Ministry. Lutheran-Catholic Convergences*, Erdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2014, 127 pp.

Les deux derniers chapitres à propos de l'eucharistie et des ministères ont été centrés sur la relation de ces familles ecclésiales avec Rome. Cette concentration était inévitable car c'est là le lieu qui interdit encore la pleine communion de ces Églises avec Rome²⁶. Dans le dialogue avec l'Église catholique les questions qui demeurent en suspens à propos de la communion dans la Parole portent sur l'autorité doctrinale de l'Église et le fait que le salut n'est, pour l'Église romaine, qu'une dimension, certes majeure mais non exclusive, de la compréhension de l'Église. Le dialogue sur le Repas du Seigneur dépasse la compréhension de ce sacrement et porte en fin de compte sur l'action sanctifiante de l'Église. L'Église peut-elle accomplir, non de sa propre initiative mais étant sanctifiée par Dieu, des actes dont elle est l'auteur agissant et qui sanctifient ses membres en vue de leur salut? Le dialogue à propos des ministères finit par le constat qu'aux yeux de la tradition catholique le ministère authentique n'est pas présent dans les autres Églises occidentales.

La compréhension des Églises occidentales non romaines de l'Église qui est la communauté des croyants célébrant authentiquement Parole et sacrements est réductrice aux yeux de la tradition catholique pour laquelle le mystère de l'Église est encore d'un autre ordre. La constitution dogmatique sur l'Église du concile Vatican II (*LG*) l'indique à sa manière en s'ouvrant par un chapitre consacré au «Mystère de l'Église» suivi d'un second chapitre sur «Le peuple de Dieu». Le lien entre les deux chapitres n'est pas explicité mais il est indéniable que le premier, qui comprend d'ailleurs tous les développements sur les ministères et plus particulièrement sur le ministère épiscopal, dépasse la problématique du second chapitre. Il ne s'agit pas tant d'une dimension quantitative qui se rajouterait à la compréhension de l'Église comme peuple que d'une dimension qualitative. Ainsi les deux traditions n'ont pas la même compréhension de l'Église et de sa place dans l'ensemble du mystère de la grâce de Dieu.

Les dialogues n'abordent pas directement cette problématique qui n'est pas facile à cerner.

26 Le concile Vatican II les appelle des communautés ecclésiales et évite généralement le mot Église qui ne deviendra courant pour désigner les non catholiques que durant le ministère de Jean Paul II.

On peut exprimer la différence par un comparatif: la tradition romaine accorde à l'Église célébrante, et en premier lieu à ses ministres qui président cette célébration, une place plus grande et plus efficiente que ne le font les Églises de la Réforme. Que l'Église œuvre au nom du Christ est affirmé par tous. L'Église est instrument du salut mais la nature de cette instrumentalité n'est pas comprise de la même manière. Tout essai de préciser en une phrase l'enjeu dernier est voué à l'échec car ce qu'affirme une tradition n'est pas automatiquement rejeté par l'autre et inversement. Seul le recours à la forme grammaticale du comparatif permet donc d'exprimer l'enjeu dernier, les uns affirmant un lien plus étroit entre l'œuvre du Christ et celle de l'Église que les autres.

1.6.1. Des convergences significatives

Il y a cependant des convergences importantes que les dialogues ont mis à jour. On peut en citer trois.

La théologie catholique ne dira pas vraiment autre chose mais elle concevra un lien plus étroit, une proximité plus grande entre Christ et son Église au point que l'Église perpétue, d'une certaine manière, l'œuvre du Christ.

La première porte sur la nécessaire distinction entre l'Église et le Christ. La théologie de la Réforme du XVI^e siècle a toujours affirmé que Dieu se donne aux siens lors des célébrations sacramentelles de l'Église, le peuple de Dieu. Elle est certes l'œuvre du Saint Esprit qui la conduit, la maintient et lui confère sa dimension divine, mais elle est aussi une communauté humaine. Il y a de ce fait un vis-à-vis irréductible entre Christ et son Église. La convergence est donnée lorsque le concile Vatican II insiste lui-aussi sur la place centrale du Christ pour toute ecclésiologie et précise que l'Église et le Christ ne sauraient être confondus. Pour dire le mystère de l'Église, le concile Vatican II comprend l'Église dès le premier paragraphe de *Lumen gentium* comme *veluti sacramentum* («en quelque sorte sacrement», LG 1). Comprendre l'Église comme *sacrament* est une nouveauté même si certains pères de l'Église en parlent déjà. L'interprétation de cette affirmation est débattue au sein de l'Église catholique. Pour l'explicitier le concile ajoute: signe et instrument du salut. Qu'en Christ l'Église est l'instrument pour l'unité de Dieu et des humains et qu'elle est, simultanément, signe de cette unité en ce temps, est une conviction partagée par bien des Églises, même si

sa récapitulation dans la notion de sacrement appliquée à l'Église est inhabituelle pour la tradition réformatrice. En la distinguant du Christ, le concile évite toute fausse spiritualisation de l'Église, tout en soulignant – et sur ce point les théologiens de la Réforme le suivront – sur la relation étroite du Christ et de son Église. L'Église est manifestation et épiphanie du sauveur. Elle n'a pas sa finalité en elle-même mais est exclusivement au service de l'unique salut que Dieu propose au monde entier.

La seconde convergence porte sur la distinction entre l'Église du Christ, une sainte catholique et apostolique confessée par la foi, et sa manifestation en ce temps. Tous s'accordent pour dire que l'Église ne peut pas simplement être identifiée à l'institution ecclésiale, sa dimension et sa réalité spirituelles dépassant les données institutionnelles. Le concile Vatican II le fait en affirmant que l'Église de Jésus-Christ subsiste dans l'Église catholique (LG 8), le *subsistit in* remplaçant à présent le simple *est* qui était courant auparavant.

Le rapport entre l'Église invisible et sa réalité visible en ce temps a longtemps été controversé entre les Églises occidentales. L'insistance sur la dimension divine de l'Église visible au point d'identifier toute forme de l'Église visible avec l'Église invisible de Dieu (Bellarmin) avait conduit à une sacralisation de l'Église au point de la confondre avec le royaume de Dieu. En opposition divers courants au sein des traditions de la Réforme ont eu tendance à réduire l'Église à un simple rassemblement de croyants. Ils opposaient l'Église visible à l'Église invisible de la foi, allant, dans leurs expressions extrêmes jusqu'à dire que l'Église visible est fausse à la différence de la vraie Église qui demeure toujours invisible. Luther et Calvin ont certes insisté sur la dimension divine de l'Église qui est mère des croyants et objet de la foi, une affirmation qui est jusqu'à ce jour soulignée par les Églises luthériennes, réformées et anglicanes mais non dans certaines traditions de diverses Églises dites «libres» où la compréhension de l'Église est essentiellement sociologique.

La distinction entre Christ et son Église ainsi que celle entre l'Église, corps du Christ et temple du Saint Esprit donnée de la foi, et les manifestations de l'Église en ce temps entraînent une troisième convergence qui porte sur l'inerrance de l'Église. Cette problématique a généralement été résumée par la question de savoir si l'Église visible est, dans tous ses aspects, impeccable ou si elle n'a pas aussi, en tant que communion de croyants, une dimension pécheresse. La Réforme du XVI^e siècle ne manquait pas de dire que l'Église et en particulier les conciles peuvent faire et ont fait des erreurs. L'Église est pécheresse

car elle est une communauté de croyants qui ne sont pas impeccables. L'Église n'est pas du côté de Dieu en face des croyants mais du côté des humains en face de Dieu et de sa Parole. Le caractère pécheur de l'Église n'est pas à voir en opposition à sa sainteté, il n'empêche pas que l'Église soit appelée Épouse du Christ, bien au contraire. Dans l'économie du salut, la sainteté de l'Église réside dans le fait qu'elle reçoit elle-même comme communauté de croyants la grâce dont elle témoigne et qu'elle communique. La théologie catholique demeure, à ce propos, plus prudente. Mais le concile a opéré une évolution significative. Alors que par le passé l'Église visible était nécessairement comprise comme impeccable à l'instar des affirmations du pape Pie XII dans l'encyclique *Mystici corporis* (1943) le concile Vatican II n'exclut plus l'imperfection de l'Église visible. Une éventuelle imperfection n'incombe certes pas à l'Église elle-même mais aux croyants qui la composent et qui restent pour leur part soumis au péché (*UR* 3). Il n'en demeure pas moins que le caractère impeccable de l'Église se trouve relativisé. Dans ce contexte il n'est pas sans importance de rappeler ici que les derniers papes, Jean Paul II, Benoît XVI et François ont dans les dernières années et à plusieurs reprises demandé pardon pour les fautes commises par l'Église et non en dernier lieu par ceux qui sont en charge de conduire cette Église. Sur ce point aussi les convergences sont évidentes.

1.6.2. La reconnaissance de l'ecclésialité

Les nombreux lieux de consensus cités dans cette étude ainsi que les trois convergences importantes (ci-dessus) ne conduisent cependant pas à un consensus d'ensemble qui permettrait à l'Église catholique de reconnaître l'ecclésialité d'une *autre* Église occidentale.

En d'autres termes: peut-il y avoir une autre forme ecclésiale authentique que celle mise en œuvre dans la tradition catholique romaine? Pour l'heure la réponse catholique à cette question est négative.

Pour comprendre cet enjeu il est utile de rappeler la signature de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* en 1999. L'histoire qui a conduit à cette déclaration fut mouvementée, l'histoire qui suivit ne le fut pas moins, du moins au sein du catholicisme. On avait certes pris ses précautions en insérant dans une note de bas de page que l'utilisation du mot «Église» ne signifiait nullement que les deux traditions ont la même compréhension de ce terme. Il n'en demeure pas

moins que l'affirmation qu'une autre tradition proclame le même salut en Jésus-Christ était un premier pas majeur vers une vraie communion. Les cercles romains plus conservateurs ont donc vu dans cette déclaration l'amorce d'une reconnaissance de l'ecclésialité des Églises de la Réforme.

Au vu de cette critique plus largement partagée que l'on ne le suppose, la curie, et plus particulièrement la Congrégation pour la Doctrine de la foi, fut contrainte de réagir. Son président d'alors, le cardinal Ratzinger, pourtant très engagé dans le processus de la *Déclaration commune sur la justification*, publia 9 mois après la signature de cette dernière, en août 2000, le texte *Dominus Iesus*. L'écrit avait certes d'autres intentions et voulait clarifier le rapport entre l'Église chrétienne et les autres religions. Mais une petite insertion (le paragraphe 17 de *Dominus Iesus*) précisa que les autres communautés ecclésiales, donc les Églises de la Réforme, ne sont pas Églises «au sens propre» de ce terme. Il fait même un pas de plus en interprétant à sa manière l'affirmation conciliaire selon laquelle «l'Église de Jésus-Christ subsiste dans l'Église catholique» (LG 8). Selon lui, le concile voulait dire par là «que l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique» (*Dominus Iesus* 16).

La reconnaissance de l'ecclésialité d'une autre tradition est donc la tâche qui est à l'ordre du jour des futurs dialogues. Lorsque ce but sera atteint la communion ecclésiale sera possible, l'unité visible, le but ultime de tout l'engagement œcuménique sera atteint. Comment y parvenir? On pourrait être tenté de vouloir refaire les dialogues. Ce serait illusoire car les meilleurs spécialistes de toutes les Églises étaient à l'œuvre et il est probable que de nouveaux dialogues aboutiraient aux mêmes conclusions que les précédents.

La question à l'ordre du jour des dialogues est d'un autre ordre. Le culte de la communauté chrétienne est le moment central de la confession de foi commune qui fonde l'unité de l'Église. Il relève d'une autre réalité qu'une doctrine ou un ensemble de convictions doctrinales en tous points identiques. La foi chrétienne a certes besoin de la doctrine comme expression de la conviction commune mais ce n'est là qu'un premier pas. La distinction et l'articulation entre la confession commune de la foi d'une part et les convictions doctrinales qui en rendent compte de l'autre sont la difficulté à laquelle est confrontée la démarche œcuménique contemporaine. Une clarification de la méthode œcuménique est nécessaire. Les dialogues actuels essaient de progresser sur ce chemin.

2. Enjeux méthodologiques

Les dialogues entre les Églises n'ont pas seulement porté sur des thèmes dogmatiques controversés. Cette démarche ne faisait sens qu'accompagnée d'une réflexion sur la méthode œcuménique, le sens, la vision et la finalité de leur travail. Des questions méthodologiques apparurent rapidement et il fallut en régler certaines en cours de route (les modes de pensée différents et la notion de consensus). D'autres ont été abordées mais n'ont pas encore obtenu une réponse suffisante (la réception et le passage d'un consensus doctrinal à une confession commune de la foi).

2.1. Des modes de pensée différents

Chaque famille ecclésiale confesse sa foi à sa manière, avec ses affirmations doctrinales, son histoire et ses traditions propres, mais cette diversité ne remet pas en cause la confession commune qui advient dans le culte. Dans le dialogue avec d'autres Églises la diversité vécue en interne dans une tradition n'est pas toujours considérée comme légitime. Il convient donc de distinguer entre les différences légitimes et celles qui ne le sont pas et qui demeurent séparatrices des Églises.

La distinction entre le contenu d'une vérité et les formes doctrinales qui en rendent compte dans l'histoire de l'Église est connue de longue date dans les Églises de la Réforme. Elle n'était pas habituelle en catholicisme. Le pas décisif fut le partage de cette conviction par l'Église romaine. Dans son célèbre discours d'ouverture du concile Vatican II, le pape Jean XXIII proposait, le 11 octobre 1962, de distinguer entre la «vérité révélée», intangible et immuable et les diverses «formulations» qu'elle fut appelée à recevoir au cours des siècles:

En effet autre est le dépôt lui-même de la foi, c.-à-d. les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée²⁷.

²⁷ In *Documentation catholique* (1962)1387, p. 1383.

En affirmant que la continuité historique de l'Église réside dans la substance de l'énoncé et non dans les formulations historiques, et par là que les formulations historiques de la vérité sont ouvertes au dialogue, le pape inaugurerait une nouvelle époque. L'évêque de Rome proposait au concile une option herméneutique qui entraînerait une évolution de l'attitude fondamentale de l'Église catholique qui n'a pas de véritable antécédent historique, une nouvelle compréhension d'elle-même et de son enseignement ainsi que le passage d'une attitude de monologue à une attitude de dialogue tout en préservant les fondements traditionnels du catholicisme. Jean XXIII a rendu possible la critique de certaines expressions du catholicisme. La minorité conciliaire souhaitait certes éviter cette orientation et les instances romaines chercheraient par la suite à relativiser la portée de ce propos. Mais le pape avait bel et bien proposé une nouvelle manière d'aborder l'enseignement de l'Église catholique et une majorité des pères conciliaires étaient prêts à le suivre. Vatican II a confirmé cette orientation en affirmant dans le décret sur l'œcuménisme que les différentes expressions doctrinales sont entre elles plus complémentaires qu'opposées (*UR 17* – «*potius inter se compleri dicendae sint quam opponi*»). La différence n'est pas tolérée parce qu'elle serait indépassable, mais elle est directement liée à la confession de la vérité qu'est Christ.

Cette distinction entre la vérité et les différentes expressions de cette dernière est essentielle pour l'œcuménisme contemporain. Elle a permis de dépasser le blocage des siècles passés où chaque famille ecclésiale insistait sur le caractère exclusif de son langage seul capable de rendre compte de la vérité de la foi.

Cette évolution est tout simplement conforme à l'Église ancienne. Dès le NT les évangiles et l'apôtre Paul rendent témoignage de diverses manières du même Évangile, du *kérygme*, dont chacun témoigne avec ses mots. La différence n'empêchait pas pour autant l'unité de la première Église.

Dans le dialogue entre les Églises on a en outre rapidement compris que des oppositions du XVI^e siècle ne sont pas seulement ponctuelles mais s'expliquent aussi sur l'arrière-fond d'une rupture des systèmes de pensée et de langage. Ce fait, souvent signalé par les chercheurs dans les cinquante dernières années, est aujourd'hui largement admis aussi au sein des Églises. À une théologie scolastique qui mettait en œuvre les catégories classiques de la métaphysique aristotélicienne définissant l'humain d'une manière plus substantialiste en et par lui-

même, la Réforme a opposé une nouvelle approche: elle ne peut comprendre la personne humaine et parler d'elle que devant Dieu (*coram Deo*). La compréhension de la vie croyante est toujours et nécessairement relationnelle. La Réforme développe sur cette base de nouvelles perceptions nées de l'exégèse des Écritures Saintes, une orientation qui ne pouvait pas être comprise par l'Église romaine adepte d'une scolastique qui, centrée sur une description plus ontologique et qualitative du croyant, insiste sur les actes particuliers, la satisfaction et finalement le caractère méritoire des œuvres bonnes. La Réforme marque ainsi l'irruption en Occident d'une autre anthropologie et la mise en œuvre de nouveaux outils philosophiques.

Le théologien catholique allemand O.H. Pesch a été le premier à mettre ce fait en évidence. Il le démontre dans son étude consacrée dès 1967 à une comparaison de Luther et de St. Thomas d'Aquin où il parle d'une approche luthérienne «existentielle» (relationnelle serait préférable) remplaçant une approche thomiste «sapientiale»²⁸. Même si l'ensemble du contentieux ne saurait être réduit à des incompréhensions, le constat et la mise en évidence de ces deux approches anthropologiques différentes a été décisif pour les dialogues. Des experts catholiques mandatés par le pape Jean Paul II ont certes considéré que des différences théologiques importantes demeurent mais que les deux approches mentionnées se fondent sur de sérieuses références bibliques. En outre les deux options théologiques se rencontrent aujourd'hui au sein même du catholicisme et du luthéranisme sans s'exclure mutuellement. Ces percées de la recherche théologique ont permis des avancées significatives dans le dialogue entre Églises occidentales. La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* signée en 1999 l'illustre. En s'appropriant cette déclaration, l'Église romaine a, pour la première fois dans l'histoire du dialogue entre les Églises occidentales, accepté de dire que la même conviction fondamentale peut être rendue par d'autres langages, par d'autres formulations que les siennes et que des référentiels philosophiques et anthropologiques différents étaient et sont aujourd'hui à l'œuvre au sein même des différentes traditions chrétiennes. La conséquence en fut la levée des condamnations héritées de l'histoire. Ce faisant on ne constate pas que les condamnations de l'his-

28 O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch theologischen Dialogs*, Matthias Grünewald, Mayence 1967.

toire seraient fausses mais que ces condamnations ne s'appliquent plus aujourd'hui à l'autre Église dans l'état actuel de sa doctrine.

La différence demeure par contre séparatrice dès qu'elle interdit le culte commun, la communion ecclésiale dans la Parole et les sacrements et la reconnaissance mutuelle des ministres célébrant ce culte (cf. ci-dessus, section 1). Lorsque ce dernier pas est possible les différences qui subsistent sont légitimes et n'interdisent pas la communion.

Il ne s'agit donc pas de parvenir à des formulations identiques des convictions de foi mais d'œuvrer à une reconnaissance mutuelle des Églises dans leur diversité, une diversité qui n'est plus une opposition mais l'expression d'une richesse, de l'incarnation de l'Église dans des époques et des lieux qui interdisent toute uniformisation mais appellent une légitime diversité.

2.2. Le consensus différenciant

Le dépassement des anathèmes et les deux dimensions citées à propos de la conception des différences – l'impossibilité d'enfermer le *kérygme* dans une affirmation doctrinale unique et l'évolution des paramètres philosophiques et anthropologiques – ont entraîné la nécessité d'une nouvelle compréhension du consensus.

Cette compréhension est advenue et s'est imposée progressivement au fil de l'évolution du dialogue. Dans les années 1980, l'expression «unité dans une diversité réconciliée» a été retenue. Mais elle pouvait, elle aussi, être comprise comme simple essai de justifier l'existence de différences entre les confessions et aboutir à cimenter un certain *statu quo*. Elle a, à juste titre, été critiquée. Il fallait faire un pas de plus et mettre en relation, les différences d'une part et l'accord sur les vérités fondamentales de l'autre. C'est ainsi que s'imposa la méthode du «consensus différenciant»²⁹. Cette compréhension veut signifier que malgré des formulations doctrinales différentes, les familles ecclésiales s'accordent sur une compréhension commune de la foi dans le domaine concerné par le consensus. Elle permet en outre de bien signi-

²⁹ L'expression «consensus différenciant» est à préférer à «consensus différencié», cette dernière ayant souvent été mal interprétée, certains affirmant que la valeur du consensus avait une portée différente pour les différentes traditions.

fier que consensus ne signifie pas affirmations théologiques identiques tout comme l'unité n'a rien à voir avec l'uniformité.

La confession commune des chrétiens de leur foi en Jésus-Christ s'exprime dans le fait que les différentes traditions la traduisent dans leurs formulations doctrinales avec des modes de pensée et des expressions doctrinales différentes. La différence n'est pas tolérée parce qu'elle serait indépassable, mais elle est directement liée à la confession de la vérité qu'est Christ. Les manières différentes d'exprimer la vérité fondamentale étant légitimées, la différence elle-même fait partie du consensus. Elle est placée au même niveau que le consensus, dont elle devient un élément majeur. Il y a donc lieu de parler d'un consensus différenciant.

Lorsqu'on détaille cette compréhension du consensus, on peut discerner les étapes suivantes:

1. La recherche d'un accord fondamental concernant l'expression de la foi à la fois d'une manière générale puis appliquée à une problématique particulière. Pareil accord n'est pas tant une affirmation doctrinale qu'une confession commune de la foi. Il s'inscrit dans une dimension liturgique – dans le sens originel du terme *leiturgia* dont l'expression dernière est le culte de l'Église. À titre d'exemple, la confession que Jésus-Christ est mort et ressuscité pour nous est une confession commune à toutes les traditions ecclésiales.

2. Pareille confession commune ayant donné lieu à des interprétations diverses qui ont trouvé leur expression dans des formulations doctrinales différentes selon les familles, des formulations qui, dans l'histoire, ont conduit à des condamnations réciproques, la seconde étape consiste à vérifier si ces condamnations mutuelles héritées valent toujours dans l'état actuel de l'enseignement de l'Église concernée. C'est là le travail du dialogue doctrinal.

3. Lorsque le caractère séparateur des anathèmes hérités de l'histoire est dépassé dans le dialogue, les manières différentes d'exprimer la vérité fondamentale dans la problématique concernée sont légitimes. Il ne faut donc plus parvenir à une affirmation doctrinale unique pour traduire dogmatiquement la confession de foi concernant le thème en débat.

4. Pareille conviction doit conduire, quatrièmement, à l'affirmation par les Églises de la complémentarité de l'accord fondamental, la

confession commune de la foi, et des différentes expressions de cette confession.

5. Ce fait demande, dans un dernier temps, une confirmation officielle des instances dirigeantes des différentes Églises.

2.3. La réception

La réception désigne le processus par lequel soit un individu soit le peuple de Dieu comme tel fait d'une parole qui lui est dite une vérité (au sens plein) de sa foi, intégrée à ce qu'il reconnaît comme l'authentique expression de l'Évangile, comme donnée de sa confession de foi.

Les conciles des premiers siècles sont, à ce titre, exemplaires. Des convictions théologiques communes ont donné lieu à des confessions de foi communes, des prières que les Églises se sont appropriées et qui ont déterminé de manière définitive leur vie. Il en a été ainsi après Nicée Constantinople et après Chalcédoine.

Un malentendu fatal consisterait à croire que les Églises doivent à présent approuver directement les conclusions des dialogues. L'approbation des dialogues par les Églises serait non seulement impossible vu le volume des rapports mais contredirait la raison même des dialogues. Les dialogues n'ont pas leur fin en eux-mêmes. Leurs conclusions sont des documents qui appartiennent aux experts qui – même s'ils ont été mandatés par les Églises – en sont seuls responsables. Ces rapports veulent certes montrer un chemin possible, élaborer des consensus et proposer des voies pour passer non seulement d'un ensemble de consensus à un consensus d'ensemble mais ouvrir la voie à une confession commune de la foi. Leur mission dernière est de fournir le fondement théologique permettant aux Églises de faire des pas concrets. Les Églises sont invitées à s'approprier les conclusions des dialogues et à établir une nouvelle qualité de relation entre elles basée sur une confession commune de la foi. Leurs instances magistérielles et synodales sont, à cette fin, mises à contribution. Elles rédigent et approuvent des déclarations exprimant cette situation nouvelle. Pareilles confessions de foi émanent des Églises elles-mêmes et n'ont donc plus pour seuls auteurs les théologiens impliqués dans les dialogues. Cette nouvelle étape ne rend pas les commissions de dialogue inutiles. Elles demeurent nécessaires pour accompagner les Églises sur ce chemin. Ces brèves déclarations peuvent aller de la déclaration d'une communion partielle sur

la base d'un consensus sur un point particulier jusqu'à la pleine communion ecclésiale, la reconnaissance mutuelle de l'autre Église comme expression légitime de l'unique Église de Jésus-Christ. Lorsque pareille étape sera franchie, le dialogue théologique aura atteint son but.

Cette démarche n'a rien d'utopique et certaines familles chrétiennes y sont parvenues. On peut citer les déclarations de communion entre les familles luthérienne, réformée et anglicane et aussi la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* qui ne la réalise certes que dans le domaine de la sotériologie mais qui est un premier pas encourageant. On notera que toutes ces déclarations ne parlent pas du consensus doctrinal qui les fonde mais sont toutes portées par l'affirmation «nous confessons ensemble»³⁰. C'est sur cette base que la communion ecclésiale est donnée et vécue. Entre luthériens, réformés et anglicans les formulations des confessions de foi ne sont pas identiques mais leur contenu est unique. Il permet la reconnaissance mutuelle et l'affirmation que l'«autre Église» est une expression pleine et authentique de l'unique Église du Christ. Dans le dialogue avec Rome la confession commune est donnée dans la sotériologie. Dans les autres domaines des bases doctrinales communes sont données sans cependant encore parvenir à la confession commune de la foi.

Il est important de constater ici la nécessaire distinction entre confession de foi et doctrine. L'être de l'Église est la confession de foi et non une doctrine. Nos Églises expriment leur identité par des confessions de foi. La doctrine n'est pas pour autant secondaire, elle est cependant seconde. Elle est fondamentale pour l'identité de nos réalités ecclésiales car elle est la traduction théologique de ce que vit la communauté confessant sa foi lors du culte. Réduire la confession de foi à une doctrine serait cependant céder à une approche idéologique. La foi chrétienne n'est pas une idéologie.

2.4. Parvenir à une confession de foi commune

La redécouverte commune de la compréhension de l'Église comme communion a été une réelle avancée dans l'ensemble du mouvement œcuménique. Elle a modifié les compréhensions ecclésiologiques de

³⁰ Les sept affirmations de la *DCJ* qui traitent du dépassement des condamnations historiques sont toutes introduites par *nous confessons ensemble*.

tous les partenaires du dialogue. Un demi-siècle d'efforts œcuméniques ont permis de parvenir à une certaine vision commune de l'Église que le recours à la notion de *koinōnia* exprime et récapitule. Dans le langage biblique ce mot décrit à la foi la relation des chrétiens avec Dieu et la nouvelle relation qui naît entre eux. Les Églises ont redécouvert ensemble qu'elles vivent et expriment une réalité qui leur est donnée par l'Esprit Saint et qui dépasse leurs expressions institutionnelles historiques. Cette vision est centrée sur la réalité spirituelle et pneumatologique de l'Église et non sur les questions structurelles voire dogmatiques. Le concept de *koinōnia* interdit la réduction de l'Église à une donnée sociologique et morale ou le rétrécissement de l'Église à une entité juridique et hiérarchique. Elle interdit aussi la réduction de la *koinōnia* à une doctrine.

Cette distinction entre confession de foi et doctrine indique la limite des dialogues doctrinaux de ces dernières années. Ils sont nécessaires mais non suffisants sur le chemin de l'unité. Le passage de l'accord théologique à une confession de foi commune est l'exigence actuelle en œcuménisme.

La présente étude a porté sur la dimension théologique et doctrinale. Il est essentiel de rappeler en conclusion qu'il ne s'agit là que d'une dimension de l'effort œcuménique aujourd'hui nécessaire. On ne saurait la négliger, elle est centrale, mais il ne s'agit pas pour autant de la surévaluer en lui accordant toute la place. Les avancées obtenues dans ce domaine sont significatives, les déclarations de communion entre les familles luthérienne, réformée, anglicane et méthodiste l'attestent. Des progrès importants ont été actés dans le dialogue avec Rome. Le dialogue doctrinal est essentiel mais il ne peut pas tout faire. La balle est à présent dans le camp des Églises tant au niveau international, national que local. Aux Églises de déclarer entre elles la communion, la reconnaissance mutuelle de l'autre famille comme expression pleine et authentique de l'unique Église de Jésus-Christ, de confesser ensemble la foi.

ANDRÉ BIRMELE
*Professeur émérite de l'Université de Strasbourg
et chercheur du Centre d'Études Œcuméniques
de la Fédération Luthérienne Mondiale
andre.birmele@orange.fr*

Keywords

Unità della Chiesa – Dialoghi ecumenici – Consenso – Recezione – Metodologia ecumenica.

Unité de l'Église – Dialogues œcuméniques – Consensus – Réception – Méthodologie œcuménique.

Unity of the Church – Ecumenical dialogues – Consensus – Reception – Ecumenical methodology.

Summary

This study focuses on one dimension of the ecumenical movement, namely the doctrinal dialogue between Western Christian churches. The level of consensus achieved in the common understanding of the Word of God, Tradition, the Gospel, and Baptism has not yet been reached as regards the Eucharist and ministry. The study identifies the specific areas of difficulty which, despite numerous points of convergence, still prevent ecclesial communion. The second part of the article addresses questions of ecumenical methodology: the legitimacy of certain differences that result from different ways of thinking without calling into question the fundamental agreement, the understanding of consensus, and the problem of the reception of theological agreements that should enable the Churches to recognize each other and reach a common confession of faith.

