

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SECRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

LA THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE D'YVES CONGAR ET LA SITUATION ACTUELLE DE L'ŒCUMÉNISME



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

Il y a quarante ans, le pape Paul VI promulguait en même temps la Constitution dogmatique sur l'Église "Lumen gentium", le Décret sur l'œcuménisme "Unitatis redintegratio" et le Décret sur les Églises orientales catholiques, "Orientalium Ecclesiarum". Un pas décisif du concile Vatican II était franchi. C'était le 21 novembre 1964.

Pour marquer cet important anniversaire, Documents Épiscopat a choisi de faire appel à l'un des plus éminents acteurs de l'engagement œcuménique de l'Église catholique aujourd'hui, M. le cardinal Walter KASPER, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, que nous remercions chaleureusement d'avoir bien voulu accueillir positivement notre demande.

Au mois d'avril 2004, il était intervenu, à l'Institut catholique de Toulouse, dans le cadre d'un colloque organisé par la faculté de théologie à l'occasion du centenaire de la naissance du futur cardinal Yves Congar : « Le père Congar, genèse d'une pensée ». Le père Pierre DEBERGÉ, recteur, et le père Jean-Michel MALDAMÉ, organisateur de ce colloque, ont volontiers accepté que soit publié ici cet « avant-goût » des Actes dont l'intégralité sera publiée au printemps 2005 ; qu'ils en soient, eux aussi, remerciés.

À travers l'évocation de l'attachante figure et de l'immense labeur du père Congar, l'auteur met bien en perspective les espoirs, les pierres d'achoppement, les attentes et les difficultés du travail œcuménique aujourd'hui.

Plus qu'un « mémorial »... le « carnet de route » pour l'Église en marche vers l'unité, au début du troisième millénaire !

C'est pour moi une joie et un honneur d'avoir été invité à parler de la situation et des problèmes actuels de l'œcuménisme, dans le cadre du symposium organisé à l'occasion du 100^e anniversaire de la naissance du grand dominicain et théologien Yves Congar (1904-1995). C'est un thème exigeant qui concerne rien moins que la forme de l'Église de demain. L'œcuménisme, avec la mission, constitue la tâche principale du peuple de Dieu en marche dans l'histoire. Mais comment tracer le che-

min de l'Église sans jeter d'abord un regard rétrospectif sur les fondements que Yves Congar avait posés bien avant le concile Vatican II, et qu'il a contribué à faire percer au cours du Concile. Yves Congar était un précurseur au sens originel du terme ; comme tel, il fut et il est encore une des figures de théologien parmi les plus étonnantes et les plus influentes du vingtième siècle. Il a prévu les problèmes et les défis qui se posent à nous au XXI^e siècle.

I. YVES CONGAR : LE PIONNIER

Une présentation de l'histoire du mouvement œcuménique et de sa position actuelle dans l'Église catholique ne pourrait faire abstraction du nom et de l'œuvre de Yves Congar. Dans *Mon journal du Concile*, ouvrage posthume publié en 2002, il écrit : « *J'ai beaucoup fait pour préparer le Concile, élaborer, rayonner les idées, que le Concile a consacrées. Au Concile j'ai beaucoup travaillé. Je pourrais presque dire, et il cite l'apôtre Paul, "plus omnibus laboravi" ("j'ai travaillé plus que tous").* » La seule exception qu'il fait est pour le théologien Gérard Philips, de Louvain^[1]. Il a été le « cheval de travail » lorsque fut rédigée la Constitution sur l'Église, *Lumen gentium*.

Ma première visite à Yves Congar, où j'ai fait sa connaissance, date du temps de ses sérieux démêlés avec le Saint-Office, qui le contraignirent à quitter sa chaire de professeur au Saulchoir, sans que l'on en donnât les motifs. À l'époque, je connaissais surtout son ouvrage innovateur, *Jalons pour une théologie du laïc*^[2], qui venait de paraître et que j'admirais. Il habitait et travaillait alors à Strasbourg, où Mgr Weber l'avait amicalement accueilli. Il me reçut dans un petit studio à haute voûte, rem-

pli jusqu'au plafond d'étagères qui croulaient sous les livres ; son bureau était entièrement recouvert de piles de notes. Travailler à l'ordinateur n'était pas encore chose courante. À quelqu'un qui, comme moi, venait seulement d'achever son doctorat, tout cela donnait l'impression d'une vaste érudition qui imposait le respect.

La liste des publications du père Congar est longue ; il s'agit pour la plupart de savantes dissertations historiques accompagnées d'innombrables notes sur les écrits des Pères de l'Église, la scholastique médiévale, ainsi que sur le débat théologique contemporain. Le père Congar était une bibliothèque ambulante. Il avait été fondamentalement influencé par l'éminent théologien dominicain Thomas d'Aquin, et il ne pouvait en être autrement pour l'authentique dominicain qu'il était lui-même. Il fut très tôt marqué par l'École de Tübingen, surtout par Johann Adam Möhler, et par les écrits de théologiens orthodoxes tels que Chamjakov, Soloviev et Bulgakov. Avec ces derniers, il prit conscience que l'Église n'est pas seulement une institution, mais qu'elle est avant tout vie et communauté remplie de l'Esprit Saint.

[1] Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris, Le Cerf, tome II, p. 510, 2002.

[2] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Le Cerf, coll. *Unam Sanctam*, n° 23, 1953.

Très vite, sa vaste connaissance de l'histoire lui permit de prendre ses distances avec l'ecclésiologie des livres scolaires. Il se rendait compte que la tradition est beaucoup plus riche que la théologie étroite et calcifiée, dans le style d'un Bainvel et d'un Dublanchy, qu'on enseignait à l'école. Il lui était toujours apparu que les profonds bouleversements du XI^e siècle représentaient le passage d'une conception de l'Église comme communion à un concept d'universalité. Cette idée est synthétisée dans l'ouvrage monumental *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne* [3].

Congar faisait ainsi partie, avec Chenu, Bouillard, Lubac, Daniélou et d'autres, du groupe de théologiens qui, dans l'esprit des Pères de l'Église et de la philosophie de la vie, surtout avec Maurice Blondel, avait la conception d'une théologie historique. Plus tard, on a donné à cette orientation le nom de « nouvelle théologie » ; mais, en réalité, il s'agissait du renouvellement de l'ancienne théologie des Pères. Elle fut néanmoins fortement combattue par d'autres, même au sein de son ordre, jusqu'à ce que le pape Jean XXIII et le concile Vatican II aident cette tendance à s'affirmer et que le pape Jean-Paul II nomme Congar, un an avant la mort de celui-ci, cardinal de l'Église romaine (1994), de même que Lubac et Daniélou.

Avec son énorme savoir et ses étonnantes capacités, Congar a marqué de son empreinte bon nombre de documents du concile Vatican II (1962-65) : les constitutions dogmatiques sur l'Église et sur la révélation divine, les décrets sur l'œcuménisme, sur l'apostolat des laïcs et sur l'activité missionnaire de l'Église – pour n'en citer que quelques-uns. Ainsi, le père Congar, un des grands pionniers du concile Vatican II, fait également partie des théologiens les plus influents de ce Concile ; il fut en quelque sorte un des Pères de l'Église

post-conciliaire qui ressemble encore toujours à un chantier en construction plutôt qu'à un immeuble confortable et achevé.

L'itinéraire de la théologie œcuménique catholique du XX^e siècle, en particulier, est indissolublement lié à son nom. Il a préparé très tôt le chemin de cette théologie avec deux ouvrages bien connus : *Chrétiens désunis* [4] et *Vraie et fausse réforme dans l'Église* [5]. Bien que par la suite les perspectives aient changé, ces deux livres sont néanmoins restés des classiques de la théologie œcuménique. C'était une théologie fondée sur le terrain solide du dogme, et non pas un œcuménisme libéral basé sur l'expérience subjective ou sur la pratique, représenté à l'époque par le mouvement *Life and work*.

Ce qui est développé dans ces deux ouvrages s'est affirmé au concile Vatican II dans le Décret conciliaire sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, dont nous célébrons cette année le 40^e anniversaire. Dans son *Journal du Concile*, Congar exprime sa déception et son irritation au sujet de certaines modifications de dernière minute, qui en atténuaient le sens [6]. Il écrit : « Le Décret "*De oecumenismo*" a comme perdu sa virginité ou une certaine pureté » [7]. Mais pour finir, il constate néanmoins que « la substance est restée intacte » (G. Alberigo IV, 441). La percée décisive a réussi.

En quoi consistait cette percée ? La réponse apparaît clairement si l'on se rappelle que le pape Pie XII, dans l'encyclique *Mystici corporis* (1943), enseignait que l'Église catholique romaine « est » le corps du Christ, de sorte que s'il est vrai qu'en dehors des limites visibles de l'Église catholique il y a des chrétiens qui appartiennent à l'Église par désir, il n'existe pas de réalité ecclésiale en dehors de l'Église catholique. Plus tard, Congar a revendiqué avoir été le premier, dans *Chrétiens désunis*, à

[3] Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 486 p., 1997.

[4] Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, Le Cerf, 404 p., 1937, rééd. 2002.

[5] Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Le Cerf, 1950.

[6] Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris, Le Cerf, tome II, 2002, p. 279 ss.

[7] *Ibid.*, tome II, p. 287.

rompre cet exclusivisme en parlant de *vestigia* et d'*elementa* de l'Église en dehors de l'Église catholique^[8]. Cette théorie a très vite été reprise par d'autres théologiens et, ensuite, déclarée doctrine officielle de l'Église par le Concile^[9].

C'était cela la percée : en dehors des limites de la communauté catholique – comme l'a dit plus tard le pape Jean-Paul II – il n'y a pas un vide ecclésial^[10] ; bien qu'il n'y ait pas là « l'Église », qui ne subsiste que dans l'Église catholique^[11], on y trouve non seulement des chrétiens individuels, mais différents niveaux de réalité ecclésiale, et même, dans le cas des Églises orientales, d'authentiques Églises locales. L'Esprit de Dieu est également à l'œuvre dans ces Églises et communautés ecclésiales ; on trouve là aussi de nombreux dons de l'Esprit. Ce n'est que sur cette base qu'un dialogue œcuménique, une conversation et un échange entre les Églises sont possibles.

Après le Concile, Congar a poursuivi sa réflexion sur sa position et sur la position conciliaire. Il l'a fait principalement dans sa pneumatologie en trois volumes, *Je crois en l'Esprit Saint*^[12]. Dans cet ouvrage monumental, il est allé au-delà de son approche christologique originelle ; en partant de la pneumatologie, il a découvert de nouveaux aspects qui l'ont rapproché des Églises orientales et l'ont conduit à rencontrer les plus récentes initiatives charismatiques et à se confronter avec elles. Une vision institutionnelle et unilatérale de l'Église était ainsi définitivement dépassée. En fin de compte, ce qui l'occupe, dans *Diversités et communion*^[13], dans le cadre d'une ecclésiologie de communion,

c'est le thème œcuménique central de l'unité et de la diversité dans l'Église. Cela conduit au problème œcuménique, tel qu'il se pose aujourd'hui, où l'on parle de l'unité comme d'une diversité réconciliée.

Avec l'ouvrage que Congar écrit à sa maturité, des dimensions sont dévoilées qui mènent très en avant dans l'avenir. Nous sommes encore loin d'avoir analysé toutes les perspectives qu'il nous a ouvertes. Il était lui-même suffisamment honnête et modeste pour renoncer à un propre exposé systématique de l'ecclésiologie ; il estimait que les temps pour cela n'étaient pas encore mûrs.

Déjà au début des années 1980, il reconnaissait que le mouvement œcuménique semblait bloqué. Il constatait la « *désaffection des jeunes à l'égard de l'Église de Jésus Christ* ». Néanmoins, il ne partageait pas le défaitisme largement répandu. Bien qu'il eût près de 80 ans, reprenant une expression de Paul Valéry, il écrivait : « *La jeunesse prophétise par son existence même, étant ce qui sera* ».

À ses yeux, l'Église, par sa nature, est une entité eschatologique ; elle est le peuple eschatologique de Dieu en chemin. Elle doit sans cesse se dépasser historiquement dans l'Esprit Saint. Elle le fait à travers la mission et l'œcuménisme. De la même façon qu'à travers la mission elle assume de manière créative les peuples et leurs cultures, dans l'œcuménisme elle assume les dons des autres Églises. Dans les deux cas, elle est à la fois celle qui donne abondamment et qui reçoit en abondance. Ce n'est que par la mission et l'œcuménisme qu'elle devient dans le concret

[8] Y. CONGAR, *Essais œcuméniques*, Paris, Le Centurion, 1984.

[9] *Lumen gentium* 8, 15 ; *Unitatis redintegratio* 3 ss.

[10] *Ut unum sint* 13.

[11] *Lumen gentium* 8.

[12] Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Le Cerf, 1979-1980, 3^e éd. 2002, 880 p.

[13] Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Le Cerf, 1982, 264 p.

historique ce que, selon sa nature, elle est depuis toujours : l'*una sancta catholica et apostolica ecclesia* universelle. Pour Congar, contrairement à l'ancien œcuménisme du retour, l'œcuménisme est tourné non pas vers le passé mais vers l'avenir, et il est orienté vers une nouvelle forme d'Église et vers son unité comme communion. Bien sûr, dans sa plénitude, l'unité sera avant tout un don eschatologique.

En fin de compte, la forme historique future est œuvre de l'Esprit Saint ; elle ne se laisse donc pas déterminer concrètement et de manière adéquate à l'avance ; et surtout, on ne peut aucunement en fixer la date ni le moment. Étant donné que l'Esprit ne peut se

contredire et que l'Église est la même dans tous les siècles, la future grande unité œcuménique s'inscrira dans la ligne de la tradition, une tradition que Congar ne conçoit évidemment pas comme un ensemble rigide de traditions particulières, mais comme l'actualisation d'une tradition vivante, soutenue et comblée par l'Esprit au cœur de l'Église [14].

Après avoir pris connaissance de ces critères fondamentaux dans l'optique de Congar, nous nous demandons : où en sommes-nous aujourd'hui, à 40 ans du Décret conciliaire sur l'œcuménisme ? Quel est l'état actuel de l'action œcuménique ? Quels sont les progrès, les problèmes et les obstacles ? Où nous dirigeons-nous ?



[14] Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris, Le Cerf, 2 vol., 1960-1963. *La Tradition et la vie de l'Église*, 1963.

II. L'ŒCUMÉNISME AVEC LES ÉGLISES ORIENTALES

Commençons par l'œcuménisme avec les Églises orientales. Congar a consacré à cet aspect un ouvrage, souvent cité, *Neuf cents ans après. Note sur le "schisme oriental"* (1954), publié à l'occasion du 900^e anniversaire de ce schisme que l'on situe en l'an 1054. L'orthodoxie était pour lui le point de référence principal de sa théologie œcuménique.

En plus des Églises orthodoxes, les Églises orientales comprennent également les anciennes Églises orientales (copte, syrienne, arménienne, éthiopienne, malankare) qui, dès les IV^e et V^e siècles, se sont séparées de ce qui était alors l'Église impériale. Pour les Occidentaux que nous sommes, l'impression qu'elles font est archaïque ; mais ce sont des Églises vivantes, profondément enracinées dans la vie de leurs peuples et de leurs cultures. En se joignant au mouvement œcuménique, elles sont sorties de leur long isolement et ont repris leur place au sein de toute la chrétienté.

Les raisons à la base de leur séparation, à part les motifs politiques, sont à rechercher dans le conflit concernant la formule christologique. Alors que le concile de Chalcédoine (451) soutenait que Jésus Christ est vrai Dieu et vrai homme en une seule personne, c'est-à-dire une personne en deux natures, ces Églises se ralliaient à la formule de Cyrille d'Alexandrie, selon laquelle l'unique nature divine s'est faite chair. Après un intense travail préparatoire, comprenant une recherche historique sur les dogmes et un débat dont le médiateur était la Fondation *Pro Oriente* de Vienne, la controverse a récemment été résolue par les déclarations

bilatérales du Pape et des Patriarches respectifs. On a reconnu qu'en parlant d'une seule personne et de deux natures, on partait d'une conception philosophique différente de « personne » et de « nature », dont le sens est toutefois identique quant au contenu. Cette conception a permis de conserver la même foi en Jésus Christ, sans qu'aucun n'impose sa formule aux autres. Le résultat final a été l'unité dans la diversité des moyens d'expression.

Entre-temps, nous avons entrepris une seconde phase de dialogue, cette fois avec l'ensemble des anciennes Églises orientales. Après la christologie, nous avons abordé la question de l'Église conçue comme communion. Nous espérons que des pas concrets pourront successivement être faits et que dans le futur il sera possible d'envisager des perspectives de pleine communion.

Aucun accord officiel n'a encore été réalisé avec les Églises orthodoxes de tradition byzantine et slave. Toutefois, les excommunications de 1054, date symbolique de la séparation entre Orient et Occident, ont été effacées « *de la conscience de l'Église* » le dernier jour du concile Vatican II (7 décembre 1965). Congar en fut profondément touché ; il note : « *Tout a été très beau* » [15]. La date de 1054 est bien sûr symbolique. L'Orient et l'Occident avaient reçu le message évangélique de différentes manières et avaient développé des traditions différentes [16], des formes de culture et des mentalités distinctes. Toutefois, malgré ces différences, tous vivaient dans la même Église. Mais déjà pendant le premier millénaire, l'Orient et l'Occident avaient grandi de plus en

[15] Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris, Le Cerf, 2002, tome II, p. 508.

[16] *Unitatis redintegratio* 14 ; 16.

plus chacun de son côté et se comprenaient de moins en moins. Cet éloignement – comme l’a précisé Yves Congar – est la raison même de la séparation qui s’est consommée au second millénaire.

Ainsi, même de nos jours, à chaque rencontre avec les Églises orthodoxes, nous voyons que tout en étant très proches dans la foi et dans la vie sacramentelle, nous avons des difficultés à nous entendre culturellement et mentalement. En Orient, nous rencontrons d’une part une culture très développée, mais qui n’a connu ni la séparation entre l’Église et l’État de l’Occident, ni les lumières modernes, et d’autre part une mentalité marquée principalement par cinquante ou quatre-vingts années d’oppression communiste. Après les changements de la fin du siècle dernier, ces Églises sont à présent libres pour la première fois – libres par rapport aux empereurs byzantins, aux Ottomans, aux tsars et libres par rapport au système communiste totalitaire – mais elles sont confrontées à un monde entièrement transformé, dans lequel elles doivent d’abord trouver leur chemin. Cela prend du temps et exige de la patience.

Les trois documents rédigés par la Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique, entre 1980 et 1990, montrent qu’il existe une profonde communion dans la conception de la foi, de l’Église et des sacrements. Dans cet esprit, il a été possible de renouveler d’importants éléments de l’ancienne communion ecclésiale, aussi bien avec les Églises orthodoxes qu’avec les anciennes Églises sœurs orientales : visites réciproques et échanges réguliers de correspondance entre le Pape et les Patriarches, contacts fréquents au niveau ecclésial universel et local, et – ce qui est important pour les Églises orientales fortement monastiques – au niveau des monastères.

La seule question théologique sérieusement controversée entre nous et l’Église orthodoxe, outre la clause du *filioque* dans le *Credo* (qui, à notre avis, est une position plus complémentaire que contradictoire), est celle

de la primauté romaine. Comme l’ont dit les papes Paul VI et Jean-Paul II, cette question, pour les chrétiens non catholiques, est la plus sérieuse des pierres d’achoppement. Dans cette perspective, le pape Jean-Paul II, dans son encyclique œcuménique *Ut unum sint* (1995) a invité à un dialogue fraternel sur le futur exercice de la primauté. Une démarche tout à fait révolutionnaire pour un Pape !

L’écho a été énorme ; le Conseil pontifical pour la promotion de l’unité des chrétiens a rassemblé les réactions et en a fait part à toutes les Églises et groupements ecclésiaux concernés. Le résultat de la première phase – comme on pouvait s’y attendre – était loin d’un consensus ; mais il semble qu’un nouveau climat, un nouvel intérêt et une nouvelle ouverture se soient instaurés. À présent, nous espérons pouvoir entreprendre une seconde phase du dialogue. En mai 2003, le Conseil pontifical pour la promotion de l’unité des chrétiens a organisé un symposium théologique sur le ministère pétrinien, avec la participation de théologiens des principales Églises orthodoxes ; il était clair qu’aucune solution ne pouvait être trouvée, mais d’encourageantes ouvertures ont été évidentes de part et d’autre. En conséquence, il a été convenu que ce type de dialogue se poursuivrait au niveau académique.

Malheureusement, après les changements politiques survenus en Europe centrale et orientale en 1989/90, les relations avec les Églises orthodoxes sont devenues plus difficiles. En Ukraine et en Roumanie, les Églises orientales en union avec Rome, durement opprimées et persécutées sous les régimes communistes, sont sorties des catacombes et ont repris leur place dans la vie publique. L’ancienne hostilité envers le prosélytisme et envers ce qu’on appelle l’uniatisme est resurgie et, depuis, le dialogue est devenu plus difficile et même parfois polémique. À la dernière session plénière de la Commission mixte internationale, à Baltimore en 2001, nous n’avons malheureusement fait aucun progrès concernant l’épineux problème de l’uniatisme. En outre, après Baltimore, il n’a même

plus été possible de convoquer la Commission internationale. Des problèmes et des difficultés ont surgi en particulier avec la principale Église orthodoxe, l'Église orthodoxe russe, à la suite de l'érection de quatre diocèses dans la Fédération russe.

Cela ne signifie toutefois pas que le dialogue soit au point mort. Grâce à des visites personnelles et à des contacts fraternels – ce qu'on appelle le dialogue de charité – nous avons pu améliorer nos relations bilatérales avec les Églises orthodoxes en Roumanie, Serbie et Bulgarie. Des visites ont été échangées par des délégations de haut rang. En particulier, après la visite historique du Pape à Athènes en 2001, nos relations avec l'Église de Grèce, jusque-là plutôt fraîches, se sont réchauffées et ont donné lieu à une coopération de plus en plus étroite. Un pas de plus a été fait avec la visite d'une délégation du Saint-Siège à Athènes, suivie de la visite à Rome d'une délégation du Saint-Synode et d'un groupe de trente prêtres de l'Église orthodoxe de Grèce – des visites encore totalement inimaginables deux ans plus tôt. Des signes de détente et d'amélioration sont visibles dans nos relations avec Moscou. Au cours des dernières semaines, il est apparu que l'on pourrait espérer tourner une nouvelle page dans nos relations avec l'Église orthodoxe russe et avec sa riche et séculaire tradition spirituelle et culturelle.

Le principal problème théologique auquel nous sommes confrontés actuellement est

notre conception, à la fois commune et différente, de la communion (*koinonia*). C'est le cœur même de notre différence : le ministère pétrinien d'une part et la conception de l'autocéphalie d'autre part. La question est de savoir comment parvenir à une réinterprétation et une re-réception du premier Concile du Vatican, proposées par Congar et qui sauvegarderaient le don du ministère pétrinien pour l'unité et la liberté de l'Église, tout en maintenant la tradition des Églises orientales, avec leur tradition théologique, spirituelle et canonique, sans tomber dans le piège des Églises autocéphales nationales, que certains théologiens orthodoxes considèrent eux-mêmes comme un point faible de l'orthodoxie actuelle.

Bien qu'à l'avenir nous devrions toujours faire face à des difficultés et à des problèmes, j'ai l'impression que nous sommes à l'aube d'une nouvelle phase pleine de promesses. Dans le passé, les éléments politiques contribuaient à nous diviser ; aujourd'hui, ils nous aident, nous exhortent et nous encouragent à nous rapprocher davantage. L'élargissement de la communauté européenne vers l'Est n'aura aucun succès réel sans la participation des Églises orthodoxes qui ont façonné si profondément la culture de ces pays de l'Europe de l'Est. Mais s'il est nécessaire qu'elles s'ouvrent à l'Occident, nous devons, nous aussi, nous ouvrir à la richesse de leur culture et de leur spiritualité. Ce n'est qu'ensemble que nous sommes concrètement une Église catholique dans sa plénitude.

*
**

III. L'ŒCUMÉNISME AVEC LES ÉGLISES DE LA TRADITION RÉFORMÉE

Je suis convaincu que l'amélioration de nos relations œcuméniques avec les Églises orientales est essentielle également pour surmonter les divisions au sein de la chrétienté occidentale. En effet, à la suite de sa séparation d'avec l'Orient, la chrétienté latine s'est développée de façon unilatérale ; elle n'a plus respiré, pour ainsi dire, qu'avec un seul poumon et s'est appauvrie. Cet appauvrissement a été une cause, parmi d'autres, de la grave crise que l'Église a connue à la fin du Moyen Âge et qui a conduit à la tragique division du XVI^e siècle.

C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Yves Congar s'est ensuite consacré à l'étude de Luther, en particulier de la christologie de Luther, dans laquelle il a découvert une différence fondamentale, qui a eu des conséquences pour l'ecclésiologie. Cet ouvrage a été suivi par une publication spéciale sur *Martin Luther. Sa vie, sa foi, sa réforme*^[20]. Pour Congar, la Réforme était surtout Luther.

Les remarques qui suivent se limiteront donc au dialogue avec les luthériens, qui, de même que le dialogue avec la Communion anglicane, est le plus développé. Beaucoup a été fait avec la Fédération luthérienne mondiale dans les dernières décennies, au cours de nombreux dialogues au niveau international, régional et local. À la suite d'une longue préparation, la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a été solennellement signée à Augsburg en 1999. Il s'agit d'un événement marquant – comme l'a dit très justement le Pape – c'est-à-dire d'un pas important, mais ce n'est pas encore la fin du chemin. Bien sûr, de nombreuses questions

restent encore à résoudre. Toutefois, il n'est pas indispensable que les Églises se trouvent d'accord point par point sur toutes les questions théologiques. Lorsqu'il y a accord sur l'essentiel, les différences ne sont pas toutes nécessairement des motifs de division ; certaines d'entre elles peuvent être considérées comme complémentaires plutôt que contradictoires. Dans ce sens, un accord différencié, une diversité réconciliée, quel que soit le terme employé, est suffisant.

Certains, surtout parmi les théologiens protestants, ont exprimé leur déception au sujet de la *Déclaration commune*. Ils regrettent l'absence d'effets ecclésiaux concrets. À mon avis, à part le fait que la *Déclaration commune* elle-même dit très clairement qu'elle n'entend pas résoudre les questions ecclésiologiques, cette critique est injustifiée. La *Déclaration commune* a créé une dimension et une intensité nouvelles et plus profondes dans les relations avec nos frères et sœurs luthériens, une dimension qui n'existe pas dans les relations avec d'autres confessions protestantes. En fin de compte, elle nous permet, devant le monde, de rendre un témoignage commun à la substance de l'Évangile : Jésus Christ et sa signification salvifique. Ce n'est pas négligeable dans notre monde largement sécularisé.

Les points essentiels restés en suspens sont la question de l'Église et celle du ministère, qui s'y rattache. Elles sont actuellement au programme des conversations. Au sens réformé, l'Église est *creatura verbi* ; on la conçoit principalement à travers la proclamation de la

[17] Y. CONGAR, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, Paris, Le Cerf, 1954.

[18] Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa vie, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Le Cerf, 1983, 160 p.

Parole et la réponse dans la foi ; elle est l'assemblée des croyants, où l'Évangile est prêché dans sa pureté et les sacrements sont administrés conformément à l'Évangile^[19]. En conséquence, le centre de gravité n'est plus dans l'Église mais dans la communauté comme point de référence central des vues réformatrices et des structures mentales fondamentales. Pour cette raison les Églises de la tradition réformée ont une forme de constitution non pas épiscopale mais synodale-communautaire et presbytérale ; du point de vue théologique, l'épiscopat est un pastoralat avec fonction de direction d'Église ; cette interprétation est encore plus marquée dans les Églises réformées que dans les Églises luthériennes.

Toutefois, un certain changement a eu lieu dans les deux dernières décennies. Les documents de Lima sur *Baptême, Eucharistie et Ministère*, où la succession apostolique dans l'épiscopat est considérée « *comme un signe, mais non comme une garantie, de la continuité et de l'unité de l'Église* »^[20], sont les bienvenus. Entre-temps, dans le dialogue avec les Églises anglicanes – qui, du point de vue œcuménique, occupent une importante position intermédiaire – les Églises luthériennes scandinaves et des États-Unis ont abordé la question de l'épiscopat historique. Les Églises luthériennes d'Europe continentale de la Communauté de Leuenberg ont une position différente ; pour elles, l'ordre épiscopal et l'ordre synodal-presbytéral sont tous deux légitimes dans le cadre d'une pluralité d'ordres et de structures ecclésiaux.

Nous sommes ainsi confrontés à deux approches différentes : d'un côté l'approche épiscopale d'orientation universelle des anglicans et de certaines Églises luthériennes, s'inspirant de l'ancienne tradition de l'Église, et de l'autre côté, une approche presbytérale plus centrée sur la communauté locale. À la base de ces deux approches, on peut discer-

ner différentes interprétations des réelles intentions de la Réforme. Les réformateurs entendaient-ils renouveler l'Église universelle en maintenant la continuité avec sa structure fondamentale, ainsi que le suggèrent la Confession d'Augsbourg (1530) et quelques théologiens luthériens contemporains tels que W. Pannenberg, ou bien le développement d'un nouveau type et d'un nouveau paradigme d'Église est-il une conséquence inévitable de leurs réelles intentions ? Existe-t-il un consensus fondamental ou, comme beaucoup l'affirment aujourd'hui, une différence fondamentale ?

Nous recevons actuellement des signaux différents de nos partenaires et ce n'est pas facile, pour le moment, de distinguer la direction, en termes ecclésiologiques, vers laquelle ils se dirigent. Une clarification des questions ecclésiologiques est encore nécessaire, surtout en ce qui concerne le ministère ordonné, tant dans l'œcuménisme que dans le monde protestant lui-même. La Commission mixte pour le dialogue international avec les luthériens travaille actuellement sur ces questions. La Commission Foi et Constitution, de son côté, a entrepris un processus de consultations sur « La nature et les buts de l'Église », qui – nous l'espérons – approfondira ultérieurement et de façon constructive le contenu des documents de Lima sur *Baptême, Eucharistie et Ministère*.

Malheureusement, alors que nous cherchons à résoudre ces différences traditionnelles et d'autres du même genre, de nouveaux problèmes surgissent actuellement dans le domaine de l'éthique, où le consensus était jusqu'à présent général. Il s'agit non seulement de l'ordination des femmes, strictement rejetée par Luther. Aujourd'hui, anglicans et protestants sont profondément divisés sur des problèmes éthiques qui font l'objet d'un débat dans notre culture occidentale moder-

[21] *Centesimus annus* 7 ; 8.

[22] CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Paris, Le Cerf, 1982, n° 44178 p.

ne, tels que l'avortement, l'homosexualité, l'euthanasie et d'autres. De nouveaux fossés se créent qui rendent le témoignage commun, dont le monde a tant besoin, plus difficile et parfois même impossible.

En ce qui concerne la question du ministère ecclésial et de l'éthique, il existe un problème de théologie réformée que nous avons en commun : la liberté chrétienne. Le célèbre traité de Luther de 1520, « De la liberté chrétienne », un de ses principaux ouvrages réformateurs, est de nouveau d'actualité. Luther a souvent été considéré, le plus souvent à tort,

comme le libérateur qui a mis fin au joug de la papauté et comme le pionnier de la liberté de conscience moderne. Ainsi, en ce qui concerne le dialogue avec les Églises issues de la tradition réformée, après les éclaircissements sur la doctrine de la justification, les questions en suspens sont surtout celles qui traitent de l'ecclésiologie. Mais la solution des problèmes ecclésiologiques doit être vue dans le plus vaste contexte de la manière de nous rapporter à notre culture moderne et postmoderne, et de concevoir la liberté chrétienne en comparaison avec la liberté libérale de l'Occident.



IV. LA PNEUMATOLOGIE COMME PROBLÈME ŒCUMÉNIQUE FONDAMENTAL

Il est évident que, dans notre contexte, nous ne pouvons pas aborder ce dernier problème sous tous ses aspects. Nous nous limiterons au problème œcuménique et théologique. Dans ce chapitre final, nous examinerons la liberté chrétienne dans le contexte des travaux entrepris par Yves Congar durant sa dernière période : la pneumatologie comme problème œcuménique fondamental tant par rapport à l'Orient qu'à l'Occident.

On objecte souvent qu'il n'est pas normal que nous soyons contraints de vivre en Églises séparées et sans pouvoir participer ensemble à la Cène du Seigneur, uniquement à cause de la question du ministère ecclésial – sacerdoce, épiscopat, ministère pétrinien. Et c'est pourtant ainsi ! Les théologiens des Églises orthodoxes et ceux de la tradition réformée font remarquer que sur la question du ministère, une différence plus profonde apparaît clairement. Nous n'avancerons dans le dialogue œcuménique que si nous parvenons à mieux définir cette plus profonde différence, non pas pour cimenter la diversité mais pour pouvoir la supprimer plus aisément.

Pour certains théologiens orthodoxes, la différence fondamentale implique le débat sur le *filioque*, l'adjonction latine au credo nicéen-constantinopolitain de l'ancienne Église. À première vue, cette thèse peut sembler quelque peu singulière. Mais dans l'opinion de certains théologiens orthodoxes, en particulier l'illustre V. Lossky, le *filioque* a des conséquences concrètes pour la compréhension de l'Église. Pour ces théologiens, toute l'efficacité de l'Esprit Saint semble ainsi liée à la personne et à l'action de Jésus Christ, ce qui ne laisse aucun espace de liberté à l'Esprit Saint ; le *filioque* enchaîne, pour ainsi dire, l'Esprit Saint entièrement aux institutions établies par le Christ. Selon cette inter-

prétation, avec le «filioque», les catholiques soumettent les charismes à l'institution, la liberté individuelle à l'autorité de l'Église, le prophétique au juridique, le mysticisme à la scholastique, le sacerdoce commun au sacerdoce hiérarchique et, enfin, la collégialité épiscopale à la primauté romaine.

Ce reproche d'un christomonisme unilatéral – comme l'a souligné Yves Congar – n'est pas justifié en ce qui concerne l'ensemble de la tradition catholique, mais il contient un grain de vérité significatif relativement à l'ecclésiologie post-réformée qui, en fait, était plutôt une hiérarchologie.

Nous trouvons des arguments analogues, basés sur des principes totalement différents, du côté protestant. Les Églises réformées sont sans aucun doute dans la tradition latine et conservent en général le *filioque* ; elles affirment résolument, contre les enthousiastes, que l'Esprit est l'Esprit de Jésus Christ et qu'il est uni à la Parole et au Sacrement. Mais pour elles également, il s'agit de la souveraineté de la Parole de Dieu dans et au-dessus de l'Église, en opposition à une conception juridique-institutionnelle de l'Église. Elles affirment ainsi la liberté chrétienne comme liberté de toute médiation de l'Église par les indulgences et tout le système sacerdotal et sacramentel. Cette liberté chrétienne, si chère aux réformateurs, correspond à la liberté de Dieu et de son Esprit.

L'apparition, au sein de la Réforme, de mouvements « revivalistes » et « piétistes », et d'Églises libres, avec l'accent mis sur la liberté de l'Esprit, en partie comme réaction aux Églises protestantes devenues très vite tout aussi institutionnalisées et officiellement établies, a, dans une certaine mesure, sa logique historique intérieure dans les décisions fondamen-

tales des réformateurs. Après les divers mouvements « revivalistes » et les Églises libres classiques (méthodistes, baptistes, mennonites, adventistes, disciples du Christ, etc.), nous assistons actuellement à l'émergence de nouveaux mouvements charismatiques et pentecôtistes très actifs et en rapide expansion dans le monde, alors que les Églises protestantes majoritaires sont en déclin au niveau mondial. Ainsi, la scène œcuménique connaît un changement spectaculaire. De nouvelles questions et de nouveaux défis se posent, surtout dans l'hémisphère sud, avec ce que l'on appelle généralement les sectes.

Les pentecôtistes ne sont pas toujours des partenaires de dialogue faciles. Certains d'entre eux sont très agressifs et pratiquent le prosélytisme ; ils créent de graves problèmes à l'Église catholique, surtout en Amérique latine. Avec d'autres, nous avons pu engager un dialogue positif basé sur la confiance réciproque. Ils sont fermement ancrés dans leurs croyances trinitaires et christologiques et dans leurs convictions éthiques. En un mot, ce sont des chrétiens sérieux, mais il leur manque une ecclésiologie mûrement développée et surtout une ecclésiologie universelle qui transcende les communautés locales respectives. Le dialogue avec ces communautés et les questions soulevées par celles-ci auront une grande importance pour l'avenir du dialogue œcuménique.

Le concile Vatican II a lui aussi apporté un renouveau de la dimension charismatique de l'Église [21]. Le Concile ne parle pas seulement de l'action de l'Esprit par le moyen des évêques mais plutôt du sens de la foi de tous les fidèles [22], de l'introduction dans la vérité par l'Esprit tout au long de la vie de l'Égli-

se [23]. Il ne devrait donc y avoir aucun rapport unilatéral de haut en bas entre évêques et prêtres [24] ou entre laïcs, prêtres et évêques, mais, au contraire, un rapport mutuel basé sur la fraternité et l'amitié [25].

Une conséquence pratique de cette situation a été le mouvement charismatique, à travers lequel le mouvement pentecôtiste s'est frayé un chemin dans l'Église catholique. Dans de nombreuses paroisses et congrégations, on peut même, dans un certain sens, parler d'une « pentecôtisation » de l'Église catholique, reconnaissable à la manière dont elles célèbrent leur liturgie. Toutefois, contrairement au mouvement pentecôtiste extérieur au catholicisme, le mouvement charismatique catholique reste à l'intérieur de la structure sacramentelle et institutionnelle de l'Église ; il a donc la possibilité d'inculquer un effet stimulant à l'Église.

Cette approche pneumatologique peut aisément s'inscrire dans une ecclésiologie de communion renouvelée, devenue toujours plus le terme clé de la plupart des documents de dialogue œcuméniques des dernières décennies. L'idée centrale et fondamentale est la participation de tous les croyants à la vie du Dieu *trin* par l'Esprit Saint [26]. L'Esprit Saint dispense ses dons en une grande diversité [27]. Cela implique de nombreuses questions ecclésiologiques, y compris le rapport entre sacerdoce universel de tous les baptisés et sacerdoce hiérarchique, entre primauté et structures synodales ou conciliaires de l'Église, les rapports entre évêques, prêtres et diacres, entre les pasteurs et tout le peuple de Dieu. Mais cette approche ouvre également de nombreuses portes permettant de résoudre ces problèmes de manière moins statique et plus dynamique.

[21] *Lumen gentium* 4 ; 7 ; 12 ; 49 ss.

[22] *Lumen gentium* 12 ; 35.

[23] *Dei verbum* 8.

[24] *Lumen gentium* 28. *Presbyterorum ordinis* 7. *Christus Dominus* 16 ; 38.

[25] *Lumen gentium* 37. *Presbyterorum ordinis* 9. *Apostolicam actuositatem* 25.

[26] 1 Jn 1, 3.

[27] 1 Co 12, 4-11.

La participation commune à la vie du Dieu *trin* indique que l'Église est construite à l'image de la Sainte Trinité [28]. La doctrine de la Trinité est, en essence, le développement de la déclaration contenue dans la Première épître de saint Jean ; « *Dieu est amour* » [29]. Dieu est en lui-même pure relation d'amour et, surtout, l'Esprit Saint est amour en personne. Il en découle une ontologie relationnelle qui a une importance fondamentale pour une ecclésiologie de communion renouvelée. Être ne peut se concevoir qu'en termes de relations, comme don mutuel d'espace et comme échange mutuel de relations. Il s'ensuit une spiritualité de communion, sans laquelle toute discussion sur des structures de communion est vide et sans âme.

La liberté que nous donne l'Esprit n'est donc pas une liberté individualiste et égoïste, mais une liberté communautaire pour d'autres et avec d'autres ; la liberté chrétienne est essentiellement liée à une responsabilité et trouve son accomplissement dans la charité désintéressée et le service d'autrui. L'apôtre Paul, dans son Épître aux Galates, met en garde : « *Vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres* » [30].

Luther, dans son traité *De la liberté chrétienne*, a très justement repris cette idée, mais c'est le théologien très connu, Adam Möhler, de Tübingen, qui a saisi le sens également ecclésial de la question dans ces paroles remarquables : « *Dans la vie de l'Église, deux extrêmes sont cependant possibles, et tous deux sont appelés égoïsme : c'est lorsque chaque personne ou qu'une personne veut être tout ; dans ce dernier cas, le lien d'unité devient si étroit et l'amour si ardent qu'on ne peut éviter l'étouffement ; dans le premier cas, tout s'effondre tellement et il fait si froid que l'on gèle ; un type d'égoïsme donne naissance à l'autre, mais il n'est pas nécessaire qu'une personne ou que*

chaque personne désire être tout ; ce n'est que tous ensemble que l'on peut être tout et que l'unité de tous sera un tout. C'est cela l'idée de l'Église catholique ».

Cela nous conduit à envisager une Église où les différentes instances et les différents charismes coopèrent en une interaction ouverte dans laquelle le magistère, par exemple, joue son rôle inaliénable et irremplaçable, mais sans exclure le *sensus* et le *consensus* des fidèles, le processus de réception, la fonction du magistère de certains théologiens et, en général le témoignage de la liturgie. Dans une interaction de toutes ces différentes instances, la liberté de l'Esprit opère non pas à côté, mais à l'intérieur et par l'intermédiaire de la communion ecclésiale et de sa communication. De sorte que la communion ecclésiale est à la fois une institution et une manifestation charismatique toujours nouvelle. Ce sont toutes des questions sur lesquelles Yves Congar a travaillé et écrit sans relâche.

Une telle vision de l'Église comme communion dans l'Esprit conserverait toutes les principales positions catholiques sur le ministère et le magistère ; elle serait en même temps une réponse aux critiques de nos frères séparés et accueillerait ce qu'ils ont à nous donner. En fin de compte, on en revient à l'œcuménisme spirituel. Car « faire » ou « organiser » ce type de communion n'est pas en notre pouvoir ; c'est un don de l'Esprit.

Nous arrivons ainsi à la conclusion en disant que la prière *Veni Creator Spiritus* est la réponse définitive à la question de savoir comment satisfaire l'insistance avec laquelle l'Esprit nous demande de mettre fin au scandale de la division et d'accomplir la volonté de Jésus Christ qui nous appelle à l'unité et à l'unanimité. Ce n'est que dans le *Creator* et dans le *Redemptor Spiritus* que nous pouvons réaliser la prière de notre Seigneur à la veille de sa mort, « *que tous soient un* » [31].

[28] *Lumen gentium* 4. *Unitatis redintegratio* 3.

[29] 1 Jn 4, 8.16.

[30] Ga 5, 13.

[31] Jn 17, 21.

Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Mgr Stanislas LALANNE

Secrétariat de rédaction : Mme A. Dedieu

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : Décembre 2004

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES