

L'œcuménisme catholique romain et le conseil œcuménique des Églises

Autor(en): **Vischer, Lukas**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **14 (1964)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380815>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE ROMAIN ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

C'est lors de la seconde session du Concile du Vatican qu'on en est venu pour la première fois à une discussion détaillée des problèmes du Mouvement œcuménique. Dès le début, l'intention explicite du Concile avait été d'aborder les questions soulevées par la séparation des chrétiens. Les évêques avaient souligné, toujours à nouveau, qu'on devait donner une ligne « œcuménique » aux textes du Concile. Mais on en était resté jusqu'alors à des déclarations générales. Il est vrai que déjà, lors de la première session, deux textes sur l'unité de l'Eglise avaient été proposés. Mais ils correspondaient si peu aux vœux des évêques qu'ils furent refusés sans discussion concluante. Le Concile réclamait des résolutions aux vues plus élevées et plus larges. Les évêques donnèrent l'ordre d'élaborer un nouveau schéma. Cette tâche fut confiée à une commission mixte. Les commissions dont les textes avaient été refusés lors de la première session, la Commission *de fide* et la Commission pour les Eglises orientales, devaient être représentées dans cette commission. Mais c'est au Secrétariat pour l'unité que revenaient les plus grosses responsabilités. Le nouveau texte fut proposé aux évêques avant le début de la seconde session ; il fut approuvé comme base de discussion, et, durant les deux dernières semaines de la session, les évêques apportèrent leurs remarques et leurs projets d'amendements.

A plus d'un égard, le nouveau schéma a clarifié la situation. Après que les évêques l'eurent admis comme point de départ de la discussion, ils ne pouvaient plus se satisfaire de déclarations générales ; ils étaient obligés d'exprimer en détail ce que l'« œcuménisme » représente dans la conception catholique. L'opposition aux textes proposés à la première session n'avait été, tout d'abord, qu'une position négative. Il était devenu clair que l'attitude de l'Eglise catholique, face aux autres Eglises, n'avait en tout cas pas le droit d'être définie sur la base de l'ecclésiologie développée lors de la Contre-Réformation. Mais la question d'autres fondements à partir desquels on pût procéder restait en suspens. Cet état de choses

était avantageux à plus d'un titre. Il incitait à des projets créateurs. Des théologiens furent presque contraints de reconsidérer le problème œcuménique à partir de nouveaux points de vue et de proposer de nouvelles solutions ; après que les questions ont été agitées de cette manière, on peut se demander si elles pourront jamais être fixées définitivement par le Concile. Mais cette situation manquait en même temps de clarté. La terminologie était si générale et si peu définie, que l'on pouvait y lire presque tout ce qu'on voulait. Elle pouvait conduire facilement à des malentendus ou à de fausses espérances. Des enthousiastes, catholiques aussi bien que non-catholiques, prophétisaient un avenir œcuménique qui laisserait loin derrière lui tout ce qui avait eu lieu jusqu'alors. Les discussions de la deuxième session ont ramené une certaine clarté. Elles laissent apparaître dans ses grandes lignes les chemins de l'œcuménisme romain. Elles montrent tant ses possibilités que ses limites ; même si, d'ici la fin du Concile, d'autres développements sont possibles, le cadre général a déjà été tracé.

Si le schéma sur l'œcuménisme est d'une importance extrême pour les relations entre Eglises catholiques et non catholiques, on n'a pourtant pas le droit de surestimer sa signification. L'avenir des relations œcuméniques ne sera pas défini que par ce texte. Il formera cependant les convictions œcuméniques d'innombrables catholiques. Le déroulement ultérieur des relations œcuméniques dépendra également, dans une large mesure, de la manière dont l'Eglise catholique met en pratique sa pensée œcuménique. Elle n'a, pour l'instant, pas encore participé au mouvement œcuménique. Par conséquent, elle doit, maintenant, trouver son style œcuménique. Beaucoup de choses vont dépendre de la manière dont les autorités responsables de l'Eglise catholique vont concevoir leur devoir œcuménique. Elles peuvent le faire de telle manière que la rencontre demeure difficile. Mais elles peuvent également le faire de telle sorte que d'autres ouvertures, que l'on n'entrevoit pas encore aujourd'hui, deviennent possibles. C'est également pour une autre raison que le texte du Concile ne doit pas être surestimé. Nous ne devons pas oublier que le mouvement œcuménique a un caractère dynamique. Les relations œcuméniques ne pourraient pas être réglées à la longue par une déclaration de principes. Mais elles sont de plus en plus définies par la rencontre des Eglises séparées elles-mêmes. Si, pour cette raison, l'Eglise catholique prend réellement le risque d'entrer dans une relation durable avec les Eglises non romaines, il faut qu'elle s'attende à ce que, dans la rencontre elle-même, les fondements, formulés jusqu'à ce jour, soient à nouveau ébranlés. D'autres Eglises, dans le mouvement œcuménique, et l'Eglise catholique elle-même, durant ces dix dernières années, ont fait l'expérience que leurs

principes étaient dépassés. C'est pourquoi, il serait faux de considérer le décret sur l'œcuménisme comme un mot définitif. Le Concile a rendu l'Eglise catholique consciente du fait que les Eglises, même dans la séparation, sont faites les unes pour les autres ; elles s'influencent et se définissent réciproquement. Du fait qu'elles sont liées par le nom du Christ, il est fondamentalement impossible de les séparer ; elles s'ordonnent réciproquement. Si nous nous décidons à nous donner à cette communauté dans une véritable rencontre, nous devons également compter avec le fait que nous sommes transformés par cette communauté ; aussi ne devons-nous pas croire qu'après le Concile la relation se laissera à nouveau définir en termes statiques. Lorsque l'élément dynamique, qui habite la communauté des Eglises séparées, s'est manifesté, il n'est plus possible de l'arrêter.

Le schéma « de œcumenismo », proposé à la discussion de la seconde session, comprend essentiellement trois chapitres. Le premier présente les principes de l'œcuménisme. Il parle tout d'abord de l'unité et de l'unicité de l'Eglise, puis il en vient à la question : quelle est la relation des « frères séparés » avec l'Eglise catholique ? Sur la base de cette double considération est alors expliqué ce qu'on entend par œcuménisme. Le deuxième chapitre comprend une série de réflexions sur le bon exercice de l'œcuménisme. Il montre dans quel esprit et à travers quelle attitude la tâche œcuménique devrait se réaliser. Le troisième chapitre décrit les Eglises non romaines. Il comporte deux parties : la première présente les Eglises orientales ; la deuxième cherche à donner un tableau des Eglises nées de la Réforme du XVI^e siècle. Au cours de la session, deux autres chapitres furent rajoutés au schéma. Le premier contenait une brève explication au sujet des Juifs et de l'antisémitisme, et le deuxième traitait en détail du problème de la liberté religieuse. La discussion se limita pourtant aux trois premiers chapitres. Le temps ne suffit pas pour discuter publiquement les derniers. De nombreux évêques firent des remarques écrites, c'est pourquoi le Secrétariat pour l'unité eut, après le Concile, à discuter également ces parties. Sous une forme révisée, ils seront soumis, avec les trois premiers chapitres, à la troisième session. La partie sur la liberté religieuse deviendra probablement le quatrième chapitre, tandis qu'il sera fait un appendice de la déclaration sur les Juifs.

Face à toutes les déclarations antérieures de l'Eglise romaine, le schéma « de œcumenismo » représente un progrès remarquable. L'intention de rendre possible une relation authentique avec les Eglises non romaines y est manifeste. La relation entre les Eglises romaines et non romaines n'est plus considérée sous un jour statique comme jusqu'à présent. La conception selon laquelle l'unité de l'Eglise ne pourrait se réaliser qu'à travers le retour des Eglises non

romaines dans l'Eglise romaine actuelle, a été complètement abandonnée. Le texte indique plus d'une fois que, même si elle est l'Eglise une et unique du Christ, l'Eglise catholique a besoin de renouvellement. C'est pourquoi, elle ne peut pas se borner à inviter les Eglises non romaines au retour. Si elle veut servir la cause de l'unité, il lui faut en premier lieu renouveler sa vie, de telle manière que les frères séparés puissent reconnaître en elle le « visage de l'Eglise ». Mais cette tâche, elle ne peut l'accomplir que dans une relation vivante avec les Eglises non romaines. La division de la chrétienté ne change rien au fait que l'Eglise romaine est l'Eglise une et unique du Christ. Mais cette division a pour conséquence que l'Eglise romaine ne peut pas réaliser pleinement la catholicité qui lui est donnée. Elle ne peut réaliser la plénitude de la catholicité que lorsqu'elle reconnaît sérieusement comme ses partenaires les chrétiens qui sont séparés d'elle, et lorsqu'elle cherche à mesurer, en les rencontrant, les pertes que la séparation a entraînées pour elle. C'est pourquoi, le texte engage les croyants à s'ouvrir à ce processus de rénovation. Ils ne doivent pas rencontrer les frères séparés comme « beati possidentes ». Ils doivent apprendre d'eux ce qui peut contribuer au renouvellement spirituel de l'Eglise. Ils ne doivent pas se contenter de faire valoir les enseignements divergents. Ils ne doivent pas reculer devant l'effort de comprendre les frères séparés comme ils se comprennent eux-mêmes. Ils ne doivent pas se borner à présenter l'enseignement traditionnel dans les formules frappées à l'époque de la polémique. Ils doivent apprendre à les présenter de telle sorte que ces frères séparés puissent les comprendre à partir de leurs présupposés.

Dans cette optique, une importance beaucoup plus grande qu'auparavant est donnée aux Eglises séparées de Rome. Tandis que, jusqu'à maintenant, elles étaient considérées en premier lieu sous le jour négatif de leur séparation d'avec l'Eglise romaine, elles sont maintenant considérées comme le partenaire qui a quelque chose à dire à l'Eglise romaine. Cette transformation se manifeste également dans la terminologie employée pour décrire la réalité ecclésiologique des Eglises non romaines. Jusqu'à présent, la théologie romaine s'est à peine posé la question de la réalité ecclésiologique des Eglises non romaines. Elle n'a pas considéré les Eglises non romaines comme des communautés mais comme des groupes d'individus baptisés ; elle s'est posé la question de savoir jusqu'à quel point des chrétiens non romains baptisés pouvaient entrer en relation avec l'Eglise unique par la seule force du baptême. Le schéma « de ecclesia », discuté durant la deuxième session, traite encore dans cette optique le problème des chrétiens non romains. Le schéma « de oecumenismo » va plus loin. Il essaie de décrire la signification ecclésiologique des Eglises non romaines en tant que communautés. Il souligne le fait

que les Eglises et communautés non romaines ne sont en rien privées de la signification mystérieuse du salut. Les éléments constituant l'Eglise une peuvent aussi se trouver, même si ce n'est pas dans leur totalité, à l'extérieur des frontières visibles de l'Eglise ; l'Esprit du Christ ne refuse pas d'employer les Eglises non romaines comme moyens de salut. Le schéma ne va pas jusqu'à définir les Eglises non romaines comme « Eglises », sans autre distinction. Il faut distinguer entre Eglises et communautés. Les Eglises orientales sont appelées Eglises, tandis que les Eglises issues de la Réforme sont plutôt qualifiées de « communautés ». Le poids des expressions ecclésiologiques traditionnelles est trop important, dans la théologie romaine, pour que cette terminologie puisse enregistrer un changement sur ce point. Même si le schéma révisé devait faire un pas de plus, le refus fondamental d'appeler « Eglises » les Eglises issues de la Réforme ne disparaîtra pas. Si ce pas n'est pas accompli, il n'en demeure pas moins que le schéma pose d'une manière nouvelle la question de la signification ecclésiologique des Eglises non romaines, en tant que communautés. Même si elles ne sont pas reconnues comme Eglises, on fait l'effort de leur reconnaître une certaine dignité ecclésiologique. Les Eglises non romaines ne sont plus considérées comme rassemblements d'individus baptisés ; elles sont considérées comme des communautés dans lesquelles le nom du Christ est confessé et qui sont utilisées par le Christ dans son œuvre ; cette évolution dans la façon de poser les questions signifie sans aucun doute un remarquable élargissement *du champ visuel*.

Les difficultés sont-elles surmontées ? Le schéma a-t-il posé un fondement pour la rencontre œcuménique entre Eglises romaine et non romaines ? Si nous voulons apporter une réponse réaliste à cette question, il est nécessaire d'évoquer aussi les difficultés inhérentes à la façon de voir du schéma « de oecumenismo ». En effet, si nous ne voyons pas clairement les difficultés que l'œcuménisme de l'Eglise romaine prépare, même sous sa forme nouvelle, il est presque impossible de porter un jugement sur les possibilités qui s'offrent aujourd'hui au Mouvement œcuménique.

La grosse difficulté réside dans le fait que, dans toutes ses réflexions sur la relation avec les Eglises non romaines, l'Eglise romaine part du présupposé qu'elle est l'Eglise une et unique de Jésus-Christ. Même si son attitude antérieure envers les Eglises non romaines a subi des modifications essentielles, cette prétention reste inébranlable. En ce sens, la construction du schéma « de oecumenismo » est significative. Le premier chapitre débute aussitôt par une considération sur l'unité et l'unicité de l'Eglise et la présentation présuppose sans plus qu'il faut entendre par Eglise l'Eglise romaine. Cette prétention ne comporte en soi encore rien d'inhabituel. L'Eglise

romaine n'est en cela pas seule ; chaque Eglise se comprend comme l'Eglise du Christ et le problème posé au mouvement œcuménique est le suivant : comment des Eglises qui ne se reconnaissent pas réciproquement Eglises dans le plein sens du terme peuvent-elles pourtant entrer en relation et former une communauté ? C'est pourquoi, la prétention à être l'Eglise du Christ une et unique ne devrait pas nécessairement placer un obstacle insurmontable sur le chemin du mouvement œcuménique. Mais l'Eglise romaine diffère de toutes les autres Eglises en ce qu'elle étend cette prétention beaucoup plus loin. Elle se comprend bien entendu comme le centre de la chrétienté et, pour cela, considère involontairement les autres Eglises comme rapportées à elle-même. Certes, elle reconnaît aux Eglises non romaines une grande signification. Elle les reconnaît, en un certain sens, comme partenaires. Mais elle les reconnaît comme partenaires en premier lieu parce qu'elles peuvent remplir une fonction auprès d'elle-même. Le schéma exprime clairement cette attitude de base. Après que la première partie ait rappelé l'unité et l'unicité de l'Eglise, la seconde partie passe aussitôt à la question suivante : dans quelle relation les frères séparés se trouvent-ils *par rapport* à l'Eglise catholique ? La question dominante n'est pas celle de la relation commune au Christ, mais comment l'Eglise romaine voit-elle les Eglises non romaines se situer par rapport à elle-même. Même si, plus tard, ce point de départ est supprimé, cette attitude fondamentale crée pourtant une difficulté considérable pour le développement des relations entre les Eglises ; en effet, une relation ne peut que se développer difficilement lorsque son sens paraît avoir été fixé unilatéralement.

La difficulté devient surtout manifeste lorsque nous nous souvenons de la doctrine de la primauté et de la juridiction universelle du Saint-Siège. La prétention à être l'Eglise une et unique a connu dans cette doctrine un aboutissement qui rend extrêmement difficile une relation véritable avec d'autres Eglises. Le schéma « de oecumenismo » relègue, il est vrai, cette doctrine à l'arrière-plan. La situation particulière de Pierre et de son successeur n'est mentionnée que brièvement. Mais elle n'est, bien entendu, pas abandonnée, et si le schéma passe par-dessus la difficulté, il faut pourtant poser la question de savoir comment parvenir, devant cette prétention, à une vraie communauté des Eglises séparées. La doctrine de la primauté et de la juridiction universelle ne conduit-elle pas inmanquablement à ceci que le Pape doit se considérer comme le berger non seulement de l'Eglise catholique, mais encore de l'ensemble de la chrétienté ? Certes, le Concile s'est efforcé de faire éclater la conception de la primauté jugée étroite et trop juridique ; il est donc possible que la fonction papale en tire une nouvelle forme. Le Pape peut apparaître

aux Eglises séparées de Rome dans un esprit totalement nouveau. Mais la prétention à ce que la juridiction sur toute la chrétienté lui revienne ne subsiste-t-elle pas ? La conviction que le siège occupé par le successeur de Pierre doit exercer une fonction particulière auprès de tous les chrétiens baptisés, fonction qui fait donc déborder tous les autres centres de la chrétienté, ne demeure-t-elle pas ? Le fait que Rome soit la seule ville mentionnée dans une constitution dogmatique demeure, en tous les cas, étrange. C'est pourquoi, le Pape ne doit-il pas rencontrer les Eglises non romaines en étant conscient du fait qu'il a reçu le devoir de paître l'ensemble du troupeau dans sa pleine unité ? Et la prise de conscience de ce fait ne doit-il pas l'amener presque irrémédiablement à se considérer comme centre du mouvement œcuménique, comme « Père du mouvement œcuménique » comme cela a déjà été formulé à l'occasion ? Ne doit-il pas être le héraut paternel qui appelle la chrétienté séparée à l'unité ? Ces questions ne sont pas posées en l'air. De nombreuses déclarations du pape actuel semblent établir qu'aujourd'hui encore l'Eglise romaine ne comprend pas autrement sa tâche. Mais cette prétention représente un obstacle pesant pour les Eglises non romaines. Même si elles divergent dans leurs conceptions de l'ecclésiologie, elles s'accordent à rejeter cette prétention. C'est pourquoi, elles ne pourront entrer en discussion que le jour où celle-ci ne sera pas déterminée d'avance par cette prétention. Cette prétention ne peut pas être le cadre de la discussion, elle doit lui être soumise.

La prétention de l'Eglise romaine à être l'Eglise pleine et unique entraîne une autre difficulté. Elle peut certes parler séparément des Eglises non romaines et de leurs relations avec l'Eglise romaine, mais elle ne peut que difficilement prendre au sérieux le fait que les Eglises non romaines sont aussi reliées entre elles. Le schéma « de oecumenismo » fait clairement apparaître cette difficulté. Le troisième chapitre donne une description des Eglises non romaines. Les relations particulières unissant les Eglises de l'Est et de l'Ouest à l'Eglise romaine y sont mentionnées. L'intention du chapitre est manifeste : la description doit donner une image meilleure et plus ouverte des Eglises séparées de Rome. L'image forgée par la discussion polémique doit faire place à l'esprit de compréhension œcuménique. Mais, en même temps, la construction du chapitre montre que l'Eglise romaine envisage la conversation œcuménique avec les Eglises séparées d'elle dans des relations bilatérales. Le fait que la chrétienté séparée est une réalité multilatérale apparaît à peine. Cette lacune doit agir sur le développement des relations entre les Eglises séparées. En effet, cette conception ne traduit-elle pas une tendance involontaire à voir dans la discussion entre l'Eglise romaine et les Eglises non romaines séparées le seul véritable thème du

mouvement œcuménique ? Mais, par là même, la réalité se trouve simplifiée et raccourcie dans sa diversité.

A côté de ces difficultés, il faudrait mentionner encore des problèmes particuliers qui doivent être résolus, si les relations entre les Eglises doivent se développer. Il faudrait, par exemple, résoudre la question de la relation du travail œcuménique et de la conversion individuelle. Le problème des mariages mixtes devrait trouver une solution. Des questions pratiques de ce genre sont d'une grande signification, si la confiance doit grandir entre les Eglises. Les déclarations du schéma « de oecumenismo » ne paraîtront dignes de foi que si, à propos de ces points, on parvient à des changements concrets. Si, par exemple, il n'est pas souligné clairement qu'il y a une tension entre le travail œcuménique et la conversion d'individus isolés, on soupçonnera aisément le travail œcuménique de ne représenter en dernier lieu qu'une nouvelle forme d'expansion.

Les difficultés mentionnées sont connues de nombreux orateurs du Concile. Au cours de nombreuses interventions, on proposa des amendements pour que le schéma dépasse ou adoucisse les obstacles qui gêneraient maintenant encore le cours de la rencontre des Eglises séparées. C'est pourquoi le schéma révisé peut encore subir des amendements sur certains points. Mais les difficultés citées sont si profondément ancrées dans la compréhension qu'a l'Eglise romaine d'elle-même qu'on ne peut pas compter sur leur dépassement.

* * *

L'élaboration progressive d'une vue romaine des tâches œcuméniques est, bien entendu, d'un intérêt particulier pour le Conseil œcuménique des Eglises. Comment la mentalité romaine va-t-elle réagir aux principes du Conseil œcuménique ? Sera-t-il possible de trouver une base de travail en commun ? Ou bien la perspective défendue par l'Eglise romaine s'opposera-elle aux fondements reconnus en commun par les Eglises réunies dans le Conseil œcuménique des Eglises ? La question est si importante pour l'avenir du mouvement œcuménique qu'elle doit intéresser dès maintenant tous ceux qui en portent la responsabilité. C'est pourquoi, il était naturel que lors de sa session du 10 au 14 février 1964 le Comité exécutif du Conseil œcuménique discute en détail la situation œcuménique et s'exprime à ce sujet dans une même déclaration¹. L'explication ne prétend absolument pas porter un jugement définitif sur la situation. Elle veut simplement rappeler, compte tenu de la nouvelle situation résultant des années écoulées, les convictions sur la base desquelles

¹ Cf. *Ecumenical Review*, vol. XVI, 3, 1964, p. 323 ss.

le Conseil œcuménique a pris naissance. Les Eglises réunies dans le Conseil œcuménique ont commencé à vivre et à discuter ensemble. Elles ont visé en commun certains progrès, définis même s'ils sont limités, sur la route de l'Unité. L'explication veut présenter quels fondements communs ont permis cette communauté. Naturellement, elle veut en même temps exprimer la conviction que ces fondements doivent rester la règle pour l'avenir.

L'explication débute en soulignant que nous avons pénétré dans une nouvelle période du mouvement œcuménique. Le mouvement œcuménique, déclenché tout d'abord par quelques-uns, concerne maintenant près de l'ensemble de la chrétienté. L'Eglise catholique, en particulier, est entrée dans le jeu. Cette nouvelle situation est définie comme une occasion d'obéissance que nous donne Dieu. D'emblée, l'explication tourne le dos au passé. Ce n'est pas son intention d'évoquer le passé contre la nouvelle situation. Il s'agit bien plutôt de préciser les points de vue permettant, dans la situation présente, de conduire plus loin. Jusqu'à présent, l'Eglise romaine s'est encore à peine prononcée sur la manière dont les Eglises séparées pouvaient entrer dans une relation durable entre elles. La déclaration veut rappeler que cette tâche nous est proposée à chacun d'entre nous.

Nous en tirons quelques points particulièrement importants dans notre contexte :

1. Le point de départ pour une communauté parmi les Eglises séparées est la confession commune de Jésus-Christ. Si les Eglises veulent se rejoindre, elles ne peuvent pas prendre pour base une conception définie de l'unité. Chaque Eglise a sa conception particulière de l'essence de l'Eglise. C'est pourquoi, elle a aussi sa propre conception de l'essence de l'unité. Une communauté d'Eglises séparées ne peut pas présupposer une conception définie de l'unité. Les Eglises peuvent se rencontrer dans la certitude que l'unité est cachée au plus profond du nom du Christ qu'elles confessent ensemble. Dans cette certitude, elles peuvent se donner pour tâche de faire toujours apparaître clairement cette unité et il est déjà permis d'espérer que, durant leur vie en commun, une conception commune de l'unité leur sera peu à peu révélée. L'élaboration des « New Delhi Statements » au sujet de l'unité que nous recherchons, en est une expression. Mais la conception commune de l'unité est le but, non le point de départ de la communauté. Tout d'abord, les Eglises doivent se rencontrer réciproquement dans leur totale diversité. Elles n'ont pas le droit d'abandonner leurs convictions au sujet de l'essence de l'Eglise et de leur unité. Mais elles doivent reconnaître en même temps que chaque autre Eglise est liée exactement de la même manière à sa conviction. Elles doivent s'accepter comme partenaires dans

la discussion sous la domination du Seigneur commun. C'est Lui qui les réunit, pour tirer d'elles l'unité, qu'Il est Lui-même.

2. La communauté du Conseil œcuménique est construite sur le fondement de l'égalité. La déclaration d'Odessa renvoie au fait que toutes les Eglises, prises séparément, dans le Conseil œcuménique, ont les mêmes droits. Aucune Eglise ne peut prétendre à des privilèges. Chacune d'entre elles entre comme membre dans la communauté. Cela ne signifie pas que chaque Eglise doit considérer les autres Eglises comme Eglises de la même espèce. « Etre membre du Conseil œcuménique ne signifie pas pour une Eglise qu'elle doit considérer sa propre compréhension de l'Eglise comme relative. » Mais si la communauté du Conseil œcuménique n'exige aucune égalité au sens ecclésiologique strict, elle exige néanmoins que les Eglises se prennent au sérieux dans la rencontre comme des partenaires ayant les mêmes droits, sans tenir compte de leurs convictions ou de leur grandeur. Cette égalité est de rigueur. Ce n'est que de cette manière que la réalité multiforme de la chrétienté séparée peut accéder à sa juste valeur. Sans ce présupposé de l'égalité des Eglises dans la rencontre, les plus petites Eglises seraient écrasées et leur témoignage ne pourrait pas vraiment être entendu. Car la communauté a une force contraignante et déterminante. C'est une illusion de penser que chacun puisse demeurer lui-même dans la rencontre. C'est pourquoi la communauté des Eglises séparées doit, par ses structures, veiller à ce qu'il ne se produise aucune violence.

3. Si la communauté des Eglises séparées doit être capable de vie, les Eglises séparées doivent se savoir solidaires les unes des autres. Elles doivent aider les autres Eglises dans leur témoignage au Christ. Elles doivent chercher à contribuer à leur sanctification. Elles n'ont pas, en premier lieu, le droit de mettre en question leur témoignage. Elles doivent plutôt tout employer à renouveler leur vie. Elles n'ont pas le droit de tirer avantage de la situation difficile d'une autre Eglise. Elles doivent bien plutôt chercher à l'aider à sortir de ses difficultés internes. Les Eglises liées entre elles dans le Conseil œcuménique tendent à vivre dans cette relation les unes avec les autres. Le principe d'égalité en est une expression. L'intention de solidarité s'exprime de manière encore plus nette en ceci : les Eglises membres pourraient s'unir à l'occasion d'une déclaration commune sur le prosélytisme.

4. En permettant aux Eglises séparées de manifester l'unité qui leur est donnée en Christ, la communauté du Conseil œcuménique sert aussi à exprimer d'une nouvelle manière l'universalité de l'Eglise. La question de la véritable unité comprend nécessairement aussi la question de la véritable universalité de l'Eglise, et dans la mesure où les

Eglises progressent dans la connaissance de l'unité, il faut également qu'elles se demandent comment leur universalité peut se manifester d'une manière correspondant à la volonté de Dieu. La déclaration souligne que, dans le cours des années, les Eglises se sont toujours à nouveau prononcées contre l'uniformité et l'autorité centralisée. Les Eglises non romaines s'accordent donc pour déclarer que cette universalité ne doit pas être exprimée par une organisation centralisée. A cette déclaration négative correspond en même temps une déclaration positive : Les Eglises unies dans le Conseil œcuménique sont parvenues à la conviction commune que l'unité ne doit pas être recherchée en premier lieu sur le plan de l'universalité, mais en chaque endroit particulier. La déclaration d'Odessa cite, pour cette raison, la description de « l'unité que nous cherchons », telle qu'elle a été admise par l'assemblée plénière de New Delhi. La volonté de Dieu s'accomplit lorsque tous, en chaque endroit isolé, se laissent mener par l'Esprit Saint dans une communion totale. L'Eglise locale, la paroisse qui se réunit pour le culte et rend témoignage au Christ, est, avant tout, l'Eglise. Car là où l'Esprit Saint est à l'œuvre, l'Eglise se trouve dans sa plénitude. Tout ce qui doit être dit sur l'universalité de l'Eglise doit, en tout cas, rendre justice à cette première vérité.

* * *

Si nous opposons nos considérations sur l'œcuménisme de l'Eglise romaine à la communication du comité exécutif, une différence certaine se manifeste. Il est important de la voir clairement. Car le mouvement œcuménique ne peut pas être accéléré en effaçant ou en masquant des différences, si toutefois ces différences sont fondées objectivement. Mais elles doivent plutôt être élaborées de telle sorte qu'elles soient reconnues clairement et qu'on puisse travailler de part et d'autre à les écarter. La différence que nous avons constatée est, objectivement, si profondément enracinée que vouloir l'effacer n'amènerait qu'à des désavantages. Nous devons plutôt nous poser la question de savoir quelle attitude adopter à son encontre.

Des théologiens romains élèvent des protestations contre le fait que l'on fasse valoir les différences et ils sont également soutenus en cela par quelques théologiens non romains. La déclaration d'Odessa n'est-elle pas injuste ? N'emploie-t-elle pas à l'égard de l'Eglise romaine une autre échelle qu'envers les Eglises membres du Conseil œcuménique ? Est-ce que le Conseil œcuménique n'est pas précisément convaincu que chaque Eglise membre ne doit pas seulement abandonner ses convictions ecclésiologiques, mais qu'au contraire, elle doit en témoigner ? Cette conviction n'est-elle pas solennellement abandonnée dans le document « L'Eglise, les Eglises et le Conseil œcuménique des Eglises », appelé « Toronto Statement » ? Pour cela,

l'Église catholique ne devrait-elle pas vivre à tous égards sa conception de l'Église dans le mouvement œcuménique au lieu de se borner à la représenter ? Le Conseil œcuménique ne recherche-t-il pas la contradiction lorsque, soudainement, il annonce des considérations qui semblent presque des conditions ? Ne devrait-il pas, au contraire, souhaiter la bienvenue comme partenaire à l'Église catholique avec toutes ses particularités ? Tout le reste n'est-il pas l'expression d'une affirmation de soi-même peu œcuménique ?

Ces questions ont, il est vrai, un certain poids, mais il me semble qu'elles ne reposent finalement que sur une logique apparente et c'est pourquoi elles sont propres à brouiller les vraies relations. Le principe que toute Église doit être fidèle à sa conviction doit, bien entendu, être reconnu. L'Église romaine ne peut pas participer au mouvement œcuménique autrement qu'en harmonie avec ses convictions. Si des Églises non romaines posaient l'exigence qu'elle doit renoncer tout d'abord à certaines convictions, elles émettraient une prétention injuste. Si les relations entre les Églises doivent se développer, chaque Église doit être telle que le lui ordonne sa connaissance de la volonté de Dieu. Si l'Église romaine désire participer aujourd'hui au mouvement œcuménique, cette déclaration ne doit pas être limitée en quoi que ce soit. Si cela se produit pourtant, la déclaration de Toronto peut être invoquée là contre.

Mais l'appel à ce principe formel ne suffit pas s'il s'agit de définir la relation entre Église catholique et Conseil œcuménique. Nous n'avons pas le droit de ne pas voir que le Conseil œcuménique est une communauté d'Églises définies possédant des convictions ecclésiologiques définies. Elles se sont trouvées ensemble. Elles ont pu décider de vivre et de discuter communautairement toutes les différences qui les séparent les unes des autres. Elles ne se sont pas réunies sur la base d'un principe formel de reconnaissance réciproque. Elles ont formé une communauté, parce qu'il leur apparaissait qu'elles pouvaient vivre et discuter ensemble, malgré leurs convictions ecclésiologiques différentes. Les expériences faites en commun depuis la fondation ont approfondi la certitude de l'appartenance réciproque. Si, pour cette raison, une Église qui n'est pas encore membre cherche à définir sa relation avec le Conseil œcuménique, il faut tout d'abord qu'elle se demande quelle est sa relation avec les Églises aux convictions ecclésiologiques définies qui le composent. Inversement, les Églises unies dans le Conseil œcuménique doivent se demander jusqu'à quel point l'ecclésiologie d'une Église, qui n'en a pas encore fait partie, modifierait la communauté constituée. Bien entendu, elles n'interdiront à aucune Église de représenter son ecclésiologie. Mais elles doivent pourtant éprouver ce que cela signifierait si cette ecclésiologie était représentée et vécue à l'intérieur de leur commu-

nauté. Le pas qui sépare le plan du respect mutuel de celui de la vie et de la discussion communautaires dans une communauté d'Eglises séparées est un pas dont la signification ne doit pas être sous-estimée. C'est pourquoi les Eglises réunies dans le Conseil œcuménique des Eglises n'ont pas seulement le droit mais aussi le devoir de présenter leurs convictions au sujet de la vie communautaire des Eglises, même lorsqu'elles semblent mettre en question les convictions de l'Eglise romaine. Elles ne peuvent pas en être empêchées par le renvoi au principe formel du respect réciproque.

La réalité que le Conseil œcuménique doit être compris comme une communauté d'Eglises définies avec des convictions ecclésiologiques définies procède aussi de ce fait : le Conseil œcuménique n'a jamais engagé les Eglises qui ne lui sont pas rattachées à se rallier à lui. Certes, les Eglises se sont réunies dans le souhait brûlant qu'un jour l'ensemble de la chrétienté formerait une communauté d'Eglises, qui vise à accomplir ensemble la volonté de Dieu. C'est pourquoi, dans toutes leurs discussions, elles se sont efforcées de garder la totalité devant leurs yeux. Mais elles n'ont pas pensé que leur premier devoir consistait à amener à elles des Eglises qui ne leur étaient pas encore rattachées et ainsi à faire accéder la vaste communauté à la totalité. Elles ont beaucoup plus insisté sur la vie en commun qui leur était devenue possible. Par principe, elles ont totalement abandonné aux Eglises séparées la décision de se rattacher à leur communauté. Elles doivent décider si elles peuvent s'ajouter à cette communauté, et la communauté constituée doit décider si elle veut les accepter. La déclaration de Toronto est également à comprendre dans ce contexte. Elle n'est pas une « Magna Charta » générale du mouvement œcuménique. Elle est, bien plus, une déclaration par laquelle une communauté définie, constituée d'Eglises définies, cherche à rendre compte d'elle-même. Il n'est pas sans importance de rappeler que le Conseil œcuménique avait été fondé depuis longtemps lorsque la déclaration de Toronto fut élaborée. La déclaration fut travaillée pour mieux comprendre une réalité déjà existante et pour repousser des malentendus. C'est pourquoi la déclaration ne doit pas être comprise comme la tentative de présenter de quelle manière l'ensemble de la chrétienté pourrait, avec toutes ses ecclésiologies différentes, former une communauté. Elle est la confession d'une communauté se définissant elle-même et c'est pourquoi elle doit toujours être lue à l'intérieur de cette communauté. Qui l'affranchit de son « Sitz im Leben » et la considère comme une collection de principes œcuméniques généraux, « fait nager le poisson hors de l'eau ».

De nombreux théologiens romains sont, au fond, au clair là-dessus : le problème des relations entre l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique ne se résout pas par le simple renvoi à la déclaration

de Toronto comprise formellement. Ils disent certes que, sur la base des déclarations de l'Eglise romaine il devrait être possible, en principe, de devenir membre du Conseil œcuménique. Mais ils ajoutent que l'Eglise catholique ne peut pourtant pas entreprendre ce pas. Ils sentent qu'ils ne peuvent pas s'ajouter avec leur ecclésiologie à cette communauté constituée d'Eglises ayant une ecclésiologie définie. Certes, ils voient et reconnaissent que le Conseil œcuménique est un instrument indispensable sur la route de l'unité non seulement pour les Eglises non romaines mais aussi, d'une manière limitée, pour elle-même. Mais ils voient en même temps que cette communauté a une forme ecclésiologique qui rend sa pleine participation très difficile non seulement pour des raisons pratiques mais aussi pour des raisons théologiques.

Et n'y a-t-il pas des empêchements du côté du Conseil œcuménique ? Nous avons déjà souligné que la recherche de l'unité inclut l'effort de faire apparaître sous un nouveau jour l'universalité de l'Eglise. Pour de nombreuses Eglises membres, le Conseil œcuménique est l'instrument qui leur permet de redécouvrir l'essence de la vraie universalité. C'est pour cette raison qu'elles se sont associées à la communauté du Conseil œcuménique. Les Eglises réunies dans le Conseil œcuménique étaient si peu au clair au sujet de leur conception de l'universalité de l'Eglise qu'une porte semblait s'ouvrir à la recherche commune. Même si les Eglises ont des convictions ecclésiologiques très diverses, aucune d'elles n'a imposé ses conceptions de l'universalité, en théorie ou en pratique, de telle sorte qu'une discussion très ouverte ne soit plus possible. Cette recherche pourrait-elle se poursuivre ? Les Eglises pourraient-elles encore développer leur conception spécifique de l'universalité ? Ne seraient-elles pas bientôt presque irrémédiablement contraintes de le faire à l'extérieur du Conseil œcuménique ?

Nous voyons donc que l'appel à la déclaration de Toronto, comprise formellement, ne conduit, au fond, pas plus loin. Nous ne nous perdons, par là même, que dans des réflexions formelles qui ne concernent pas notre affaire. La différence subsiste néanmoins et si la question hypothétique de savoir si l'Eglise romaine pourrait, en principe, devenir membre du Conseil œcuménique, peut contribuer à clarifier la pensée, il s'agit quand même en fin de compte d'une question qui pourrait facilement embrouiller la situation. Si l'époque des exercices de pensée est dépassée, nous devons nous tourner vers les véritables problèmes.

* * *

Mais, d'un autre côté, devons-nous en rester à la conclusion que la différence existe ? Même s'il est salutaire de voir clairement

la différence, il serait en même temps extrêmement dangereux de faire de cette différence une opposition ou, ce qui serait peut-être encore plus dangereux, une coexistence inintéressée. L'Eglise romaine et le Conseil œcuménique sont intéressés réciproquement de manière vitale, et il est important que cette appartenance réciproque trouve une expression dans le mouvement œcuménique. Si on doit atteindre à une totale entente à propos des fondements de l'œcuménisme, d'autres développements sont nécessaires. Un travail supplémentaire doit être fourni. Cette réalité ne doit pas nous conduire à une marche divergente ou simplement parallèle. Les Eglises séparées doivent rester ensemble aussi loin que possible dans leur recherche de l'unité. Sans cela il y a le danger que la situation entre elles se complique à cause du travail œcuménique des Eglises isolées. C'est pourquoi, l'Eglise romaine et le Conseil œcuménique doivent rester en étroite relation. L'Eglise romaine a besoin du Conseil œcuménique si, dans son travail œcuménique, elle ne veut pas passer par-dessus la réalité pluriforme et multilatérale de la chrétienté. Elle a besoin de lui, si elle veut prendre part aux questions qui ne préoccupent pas les Eglises isolées, mais l'ensemble des Eglises. Le Conseil œcuménique, de son côté, a besoin du contact avec l'Eglise catholique s'il ne veut pas donner dans une vue de prime abord raccourcie de la tâche œcuménique. Il doit accepter les questions qu'elle lui pose. Voilà pourquoi également, un contact étroit est nécessaire : ses Eglises membres sont en relation avec l'Eglise catholique. Chacune a sa relation avec ses problèmes particuliers. L'une est plus proche d'elle, l'autre plus éloignée. Mais chacune doit former la relation d'après ses propres présuppositions. C'est pourquoi le contact au niveau du Conseil œcuménique est nécessaire, si, dans cette multitude de relations, la cohésion doit être maintenue. C'est pourquoi, il est important que soit trouvée une forme de vie commune qui exprime la tension en même temps que l'appartenance réciproque. C'est pourquoi, on devrait arriver à ce que l'Eglise romaine et le Conseil œcuménique d'aperçoivent de leur responsabilité commune.

1. Si on doit en arriver à une collaboration de ce genre, il est indispensable d'exprimer ensemble que malgré les différences qui excluent provisoirement une totale collaboration, nous portons les responsabilités les uns des autres, dans le Conseil œcuménique. L'Eglise catholique devrait admettre expressément qu'elle reconnaît le Conseil œcuménique comme un instrument qui a aussi une signification pour sa vie et pour ses relations œcuméniques. Elle devrait s'engager à faire avancer la date de son rattachement interne. Elle ne devrait pas se considérer comme se tenant totalement à l'extérieur, et dégagée de tout engagement. Sans un engagement de ce genre, il ne serait pas possible de parvenir à une collaboration même partielle.

2. Le problème ecclésiologique dans lequel, comme nous l'avons vu, réside la source de la différence, ne doit pas devenir un rempart édifié contre le partenaire. On n'a pas le droit de l'utiliser pour justifier le manque de relations. Il doit, bien plus, devenir l'objet de la relation. L'Eglise romaine et le Conseil œcuménique devraient se résoudre à discuter en commun la question de la catholicité et de l'universalité véritables de l'Eglise. Ils devraient prendre pleinement au sérieux le sujet de la question comportant la plus grosse difficulté. Ils ne devraient pas éluder la question mais chercher à aller à cet endroit aussi profondément que possible pour dégager de nouveaux fondements. Les points les plus difficiles qui nous séparent auraient donc à être discutés théologiquement.

3. L'Eglise romaine et le Conseil œcuménique ont de nombreuses tâches communes. Ils se trouvent devant la question qu'ils se posent de la même manière malgré toutes les différences. Ils sont atteints de la même manière par les événements. Ils se trouvent devant des tâches qui ne peuvent, au fond, être résolues que communautairement ou, du moins, qui se laissent résoudre beaucoup plus facilement en commun. C'est pourquoi, ils devraient mettre à profit les occasions de la discussion commune. Nous ne pouvons pas évoquer ici tous les domaines dans lesquels se poserait la question de la collaboration. La question devrait être posée soigneusement dans le détail. Les possibilités sont, en tout cas, nombreuses et si disponibilité et patience sont présentes, plus d'un témoignage commun pourrait devenir réalité. La présupposition c'est que l'on soit au clair sur les principes et les modalités de la collaboration, si bien que tout malentendu et que toute défiance soient exclus.

* * *

Le Concile peut contribuer à plus d'un titre à réaliser une telle collaboration. Cela dépendra beaucoup de la manière et, avant tout, de l'esprit dans lequel le décret sur l'œcuménisme sera révisé. Les discussions qui auront lieu sur le décret, à l'intérieur et à l'extérieur du Concile, peuvent fortement contribuer à faire prendre conscience des problèmes qui nous ont occupés ici et à en rapprocher la solution au moins de quelques pas. Les évêques iront-ils aussi loin ? Feroient-ils pression pour que l'on pose des fondements rendant possible une relation durable aussi bien avec l'ensemble de la chrétienté non romaine qu'avec les Eglises isolées ? Certains signes le laissent entendre et c'est pourquoi nous avons le droit de regarder avec cet espoir vers la troisième session.

LUKAS VISCHER

Secrétaire du Département « Foi et Constitution »
du Conseil œcuménique