NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 8 1963

La quatrième conférence de «Foi et Constitution»

Maurice VILLAIN (sm)

p. 819 - 846

https://www.nrt.be/en/articles/la-quatrieme-conference-de-foi-et-constitution-2014

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La quatrième Conférence de « Foi et Constitution »

MONTREAL, 12-26 JUILLET 1963

La 4e Conférence de Foi et Constitution [1], qui s'est tenue à Montréal en juillet dernier, nous apparaît d'une importance considérable à plusieurs points de vue. D'abord elle marque un progrès certain par rapport à la 3e, celle de Lund, qui en avait posé les bases en 1952 — mais depuis lors, que d'heureux événements sont intervenus ! Ensuite, elle s'est déroulée en présence de nombreux observateurs catholiques (au sens strict : les cinq mandatés par le Secrétariat pour l'Unité [2] ; au sens large : les théologiens oecuméniques venus au titre de la presse [3]), et cette ambiance fraternelle n'a pas été, croyons-nous, sans l'influencer positivement. Son programme ecclésiologique enfin est d'un intérêt majeur pour tous les responsables du Concile Vatican II, dont la seconde session s'ouvre le 29 septembre. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à en présenter ici un compte rendu substantiel.

La Conférence disposait du campus de l'Université McGill, sur la pente sud-est du Mont-Royal, entre les bâtiments de la Faculté des Sciences (en bas) et le Winter Stadium (en haut). Auprès de celui-ci, le Bishop Mountain Hall et les vastes pavillons des étudiants servaient de résidence aux délégués et invités. Cadre agréable et beau, avec ses immenses pelouses et ses ombrages peuplés d'oiseaux et d'écureuils, mais d'une adaptation malaisée pour un congrès de cette sorte. Il y avait trop de distance entre les salles d'en bas aménagées pour le travail des sections et les bureaux de la presse, d'une part, et le Winter Stadium réservé aux séances plénières, d'autre part. La longue côte

---

1. La Commission de Foi et Constitution (*Faith and Order*) a été fondée par l'évêque Ch. Brent (Eglise épiscopale des Etats-Unis), le pionnier de l'oecuménisme doctrinal. Ses trois premières conférences siégèrent à Lausanne (1927), Edimbourg (1937) et Lund (1952). Depuis Lund, elle est intégrée au Département des Etudes du COE. Son programme est entièrement doctrinal et principalement ecclésiologique. Voir notre *Introduction à l'oecuménisme,* Casterman, 3e édit., pp. 16-17 ; 21-24 ; 34-40.

2. Le Dr J. C. Groot ; les RR. PP. G. Baum, des Grands Augustins, G. Diekmann, O.S.B., B. Lambert, O.P., G. Tavard, A.A.

3. L'auteur de cet article tient à exprimer ses félicitations et sa gratitude à M. Ph. Maury et à Miss B. Thompson pour l'équipement de leur bureau de presse, l'accueil qu'on y recevait et la qualité des conférences offertes aux journalistes.

de l'University Street qui les séparait n'était desservie qu'à certaines heures par un autobus et, sous l'implacable soleil, le piéton la redoutait.

La Conférence était présidée avec sûreté et discrétion par le Dr Oliver Tomkins, évêque anglican de Bristol, l'un des hommes qui ont le plus travaillé pour la Commission de Foi et Constitution, dont il était le secrétaire au temps de Lund [4]. Elle comptait 270 délégués, de 50 pays et 138 Eglises ; 200 participants (17 observateurs d'Eglises non agrégées au Conseil ; 17 délégués de la Jeunesse ; 38 invités, dont une quinzaine appartenant à la Commission oecuménique diocésaine de Montréal ; le personnel, avec ses traducteurs et interprètes). La presse était en plus. De la sorte, certaines sessions plénières rassemblaient jusqu'à 700 personnes.

Nous décrirons ici : — l'*ouverture :* trois discours donnant la note ; — les *conférences :* grandes « affiches » signées de personnalités notoires et créant une certaine atmosphère préalable ; — le travail des *sections* et *sous-sections théologiques,* en insistant — à titre d'exemple symptomatique — sur l'une d'elles, que nous avons suivie de bout en bout ; — la *soirée fraternelle* à l'Université de Montréal, sous les auspices du cardinal Léger ; — le *culte de clôture* à la cathédrale de Christ-Church.

L'OUVERTURE

Nous enfermons sous ce mot les trois discours qui constituent en quelque sorte la préface de la Conférence : celui du prof. R. Mehl, dans la soirée du 12 juillet ; ceux du prof. A. Outler et de l'évêque O. Tomkins, dans la matinée du lendemain.

Après les souhaits de bienvenue et la prière au Saint-Esprit, le prof. Roger Mehl, de la Faculté de Strasbourg (réformé), fit « le point de la situation œcuménique » depuis l'assemblée de New Delhi, mettant en lumière « quelques-uns des problèmes qui présentent aujourd'hui un certain degré d'urgence et de maturité » ; ce qu'il précisa ainsi : par « situation œcuménique », « nous entendons l'ensemble des événements théologiques et ecclésiologiques dont notre réflexion au cours de cette assemblée doit tenir compte ». Et il retint quatre événements :

1. Le résultat dogmatique de l'assemblée de New Delhi. D'abord la base trinitaire, qui maintenant renforce le caractère ecclésial du COE, son engagement dans le mystère total de l'Eglise. Ensuite et surtout la définition (ou description) de l'Unité, signée de toutes les

4. Le chroniqueur se doit de rendre hommage aux principaux responsables : le Dr P. Minear, Directeur du Département de Foi et Constitution, le Dr L. Vischer et le Rev. P. Rodger, secrétaires exécutifs.

Eglises-membres, y compris les orthodoxes : ce texte offre une ligne très nette de travail en commun ; il s'agira de l'approfondir, d'en lever les ambiguïtés pour parvenir, Dieu le veuille, à un consensus.

2. L'Eglise romaine, « pour autant qu'on en puisse juger dès à présent, a compris la nécessité d'être présente au dialogue » ; « nous saluons cette évolution comme l'un des signes les plus précieux donnés à cette génération ». Ici, hommage à Jean XXIII et au Concile Vatican II : « un événement qui atteint toutes les Eglises ». Mais l'orateur demande davantage, à savoir : que l'Eglise romaine s'engage dans le dialogue complet, sur pied d'égalité, reconnaisse clairement que les autres Eglises appartiennent à la réalité de l'Eglise universelle, modifie sa législation sur les mariages mixtes, consente enfin à entrer dans le COE.

3. L'entrée, depuis New Delhi, de quatre Eglises orthodoxes (russe, bulgare, roumaine, polonaise) dans le COE. C'est un signe des temps. Il en résultera, à coup sûr, des difficultés supplémentaires, car ces Eglises sont exigentes et abruptes dans leurs revendications dogmatiques, mais ce sera tout bénéfice pour les Eglises protestantes, qui ont besoin d'être instruites par l'orthodoxie sur la théologie du St-Esprit, les conciles anciens, la tradition. Toutefois pas d'illusion ni de contresens : il ne s'agit pas là d'un rapprochement du système romain par orthodoxie interposée ; le rapprochement de l'orthodoxie n'est pas *en soi* un regard sur la papauté en tant que telle.

4. Les négociations d'unions entre Eglises membres du COE, dans lesquelles le Département de Foi et Constitution accepte, quand il en est requis, le rôle de conseiller. Ainsi des conversations fructueuses ont-elles eu lieu en Europe entre Réformés et Luthériens, et mieux encore en Asie, on assiste à des négociations tendant à promouvoir l'union d'Eglises de type très différent. En contre-partie, ces unions ne présentent-elles pas un risque, celui de constituer de nouveaux blocs confessionnels particulièrement forts ? Mais le prof. Mehl y voit aussi et surtout une victoire partielle sur beaucoup de motifs secondaires de division et une notable réduction des problèmes fondamentaux qu'il s'agit de résoudre pour arriver à l'union complète.

C'est sur une note de franc optimisme qu'il conclut son discours. Cette toile de fond des Eglises colle, dit-il, à celle d'un monde qui, par ses techniques, va aussi vers son unification. Il y a un rapport mystérieux entre l'unité « planétaire » et l'unité « œcuménique », entre l'unité de la technique et l'unité ecclésiale : et n'est-ce pas, au total, une ascension — oui, Dieu le veuille ! — vers l'universalité christocentrique ? Il y avait tout Teilhard de Chardin dans cette interrogation finale.

Le prof. Albert C. Outler, de la Faculté méthodiste du Texas, disserta sur le passage de la discussion polémique au dialogue œcuméni-

que (« De l'affrontement au dialogue »). Ayant rappelé le mot célèbre de Kapler : « La doctrine sépare, le service unit », si copieusement illustré par les scènes de la « *rabies theologorum* », il constate que, depuis 50 ans, le climat a complètement changé. N'aurait-on pas traité de fou celui qui eût prédit, en 1910, l'histoire de l'œcuménisme entre Edimbourg et Vatican II ? C'est qu'en effet, les théologiens ont fini par adopter la méthode du dialogue préconisée par les humanistes de la Renaissance, — cette méthode qui, au XVIe siècle, n'avait profité qu'aux disciplines profanes. Et le prof. Outler d'esquisser les normes du dialogue œcuménique. Capacité d'écouter et d'entendre ce que l'autre veut exprimer avec les mots qu'il emploie. — Faculté d'être touché par ce que l'on entend, d'être « ouvert » à l'autre. — Etre capable d'exprimer sa propre opinion clairement et courtoisement sans s'imaginer qu'on sera nécessairement compris, *a fortiori* admis. — Ne pas s'enliser, chercher la clarification plutôt que la preuve, l'adhésion et non la conquête ; l'expérience œcuménique prouve que ce qui est impasse aujourd'hui ne le sera peut-être plus demain. — Compter sur la grâce et les « *charismata* » de l'Esprit.

Et encore : tout dialogue œcuménique se concentre seulement sur la vérité telle qu'elle est en Jésus-Christ ; il est une approche ensemble, avec foi, obéissance, repentance, de notre commun Seigneur. Bien distinguer entre le mystère ineffable et ses expressions discursives, toujours incomplètes et inadéquates. Et de citer le cardinal Bea, rapportant lui-même des paroles de Jean XXIII, ce qui, en la circonstance, était une nouveauté. Et de conclure avec saint Paul : « Professer la vérité dans l'amour », car sans l'amour on ne parviendra jamais à toute la vérité, et sans l'amour la vérité que l'on présentera blessera, humiliera et ne sera jamais partagée.

L'évêque Oliver TOMKINS achève cette préface en orchestrant ce qui vient d'être dit par des réflexions de même tonalité et en introduisant le programme. La 4e Conférence de Foi et Constitution se présente sous des auspices particulièrement favorables, surtout en ce qui concerne l'Eglise catholique-romaine. Que celle-ci sorte de son ombre pour participer, d'une certaine manière, au dialogue, est un événement, et ce qui commence là est *irréversible*. Au demeurant, la Conférence de Montréal revêt une importance nouvelle du fait qu'elle est convoquée, pour la première fois, par le COE (on se rappelle en effet que, depuis Lund, la Commission de Foi et Constitution est intégrée au COE comme son département de recherche doctrinale). Entrant dans les vues de Lund, elle devrait dépasser le stade de la théologie comparée et commencer vraiment de bâtir une ecclésiologie œcuménique. C'est dans ce but que des équipes de travail, depuis Lund, ont publié les brochures préparatoires : *Christ et l'Eglise ; la Tradition et les traditions ; le Culte ; l'Institutionalisme.*

On le voit : ces trois conférences de préface rendaient un son commun de joie chrétienne et de confiance, et la dernière sans réticence aucune.

LES CONFERENCES

Il est d'usage, avant le travail technique des sections, que d'éminentes personnalités soient requises pour traiter, en séances plénières, certains thèmes généraux en rapport plus ou moins direct avec le programme de la Conférence. Bien qu'elles n'engagent que leurs auteurs, il va sans dire que ces études constituent déjà une manière d'orientation, plus ou moins prévue par le Conseil œcuménique qui choisit les sujets et désigne les orateurs. Certaines (à Lund, Rhodes, New Delhi, Paris) ont fait choc, provoqué des commentaires, laissé des traces ; on les relit dans les exemplaires ronéotypés, on les retrouve avec intérêt dans l'édition des documents. L'une ou l'autre deviendra l'amorce d'un programme ultérieur. D'autres passent inaperçues et sont vite oubliées. En tout cas, répétons-le, elles ne sont pas une prémisse pour les discussions, ce qui est parfois dommage, et l'on peut en faire ce qu'on veut.

A Montréal, ces conférences, réparties sur trois soirées, portèrent sur trois thèmes : — *Catholicité ;* — *L'unité et la diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament ;* — *L'Eglise romaine et la Commission de Foi et Constitution.*

I. Catholicité.

La notion de « catholicité » est étudiée de façon très différente par le prof. Vitaly Borovoy et par le prof. Claude Welch.

L'archiprêtre Borovoy, professeur à l'Académie de Léningrad et observateur au Concile Vatican II, enthousiaste, voire passionné, recherche le sens du mot *catholique* à travers les Pères de l'Eglise — ce qui n'est pas particulièrement original, et il donne l'impression de démarquer un dictionnaire de théologie. Mais il a, dans sa synthèse, de belles choses :

L'Eglise est catholique en ce sens qu'elle est unie par l'amour pour former le corps du Christ, lié à son chef divin en un tout indissoluble ; ainsi elle appartient à tous, veut être disponible à tous, s'efforçant de répondre à toutes les questions qui intéressent l'existence humaine.

Elle est catholique encore en ce qu'elle oppose son universalité à toutes les catégories d'erreurs qui altèrent la vérité dans les hérésies, schismes ou fragmentations individuelles — toute rupture, toute déformation de la vérité étant un abandon de la catholicité.

La catholicité est bien rendue par le mot russe « *sobornost* » : « cette unité intérieure manifestée à travers la multiplicité et dans l'importance égale de tous les membres de l'Eglise ». Mais, à ce tournant, on le devine, l'orateur s'engage sur une voie spécifiquement orthodoxe et il s'oppose, en effet, à la conception d'une Eglise conciliaire avec un centre porteur d'autorité. En somme, sa conférence est un beau témoignage de foi orthodoxe, et j'ai l'impression qu'en dépit du niveau où il se situe, il trouve des résonances chez beaucoup de protestants qui l'écoutent.

Le second orateur, Claude WELCH, méthodiste, professeur à l'Université de Pennsylvanie, fait un effort très personnel pour adopter le terme de « catholique » d'un point de vue protestant. Ce n'est pas classique dans le protestantisme où l'on n'a cessé d'opposer « catholique » et « évangélique », mais il faut se souvenir que les Réformateurs ne répudiaient pas le mot, au contraire, puisqu'ils cherchaient à réformer le catholicisme du dedans. La conception du catholicisme que se fait le professeur Welch est évidemment sans référence à la doctrine romaine.

Cette « catholicité » pointe vers la plénitude de Dieu et du Christ (nous voyons d'abord le plérôme de Dieu, puis le « *ta panta* » : toutes choses « de Lui, en Lui, pour Lui » ; « le Christ et toutes choses en Lui »). Elle plonge ses racines dans le Dieu trinitaire ; elle est un don fait par Dieu à l'Eglise, une réalité très mystérieuse, et l'on n'a pas le droit d'en faire un instrument de polémique.

Elle nous fait recevoir la plénitude de la vérité en Christ, la richesse du témoignage que le Saint-Esprit rend en Christ.

Elle ordonne et intensifie la compréhension que l'Eglise a de sa mission, d'une mission qui doit aller à l'humanité entière, sans distinction de classes ni de races, — « ce qui doit nous remplir de confusion aux Etats-Unis... », remarque l'orateur en soulignant les oppositions raciales de son pays.

Elle conduit l'Eglise à fonder ses jugements sur le *maximum* plutôt que sur le *minimum*, entendons : le maximum de signes propres à faire connaître l'Eglise. La plénitude du Christ, en effet, ne s'exprime pas qu'avec la Parole, les sacrements, le ministère, mais par toutes sortes de signes, d'actions libres de l'Esprit chez certains individus et certains groupes. L'orateur veut ici étendre la catholicité à toutes les Eglises, si elles consentent à bannir l'esprit sectaire, à ne pas prétendre posséder seules la plénitude. Le mot *catholique*, dit-il enfin, ne devrait être suivi d'aucun adjectif particulier.

On le devine par ces notations : le prof. Welch n'a pas cherché à s'approcher du sens patristique et traditionnel du mot « catholique » tel que l'a tracé l'archiprêtre Borovoy en l'affectant d'un coefficient

orthodoxe, ou tel que le décrirait un théologien catholique-romain avec un accent un peu différent ; il s'est seulement engagé, à propos de ce mot, dans une ouverture maximale à ce qu'on est convenu d'appeler l'« *esprit œcuménique* », si nécessaire pour avancer vers l'Unité ; et de ce point de vue, sa conférence a été bienfaisante. Mais il est bien évident aussi qu'on assiste là à une recherche de « catholicité sans Rome » à laquelle souscriraient sans réserve la majorité des Eglises agrégées au Conseil œcuménique, à l'exclusion des Eglises orthodoxes et de certains éléments anglicans et protestants.

II. Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament.

Ce sujet extrêmement délicat a été confié à deux exégètes de tendances contrastantes : le prof. Ernst Käsemann, de l'Université de Tubingue (évangélique) et, pour la première fois, un catholique-romain, le P. Raymond Brown, p.s.s., du Séminaire de Baltimore.

Disons tout de suite que le prof. E. Käsemann, disciple (d'ailleurs très personnel) de Bultmann, étonna par ses conclusions relativistes et même négatives, et qu'il nous a profondément déçu.

« Toutes les déclarations du N. T. sur l'Eglise, dit-il dès son préambule, ont un enracinement historique particulier. Elles subissent par conséquent un changement continuel, se condensent en diverses images directrices et marquent des étapes et des retournements au sein de la chrétienté primitive. Le N. T. ne nous offre pas une *ecclesiologia perennis,* mais seulement des ' types ecclésiologiques fondamentaux ' ».

Et voici la marche de son exposé, où se reconnaissent les vues systématiques de beaucoup d'exégètes allemands qui se confient à la seule étoile de la critique.

Jésus n'a fondé aucune communauté de type organisé : il n'a jamais voulu l'Eglise telle que nous la concevons, embrassant les Juifs et les païens ; la souveraineté de Dieu qu'il proclame ne recouvre aucun modèle ecclésial des époques postérieures ; il y a rupture entre le tout commencement et les nombreuses transformations survenues dans la suite, lesquelles entraînent, chaque fois, une modification sur tous les points de la doctrine. C'est à tort qu'on a parlé de « développement organique » à partir d'une unité fondamentale dans l'ecclésiologie néotestamentaire. Bien au contraire, on aperçoit, dès l'origine, des tensions qui n'étaient pas moindres que celles de notre temps. Ce peut être une consolation de le constater et un gain pour notre travail œcuménique. L'histoire a poursuivi sa marche en enregistrant une suite de transformations et de ruptures. Et il en sera toujours ainsi. Il est vain de chercher une stratégie organisatrice : l'unité de l'Eglise a été et reste fon-

cièrement une unité eschatologique, qu'on ne peut posséder autrement qu'en se la laissant donner. *Tout est donc toujours à remettre en question,* ce que l'orateur exprime ainsi : « Il faut toujours quitter les vieux campements pour faire face au *Regnum Christi* ».

Conclusion désespérante ! Le Christ seul est notre Seigneur, poursuit Käsemann, et aucun écran ne doit s'interposer entre lui et nous. La tradition et le ministère de l'Eglise ne valent qu'autant qu'ils font entendre Sa Parole et restent les serviteurs de l'Evangile. Assurément, et nous pensons nous aussi que l'Eglise, grâce au secours du Saint-Esprit, peut véhiculer une telle tradition de service du Christ et de l'Evangile. Mais le prof. Käsemann en doute et il n'admet, en fait d'ecclésiologie authentique, qu'une simple référence à la christologie, et seulement sur ce point précis : « *suivre le Christ crucifié* ». *N'est-ce pas un défi, un* refus de toute ecclésiologie, et partant l'échec de tout le programme de Foi et Constitution ? Combien d'honnêtes théologiens furent meurtris par ces propos [5] !

Le P. Brown, P.S.S., donna une conférence d'une tout autre veine, comme on pouvait s'y attendre, un peu trop schématique à mon gré, mais l'exégète averti pouvait en saisir toutes les nuances, même peu esquissées, et en deviner les justifications.

D'abord, quelques observations préliminaires. Les évangiles sont les *témoins* de l'attitude de Jésus envers l'Eglise, l'ordre ecclésiastique, les sacrements, etc. Tout exégète sait qu'il y a une distinction à faire entre la position de Jésus et celle de l'Eglise primitive qui transmet ce *kérugma* dans les textes du N.T. Certes, bien des obscurités demeurent sur des textes importants (*Mt* 16,18 ; 18,18). On n'a tout de même pas de raison décisive pour dire que ce *kérugma* ne remonte pas à Jésus.

De même, le parallélisme avec Qumrân montre que l'Eglise de Jérusalem décrite par Luc dans les *Actes* est bien en place dans le milieu palestinien des années 30. De même, les épîtres pastorales (qu'elles soient de Paul, ou d'un disciple, ou même « pseudépigraphes ») ont bien l'intention de la continuer et non de produire une rupture. Et ces préambules sont valables non seulement pour des catholiques, des orthodoxes ou des anglicans, mais pour des exégètes protestants dans la ligne de M. Cullmann.

Là-dessus, le P. Brown étaye des conclusions fort nuancées :

Il y a *continuité dans la théologie et l'ecclésiologie du N.T.* Non que Jésus ait donné aux apôtres un plan détaillé de ce qu'ils avaient à

5. En séance plénière, l'archiprêtre V. Borovoy s'insurgea contre cette exégèse négative, dont ne profitent que trop les athées de son pays pour en faire argument contre le christianisme. Il exprima le désir qu'un savant chrétien, conscient de ses responsabilités, soit guidé autant par la lumière de la foi que par les méthodes scientifiques.

faire ; ils ont eu à résoudre par eux-mêmes d'immenses problèmes, mais ils ont été, dans leurs actes et leurs gestes, guidés par l'Esprit, et c'est l'Esprit qui a opéré la continuité, enracinant tout dans le Christ lui-même. (Ce point très important n'avait pas été touché du tout par Käsemann).

Assurément il n'y a *pas uniformité dans la théologie et l'ecclésiologie du N.T.* et l'on ne peut plus parler de développement linéaire comme on l'a fait autrefois. Il y a des *différences profondes* entre les auteurs sacrés, entre Jean et Paul par exemple. Mais l'Eglise du N.T. est assez large pour porter ces différences, même très profondes (entre judéo-christianisme et paulinisme), à l'exclusion seulement des excès, qu'elle condamne (ébionisme et marcionisme).

A l'intérieur de ces différences, il y a *unité de croyance fondamentale* et conscience d'appartenir à l'unique Eglise, car il y a assez d'éléments communs : la continuité avec Israël, l'apostolicité, le baptême, l'Eucharistie. Le prof. Brown est d'avis que l'histoire de la période post-apostolique continue de porter un témoignage à l'Eglise du N.T., car l'Esprit ne cesse pas de travailler dans le sens d'une *continuité sur l'essentiel,* mais il ajoute avec prudence que l'on ne dévoilera jamais complètement, par la seule critique, le mystère de l'Eglise, qui est objet de foi.

III. L'Eglise catholique romaine et la Commission de Foi et Constitution.

Ce troisième sujet était le plus attendu : non seulement il était d'une actualité brûlante, mais il serait traité en présence des observateurs et invités catholiques, et ce soir-là se trouverait parmi eux Mgr Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité.

Le conférencier, Dr H. H. Harms, naguère secrétaire de Foi et Constitution, est depuis quatre ans à la tête d'une importante paroisse luthérienne de Hambourg. Il est un spécialiste de première main, mais c'est un fait que son ministère actuel l'a tenu à l'écart des derniers développements de la vie œcuménique : il ne les a pas « vécus » à partir du centre d'observation de Genève et il n'a pas assisté au Concile. Cela dit pour excuser le caractère unilatéral et la raideur de ses jugements, en un sujet qui, en de telles circonstances, requérait tant de souplesse et de doigté. Il étonne et attriste non seulement les catholiques, mais de très hautes personnalités protestantes nous disent qu'elles sont choquées.

De quoi s'agit-il ? De faire le point des relations actuelles entre l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique, et le Dr Harms — c'est son droit — croit opportun, pour y aboutir, de tracer la courbe de ces relations depuis une quarantaine d'années.

Qu'un changement heureux se soit manifesté dans les relations entre Rome et Genève, c'est incontestable et l'on est agréablement surpris aujourd'hui de tant de contacts, d'amabilités, de fraternité. Mais le pasteur de Hambourg entend, autour de lui, poser la question : « Que signifie cela ? Où cela nous mène-t-il ? » Et le voilà qui redoute des illusions et des confusions dommageables à ses ouailles.

Il énumère donc les réactions de l'Eglise romaine en face du mouvement œcuménique, et toutes ces réactions sont bien connues :

1919 : le refus, bienveillant mais inflexible, de Benoît XV de participer à la préparation de la Conférence de Lausanne.

1928 : l'encyclique *Mortalium animos,* où Pie XI porte sur le mouvement oecuménique à ses débuts un jugement accablant, pour conclure : « Il n'est licite en aucune façon à des catholiques de donner à ces entreprises leur encouragement et leur appui ».

1938 : le refus déférent de l'évêque catholique de St-Andrews, de participer à la conférence d'Edimbourg, à laquelle le conviait l'archevêque Temple.

1948 : le Monitum du St-Office (5 juin) déclarant qu'aucun théologien catholique ne serait autorisé à assister à l'assemblée d'Amsterdam.

Puis, soudain, un revirement. Le 20 décembre 1949, l'instruction du St-Office *Ecclesia catholica* autorise des contacts sur pied d'égalité, bien sûr sous des conditions définies et dans un espoir de « succès » — entendons : de conversion à l'Eglise romaine. Et depuis lors, des observateurs catholiques paraissent à Lund, Rhodes, New Delhi, Paris, et voilà qu'à Montréal, dans quelques jours, toute la Conférence de Foi et Constitution sera conviée par le cardinal Léger à une soirée fraternelle...

Cette série d'attitudes est exactement enregistrée et nous n'avons rien à y objecter. Mais pourquoi, avant d'en donner une interprétation, l'orateur n'a-t-il pas esquissé l'autre volet du diptyque, à savoir la courbe parcourue dans le même temps par le mouvement œcuménique ? Ne serait-il pas équitable de souligner que le mouvement œcuménique a débuté dans un climat fort dangereux (le libéralisme de Stockholm) et fort peu amène (l'anti-catholicisme), avant de se modifier et de s'améliorer comme il l'a fait depuis Amsterdam ? Sinon on blâme, sans en avoir supputé les raisons, les actes d'intransigeance de l'Eglise romaine jusqu'au Monitum de juin 1948 inclusivement (lequel survint à la veille du changement de décor d'Amsterdam). Si au contraire on mentionne ce changement, on n'a plus à s'étonner que l'instruction *Ecclesia catholica* rende un son plus ouvert et soit le point de départ d'une attitude nouvelle de l'Eglise de Rome. L'on comprendra aussi que les pionniers catholiques, qui portaient en eux, depuis longtemps, une vision plus sereine de l'avenir, travaillaient tout de même dans l'obéissance et ne méritent vraiment pas le titre de « martyrs ».

Disons-le fraternellement au Dr Harms : il manquait à son exposé cette contre-partie, ces accents complémentaires qui l'eussent aidé à formuler un jugement plus nuancé, plus équitable et aussi plus confiant, sans avoir besoin de recourir toujours au « miracle du Seigneur ».

Certes il y a « miracle » dans les changements opérés sous le court pontificat de Jean XXIII ; nous sommes heureux que le Dr Harms l'ait dit et nous le proclamons avec lui, tant la mutation a été brusque. Mais s'il croit au miracle, pourquoi garde-t-il cette arrière-pensée de défiance ? Est-ce bien parce que toutes les raisons sont de son côté ? N'est-ce pas plutôt parce qu'il redoute d'approcher du « mystère » de l'Eglise dans le moment même où il exige de Rome un changement radical qui n'irait à rien de moins qu'à la suppression de son « institution » ?

Le Dr. Harms a-t-il pesé toute la nouveauté que représentent la fondation par Jean XXIII du Secrétariat pour l'unité, ainsi que les campagnes courageuses entreprises par le cardinal Bea ? Que n'a-t-il assisté à la première phase du Concile, où 2500 évêques se sont exprimés avec la même liberté que les délégués de Montréal et, à une très forte majorité, ont renvoyé à la refonte des schémas doctrinaux qui ne conduisaient pas au dialogue ? Ne se rend-il pas compte qu'un mouvement *irréversible* est maintenant amorcé pour mieux articuler la tête visible de l'Eglise romaine au corps épiscopal, à l'imitation du collège apostolique ? Or, qui a le premier suggéré cette réforme primordiale, sinon le pape Jean XXIII lui-même, en en posant les prémisses dans le discours inaugural du Concile ? Peut-on, dans ces conditions, continuer d'affirmer que nécessairement l'institution gêne l'Esprit et aller jusqu'à demander : « Que pense réellement l'Eglise de Rome du Saint-Esprit ? » Ne voit-on pas plutôt que l'Esprit est à l'œuvre, se servant de l'institution pour la purifier et la redresser structuralement afin de la rendre plus évangélique ?

Ces choses ne sont pas simples, car l'institution fait partie de la foi catholique, comme elle fait partie de la foi orthodoxe — seulement d'une manière à nos yeux plus complète. Or, dire que l'institution fait partie de la foi, c'est dire qu'elle appartient au *mystère* même en lequel le Seigneur a engagé son Eglise. Cela ne peut être écarté d'un trait de plume. Nous comprenons fort bien que l'institution au sens catholique gêne sérieusement les protestants dans leur conception de l'Eglise de l'Esprit et nous souffrons fraternellement avec eux de cette difficulté qui les atteint au centre d'eux-mêmes. Mais la présence des orthodoxes dans le Conseil œcuménique n'est pas non plus pour celui-ci une sinécure ainsi qu'on s'en rend compte en écoutant leurs revendications abruptes. Il est bien certain que le problème mystérieux de l'institution se pose à lui depuis Amsterdam et qu'il ne l'éludera jamais. Aussi bien la Commission de Foi et Constitution l'a-t-elle inscrit à son programme.

Pour donner satisfaction au Dr Harms, c'est à un dialogue complet et au sein du COE que l'Eglise romaine devrait consentir. Consentir à un dialogue complet ? Nous pensons sincèrement que bientôt cette revendication sera satisfaite. La première session du Concile a montré que l'Eglise catholique est capable d'un dialogue réel et sans arrière-

pensée avec les représentants des Eglises chrétiennes par le truchement du Secrétariat, et nul n'ignore que deux fois déjà ses théologiens ont eu des conversations officielles, à l'Institut de Bossey, avec ceux de Foi et Constitution — une fois pour discuter de la liberté chrétienne, une autre pour examiner les brochures destinées à la Conférence de Montréal. *Ce n'est qu'un commencement...* Reste le second point : l'Eglise romaine entrera-t-elle un jour dans le Conseil œcuménique ? Pourquoi ne pas laisser cette question ouverte, puisqu'aussi bien ce ne sont pas avant tout des raisons doctrinales qui font principalement obstacle ? Là-dessus, qu'on nous permette deux remarques. La première est que cette entrée risquerait fort de créer une sérieuse complication pour le Conseil œcuménique, au point qu'il se repentirait de son invitation. La seconde touche de près à la première. Se souvient-on qu'en 1956, une enquête fut menée en certains milieux protestants allemands et français pour connaître leurs réactions en cas d'une éventuelle candidature de l'Eglise romaine au COE ? Il est facile de critiquer son abstention, mais au fait, le cas échéant, l'accepterait-on ? A cette question, deux protestants bien connus dans le monde œcuménique répondirent *négativement,* et l'un d'eux était le professeur Mehl... Pourquoi donc ? Parce que la présence de Rome remettrait en question, lui semblait-il, l'axe de liberté et de disponibilité qui fait l'originalité et la force du COE [6]. Non, la question n'est pas si simple qu'on puisse aujourd'hui reprocher sans autre à l'Eglise romaine son abstention. Pourquoi ne pas reconnaître sincèrement que la solution d'attente est celle qu'a choisie le pape Jean XXIII en fondant le Secrétariat : elle est discrète, efficace, et la seule viable.

Peut-être avons-nous discuté abusivement la conférence du Dr Harms, et nous serions désolé que le lecteur fût enclin à exagérer la portée de l'incident. Une chose toutefois est certaine, c'est que le Dr Harms est le porte-parole des milieux pastoraux du protestantisme. Ce que l'on considère du dehors comme le « système » catholique-romain fait toujours figure d'épouvantail. Mais qu'il est donc diffi-

6. Voici ce jugement du prof. Mehl : « ... c'est tout ce précieux acquis qui, nous semble-t-il, serait remis en question par une participation effective de l'Eglise catholique romaine en tant que telle — à supposer que celle-ci, revenant sur des déclarations maintes fois réitérées, y consente... »

« C'est pourquoi nous pensons qu'à l'heure présente, à supposer, ce qui est fort improbable, que Rome y consente, la présence de Rome au sein du COE remettrait en question la nature du Conseil et stériliserait toutes les études entreprises. Disons-le crûment, le mouvement oecuménique deviendrait franchement ennuyeux, car nous reviendrions à un stade passé, celui de la simple confrontation de doctrines opposées... »

« ... il nous paraîtrait regrettable, et sans profit pour personne, de laisser remettre en question par l'Eglise romaine — à supposer que cette idée ne soit pas chimérique — la pensée que le COE se fait de sa tâche et de sa méthode... » (cfr *Istina,* 1956, pp. 451-456).

N'est-ce pas parce que quelque chose d'important lui paraît changé du côté de l'Eglise romaine que le Prof. Mehl, aujourd'hui, souhaite ce dialogue complet qu'il eût refusé en 1956?

cile, pour ne pas dire impossible, de le saisir hors de son juridisme, dans son essence doctrinale et spirituelle complète (encore à mettre en relief par Vatican II), au niveau d'un mystère de la foi ! Dans la conjoncture insolite du Concile, et quoi qu'il se passe à Rome, on doute de l'efficacité de l'événement, ou bien on en a peur. De ce point de vue, la conférence du Dr Harms devrait être un thème de réflexion pour tous les Pères du Concile. Ainsi cet incident ne doit-il pas nous étonner outre mesure. Il est seulement regrettable que dans un ciel de lumière il ait fait passer ce nuage assombrissant [7].

LE TRAVAIL DES SECTIONS THEOLOGIQUES

Sur la toile de fond des conférences mais sans lien statutaire avec elles puisque, répétons-le, elles n'engagent que leurs auteurs, se broche le travail des sections théologiques, qui est l'œuvre spécifique de la Commission Foi et Constitution.

Le programme

Le programme général a été fixé dans ses grandes lignes par la

7. Pour atténuer cette fâcheuse impression, le Dr Visser 't Hooft fit ronéotyper et distribuer dès le lendemain un article de K. Barth paru peu de jours auparavant dans l'*Ecumenical Review* (July 1963) : *Thoughts on the Second Vatican Council.* Le grand théologien y déclare sans ambages son admiration pour le travail accompli par la première session de Vatican II. Et plutôt que de s'inquiéter si Rome va enfin consentir au dialogue, il pose une question préalable, à son gré plus urgente : Les Eglises réformées sont-elles pour le moment en état de répondre à l'Eglise romaine? Il écrit: « La situation présente pourrait être caractérisée par le fait qu'en matière de changement, c'est nous, les chrétiens non-romains qui sommes mis en question, d'une certaine manière. Certes, on ne nous demande pas si nous pourrions, voudrions ou souhaiterions devenir « catholiques » mais on nous demande si, à l'égard du mouvement spirituel qui se développe actuellement, quelque chose est en train de se passer — ou de ne pas se passer! — chez nous, dans les vaisseaux de nos églises ». Faisant allusion aux « intégristes » protestants, car il y en a partout, et très puissants, il poursuit: « Que se passerait-il si Rome, sans cesser d'être Rome, parvenait tout simplement un beau jour à nous dépasser et à nous rejeter dans l'ombre en matière de renouveau de l'Eglise par la Parole et par l'Esprit de l'Evangile? [...] Il est bien possible que nous ayons plus à apprendre de l'Eglise de Rome que Rome n'ait à apprendre de nous, comme nous avons tendance à le penser un peu facilement... » Et de donner en exemple l'encyclique pascale de Jean XXIII (*Pacem in terris*), d'un si ample retentissement: « Je crains qu'à l'égard du monde extérieur, précisément à l'époque décisive dans laquelle nous vivons, nous ne soyons considérablement distancés par une Eglise papale qui est en train de récupérer son dynamisme. [...] La menace d'une modification des positions et des rôles commence à apparaître aujourd'hui à l'horizon, une modification à la lumière de laquelle nos critiques, si justifiées soient-elles, de la mariologie et du magistère infaillible perdront fatalement tout leur intérêt. »

J'ai cité ces lignes afin que nous en admirions la loyauté et l'humilité. De même le Dr Visser 't Hooft, interrogé en une conférence de presse sur les dangers que court le COE, répondait: « Le plus grand danger, *c'est son succès!* » Oui, gardons-nous de cet immense péril: le triomphalisme oecuménique!

conférence de Lund (1952), lentement élaboré depuis lors par quatre commissions et finalement présenté en quatre brochures que les délégués ont reçues d'avance pour une étude préalable. En voici les titres : *Le Christ et l'Eglise ; Tradition et traditions ; le Culte ; l'Institutionalisme* [8]. Chacune représente le labeur de deux et même trois équipes : européenne, nord-africaine et (pour la 3e) est-asiatique.

A ces textes de base se joignent quelques études particulières ronéotypées ; elles sont de provenances diverses, y compris catholique-romaine : en mars dernier, en effet, à l'Institut de Bossey, 17 théologiens catholiques ont été admis à discuter les brochures à côté de 17 théologiens de Foi et Constitution, et leurs rapports et observations ont été joints à titre de renseignements.

Enfin le remarquable texte sur l'Unité [9] souscrit à New Delhi (cfr *supra*, p. 820) fait partie, au premier chef, des documents de base.

Ce vaste programme est réparti, à Montréal, en 5 sections correspondant sensiblement aux documents susdits, et voici la tâche assignée à chacune d'elles :

Section I : Christ et l'Eglise.

Section II : Tradition et traditions.

Section III : L'œuvre rédemptrice du Christ et le ministère de son Eglise.

Section IV : Le culte et l'unité de l'Eglise du Christ.

Section V : « Tous en un même lieu » : notre cheminement commun.

On le voit : cette matière recouvre tout un traité d'ecclésiologie, dont les parties correspondent aux points de difficultés majeurs. Foi et Constitution ne craint pas d'aborder de front les problèmes sur lesquels se sont produites les ruptures et elle le fera — à Montréal pour la première fois — avec le concours d'une forte proportion d'orthodoxes.

L'APPORT ORTHODOXE

La proportion des orthodoxes, on le sait, s'est beaucoup accrue depuis l'assemblée de New Delhi : les Eglises russe, roumaine, bulgare et polonaise sont venues renforcer la minorité russe de la dispersion et la minorité grecque. C'est un élément tout neuf, moins évolué en œcuménisme, plus près des formes primitives, plus raide dans son expression. Ces délégués d'au-delà du rideau de fer jetteront dans la discussion une note vive, passionnée, jusqu'à la limite parfois d'une menace de rupture ; mais nul ne s'en plaindra ; beaucoup de protestants conviendront que ce stimulant est bénéfique.

Citons les noms de quelques leaders. *Du côté russe :* aux théologiens chevronnés, connus de longue date : G. Florovsky, J. Meyendorff, A. Schmemann (tous trois professeurs au Séminaire St-Vladimir de New-York) se joignent des nouveaux : l'archiprêtre Borovoy (Eglise de Moscou) qui se révèle comme un orateur courageux et véhément, l'archevêque Basile (de Bruxelles) toujours sur la sellette et que l'on appelle « notre Athanase » dans sa sous-section, l'imposant métropolite Justin, de Roumanie... *Du côté grec :* les archevêques Chrysostomos

8. *Conseil oecuménique des Eglises. Commission de Foi et Constitution.* Genève 1963. Documents nos 38, 40, 39, 37. Ces textes ont paru aussi dans *Verbum Caro.*

9. Cfr *Nouvelle Delhi 1961. Conseil oecuménique des Eglises,* Delachaux et Niestlé, 1962, pp. 113-114. Et notre commentaire : *L'Assemblée oecuménique de New Delhi,* dans *Rythmes du Monde,* 1962/1, pp. 21-22.

et Iakovos, tous deux conseillers du patriarche de Constantinople, l'archevêque Athénagoras (Montréal), les professeurs Alivisatos (Athènes), Nissiotis (Bossey), etc.

Méthode

Chacune des 5 sections (équilibrée quant au pourcentage de ses membres) se divise en 3 sous-sections (pareillement équilibrées) possédant un président et se choisissant une comité de responsables pour la rédaction du rapport. Ainsi il y a 15 séances simultanées, qui se répètent trois fois le jour, cela pendant une dizaine de jours, jusqu'aux séances plénières où, devant l'assemblée au complet, seront présentés et discutés une dernière fois les rapports avant la rédaction finale.

Chaque sous-section travaille de façon autonome, selon les directives de son président. Celui-ci demande préalablement que l'on s'accorde sur un texte de base : ce peut être la brochure préparatoire, déjà soumise aux délégués, ou un sommaire particulier. Mais il ne s'agit pas là d'un *text-book :* chacun est libre de s'exprimer comme il l'entend lorsqu'ayant demandé la parole, congé lui en est donné à son tour. Comme au Concile, il y a des redites lassantes, on perd beaucoup de temps ; mais peu à peu, de cette nébuleuse primitive, la sagacité du président dégage des lignes de plus en plus nettes.

Jamais on ne masquera les difficultés, bien au contraire : les tensions sailliront à vif ; mais, selon la méthode préconisée à Lund de centrer l'ecclésiologie sur la christologie, on s'efforce de toujours revenir au centre — le Christ — pour construire ensemble, chacun tenant compte, bien entendu, de sa propre tradition.

Nous renonçons à résumer la marche de ces travaux, passablement ardus. Nous n'avons pu, en effet, suivre qu'une seule filière, celle de la seconde section sur *la Tradition et les traditions,* et encore dans la seule première sous-section. On était prié de ne pas papillonner d'un groupe dans l'autre, ainsi n'avons-nous pu nous rendre suffisamment compte du travail qui s'accomplissait dans les séances parallèles, sinon par le texte bref des rapports définitifs.

On voudra donc nous pardonner de ne mettre en relief ici que le travail de la seconde section, mais il est, de l'avis unanime, le plus étonnant et le plus neuf; nous serons plus bref sur les autres.

Le travail de la Section II : la Tradition et les traditions.

Rendons hommage d'abord à quelques personnalités dont le mérite est incontestable, et d'abord au président, le prof. Einar Molland (luthérien) de l'Université d'Oslo. On connaît sa valeur de patrologue et d'historien; il fit preuve d'un esprit modéré et nuancé servi par des dons exceptionnels de polyglotte; peut-être son extrême délicatesse et longanimité nuisit-elle à son autorité et il semble que plus de décision de sa part à certains tournants eût évité des pertes de temps. La première sous-section dont nous parlerons surtout possédait des professeurs et théologiens émérites : J.-L. Leuba (Neuchâtel), A. Benoît (Strasbourg), R. Mehl (Strasbourg), E. Dinkler (Bonn) ; les archevêques Chrysostomos, Basile et Athénagoras.

Le titre complet du programme est : *l'Ecriture, la Tradition et les traditions*. Le président propose de le subdiviser en trois parties dont chacune sera soumise à une sous-section : 1) *le rapport entre Ecriture et Tradition ;* 2) *l'unité de la Tradition et la diversité des traditions ;* 3) *le passage de la Tradition chrétienne dans les diverses cultures*.

1. *Le rapport entre Ecriture et Tradition.*

La première séance se passe à définir le terme de *Tradition,* qui fait question ici. Il a plusieurs sens. Avec un *T majuscule :* c'est « l'Evangile lui-même transmis de génération en génération dans et par l'Eglise, Jésus-Christ étant présent dans la vie de l'Eglise ». Avec un *t minuscule :* « le processus de tradition ». Au pluriel, traditions a deux sens : « diversité des formes d'expression » et « traditions confessionnelles ». On emploiera aussi ce pluriel dans le sens de « traditions culturelles », quand il sera question de la pénétration de la Tradition chrétienne dans les différentes cultures.

Pour bien juger de la nouveauté du travail qui va s'accomplir en la première sous-section, il faut partir du niveau de la théologie classique depuis la Réforme.

Dans le protestantisme depuis Luther, le seul point de référence est l'Ecriture, et le principe *Sola Scriptura* — palladium indiscuté — exclut les traditions humaines.

En face, le concile de Trente professa que l'Evangile du Christ est contenu *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* (en gros, selon l'enseignement commun : dans l'Ecriture et la Tradition, celle-ci considérée comme *supplémentant* celle-là). Or cette formule de Trente est en réalité susceptible de deux sens bien différents, qui firent problème à la première session de Vatican II. Y a-t-il, pour le catholique, *deux sources* plus ou moins indépendantes, ou bien *deux fonctions* de la *même* source, Jésus-Christ, articulées l'une à l'autre, la seconde — la Tradition vivante — faisant valoir la première selon sa pleine expression — étant admis dans la vraie tradition (trop oubliée) des Pères et de saint Thomas lui-même, que l'Ecriture possède toutes les vérités nécessaires au salut ?

Le schéma proposait « deux sources » *(duo fontes)* et dès lors bloquait le dialogue avec les protestants ; mais la majorité des évêques, informés de l'autre position par les travaux récents des historiens de Trente, refusèrent cette interprétation durcie, témoin des polémiques du passé, et exigèrent le retrait du schéma. Plusieurs proposèrent alors cette formule : *Scriptura in ore Ecclesiae,* reflétant, nous semble-t-il, le véritable sens.

Les spécialistes de cette question, à Montréal, étaient évidemment

au courant de ces choses. Or la nouveauté — on serait tenté de dire le coup de théâtre — survenu en notre sous-section, le lundi 15 juillet, c'est que le prof. LEUBA proposa et fit agréer d'emblée comme axe de travail la formule : *Sola Traditio*, nuancée dès le lendemain par l'ablatif : *Sola Traditione ;* il voulait dire par là que toute la vérité du Christ nous vient *par la seule voie de la Tradition.*

Naturellement la formule mot fit choc, non tant à l'intérieur de notre sous-section, qui l'adopta presque sans sourciller, qu'à l'extérieur, et d'autant plus qu'elle sortait de la bouche d'un protestant qui fait autorité. Le croirait-on : elle fut inscrite *en latin* dans le rapport pénultième présenté en séance plénière à la fin de la Conférence. Alors elle fut combattue vigoureusement par le prof. Käsemann. Mais je ne citerai que la critique prudente et pertinente de fr. Max Thurian, le théologien de Taizé, qui l'emporta. « N'y a-t-il pas ambiguïté, remarqua-t-il, entre la Tradition comme contenu et la tradition comme processus de transmission ? Mais de plus, pourquoi adopter un terme-choc ? Ne risque-t-on pas de choquer les protestants qui ne font pas partie du COE et n'auront pas suivi le cours de nos débats, surtout les fondamentalistes attachés au littéralisme biblique ? Et n'allons-nous pas nous croiser avec les évêques catholiques, qui ont souvent parlé au Concile de *sola Scriptura in ore Ecclesiae ?* » La formule latine *Sola Traditione* fut alors retirée, mais, comme on va le voir, son contenu demeure sous-jacent au rapport, dont voici maintenant l'analyse.

La Tradition précède les Ecritures. La Tradition de la révélation de Dieu a commencé avec le témoignage des prophètes et celui des apôtres, ce dernier centré sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ ; et cette Tradition, orale et écrite, a conduit à la formation des Ecritures puis à leur canonisation.

L'Eglise primitive n'a pas pu se poser le problème qui nous occupe, pas plus que l'Eglise orthodoxe, qui ne subit aucune crise à cet égard. C'est un problème occidental issu de la Réformation. Après la rupture de Luther, deux positions durcies se sont affrontées. Celle du catholicisme : la Tradition s'exprime oralement ; celle du protestantisme : la Tradition s'exprime entièrement par l'Ecriture, seule autorité infaillible et suffisante. Il en est résulté une multitude de traditions confessionnelles. Si l'on veut sortir de l'impasse et parvenir à un dialogue fructueux, il faut aujourd'hui reconsidérer ces positions et d'autant plus que l'Eglise romaine est en train de revoir la sienne.

Que sera cette reconsidération ? Remarquons d'abord que le rapport officiel inverse intentionnellement les termes pour mieux mettre en valeur le mot Tradition :

« Dans notre situation présente, nous désirons reconsidérer le problème de **l'Ecriture et de la Tradition, ou plutôt celui de la Tradition et de l'Ecriture** ».

Voici les lignes essentielles :

« Notre point de départ est que nous vivons tous au sein d'une tradition qui remonte à notre Seigneur, qui a ses racines dans l'A. T. et que nous sommes tous tributaires de cette tradition, dans la mesure où nous avons reçu la vérité révélée — l'Evangile — qui nous a été transmis de génération en génération. C'est ainsi que nous pouvons dire que nous existons comme chrétiens par la Tradition de l'Evangile (la *paradosis* du *kerugma*), qui est attestée dans l'Ecriture et transmise dans l'Eglise et par elle, par la puissance du Saint-Esprit. Prise dans ce sens la Tradition est actualisée dans la prédication de la Parole, dans l'administration des Sacrements, dans le culte, dans l'enseignement chrétien, dans la théologie, dans la mission, dans le témoignage rendu au Christ par la vie des membres de l'Eglise ».

Notons le membre de phrase : « Nous existons comme chrétiens par la Tradition de l'Evangile (la *paradosis* du *kerugma*)... » Les deux mots grecs remplacent le *sola Traditione* jugé un peu provoquant, mais disent la même chose. Quant au reste du paragraphe, développant l'ampleur du *kérugma,* il est d'une belle tenue « catholique ».

Et encore :

« Ce qui nous est transmis par la tradition est la foi chrétienne, non seulement comme un ensemble de doctrines, mais comme une réalité vivante, transmise par l'opération du Saint-Esprit ».

Cette Tradition s'est incorporée, au cours de l'histoire, en *des* traditions diverses — diverses formes d'expression, confessions séparées — distinctes de la Tradition mais liées avec elle. Et c'est ici que se pose le problème crucial : comment concevoir ce lien de chaque tradition avec la Tradition ? Plus précisément : comment discriminer le divin et l'humain dans une tradition confessionnelle (bien des problèmes de détail sont impliqués ici et indiqués dans le texte, que je n'énumérerai pas) ? Il faut un *critère d'interprétation.* Au cours de l'histoire ancienne de l'Eglise, on en aperçoit plusieurs : les Pères apostoliques mettent en garde contre les fausses doctrines ; les Pères post-apostoliques en appellent à la Tradition reçue des Apôtres, recueillent les Ecritures et les canonisent.

« Mais la crise gnostique du second siècle montre que la seule existence d'écrits apostoliques ne résout pas le problème. La question d'interprétation surgit aussitôt qu'on recourut aux documents écrits ».

Et ce constat de la plus grande valeur :

« La Tradition dans sa forme écrite, comme Ecriture sainte..., *doit être interprétée par l'Eglise dans chaque situation nouvelle.* »

Ces interprétations se manifestent dans la « cristallisation de la Tradition » : confessions de foi, formes liturgiques et cultuelles, prédication, théologies — tout cela dans le but de rendre l'Evangile com-

préhensible, de l'adapter aux circonstances afin qu'il demeure un ferment du monde.

Finalement il faut en arriver à un critère d'interprétation de l'Ecriture elle-même (*critère herméneutique*). Où le chercher ? Après la route importante où les Eglises ont cheminé ensemble, il va falloir étaler ici l'éventail des positions divergentes, car on ne peut présentement aller plus loin :

— Les protestants cherchent ce principe *dans l'Ecriture même,* mais de diverses façons. Certains disent: tout passage particulier est lu à la lumière de la totalité de l'Ecriture. D'autres se portent à ce qu'ils considèrent comme le centre de l'Ecriture, et l'accent est mis tour à tour sur l'incarnation, l'expiation, la rédemption, la justification par la foi, l'eschatologie, l'enseignement moral du Christ... D'autres interrogent la conscience individuelle éclairée par le Saint-Esprit.

— Les orthodoxes cherchent la clef herméneutique « dans la pensée de l'Eglise telle qu'elle s'exprime chez les Pères de l'Eglise et dans les Conciles oecuméniques ».

— « *Pour l'Eglise romaine, la clef se trouve dans le dépôt de la foi dont le* magistère de l'Eglise est le gardien. »

Mais on souligne que partout où le principe est cherché hors de l'Ecriture,

« l'autorité n'est jamais considérée comme étrangère à ce que contient centralement l'Ecriture. Au contraire, le principe d'interprétation est considéré *comme offrant seulement une clef pour comprendre ce qui est dit dans l'Ecriture* ».

Comme catholiques, nous devons être particulièrement reconnaissants de ces dernières lignes qui ni ne majorent ni ne raidissent la position prêtée à l'Eglise romaine, mais la conçoivent de la manière nuancée qui était celle des Pères de l'Eglise et que retrouvent aujourd'hui les meilleurs interprètes du Concile de Trente.

Cette première partie du rapport se termine par des conseils pour dominer cette divergence majeure et avancer ensemble. On étudiera la Bible *en commun* (et le souhait est émis que des théologiens catholiques y participent), en utilisant l'exégèse moderne, « qui a déjà fait beaucoup pour amener les Eglises plus près les unes des autres en les conduisant au centre de la Bible, et par conséquent vers la Tradition ». De même on étudiera *en commun* les Pères, à la lumière de notre tâche œcuménique. La situation actuelle « exige que nous examinions la Tradition en critiquant sincèrement nos propres traditions ».

2. *La diversité des traditions.*

Le reste du rapport, composé par les deux autres sous-sections, n'a pas, à beaucoup près, l'originalité de cette première partie et je le situerai en quelques lignes. Ceux qui eurent à étudier le problème touffu de la « diversité des traditions » semblent avoir capitulé, et

ils ont été amenés à cette conclusion qu'il conviendrait de confier cette enquête difficile à des équipes d'historiens utilisant une méthode rigoureuse. (La Commission a été informée de ce désir.) C'est un fait d'expérience que les études historiques entreprises avec des yeux neufs et dans un esprit œcuménique réservent souvent d'heureuses surprises : il y a une manière œcuménique de relire l'histoire. On insiste aussi sur la nécessité d'étudier les Conciles anciens et de réviser l'enseignement catéchétique à la lumière du mouvement œcuménique. Enfin on émet le vœu qu'un regard plus attentif soit porté sur les problèmes culturels et intellectuels du monde présent : la tradition en effet n'est pas le traditionalisme ; si elle se réfère au passé, elle est pour le présent et l'avenir, elle nous met en contact avec le Seigneur de l'Histoire, « le Dieu non des morts mais des vivants ».

3. *La Tradition chrétienne et les diverses cultures.*

Il s'agit là du problème de l'*indigénisation,* qui est le souci primordial du missionnaire, à savoir : comment la Tradition va-t-elle pénétrer les nouvelles cultures ?

Ce problème doit être d'abord éclairé par la Bible, qui nous montre l'Evangile passant de la culture palestinienne, où il s'était d'abord incarné, aux cultures de la gentilité. Il exige une profonde connaissance des cultures auxquelles va s'adresser la Tradition et des langues qui vont la véhiculer. De ce point de vue, n'y a-t-il pas un renouvellement du miracle des langues (*Actes 2*) ? Cela dit, voici quelques notations sur la marche à suivre.

La référence à la Bible doit toujours dominer :

« Ce qui est fondamental dans les recensions et les interprétations de l'A. et du N. T. demeure fondamental pour l'Eglise dans n'importe quelle situation... »

« Dans le processus d'indigénisation (au sens large du terme), rien ne doit être adopté qui puisse différer de la bonne nouvelle qui rend compte de ce que Dieu a fait, est en train de faire et fera pour la rédemption du monde par notre Seigneur Jésus-Christ, ainsi que l'expriment les formules christocentriques et trinitaires de la foi de l'Eglise ».

La présentation du message, sans être jamais édulcorée, surtout en ce qui concerne le « scandale de la croix » qui lui est essentiel, ne sera *jamais pesante,* mais *libératrice :*

« Dans chaque situation particulière, l'Evangile ne devrait jamais être proclamé de manière à constituer une loi pesante, mais il doit l'être comme « une puissance de joie, de libération et de réconciliation ». L'Eglise doit prendre soin d'éviter tout scandale inutile dans la proclamation de son message, mais le scandale de la croix, « folie pour le monde » ne doit jamais être voilé. Ainsi, il faut toujours essayer de transmettre la Tradition dans sa plénitude et de demeurer au sein de la communauté du peuple de Dieu. Il faut éviter la tentation d'exagérer les éléments typiques d'une culture particulière. C'est dans la plénitude de la vérité

de Dieu que l'Eglise sera rendue capable de remplir sa mission et de rendre un témoignage authentique ».

La tâche missionnaire de l'Eglise ne consiste pas à « essaimer », mais « en un sens à créer l'*Una sancta ecclesia* » :

« Il faut, pour cela, reconnaître la pleine liberté des églises nouvelles fondées, de sorte que l'église-mère et l'église-fille puissent recevoir ensemble le don unique de la grâce de Dieu. Cela exige une fidélité à la *koinonia* totale de l'Eglise du Christ, même lorsqu'on se débat dans des problèmes particuliers ».

L'Eglise se souciera des progrès de la technique et des transformations qui, de ce fait, se produisent dans l'univers, mettant en question nos conceptions traditionnelles de l'homme et de la nature et modifiant les structures sociales dans toutes les régions du monde. En conséquence, sa transmission de la Tradition se fera pour ainsi dire *à deux niveaux, celui du peuple* et *celui de la pensée contemporaine* :

« La Tradition doit être transmise simultanément de diverses manières : d'une part, dans le langage populaire quotidien ; d'autre part, dans les expressions de la pensée contemporaine la plus complexe et la plus critique. Le sérieux de cette situation révolutionnaire ne saurait être exagéré. Nous avons vu les dangers qu'elle comporte, nous devons aussi prendre conscience des énormes possibilités qu'elle offre pour le bien ».

Il n'échappe à personne qu'il y a, entre de tels paragraphes et le discours de Jean XXIII à l'inauguration du concile, ou l'encyclique *Pacem in terris*, de profondes et rassurantes similitudes. Tant il est vrai qu'une fidélité à la foi évangélique rapproche et, en matière d'évangélisation, met l'accent sur les mêmes valeurs. Nous ne saurions qu'en rendre grâce au Seigneur.

Les autres rapports

Des quatre autres rapports, dont nous n'avons pu suivre la genèse, nous nous bornerons à mentionner quelques idées saillantes.

Section I : Christ et l'Eglise.

On a un peu l'impression d'un échec sur le point essentiel : quelle est la nature de l'Eglise ? Le rapport avoue que des tensions douloureuses se sont longuement manifestées ; en conséquence, il n'enregistre que les questions « qui purent être explorées en commun », et celles-ci ne sont pas les plus centrales. Faute de mieux, on recommande à l'attention des Eglises la brochure préparatoire, malgré ses insuffisances.

1. Relevons un examen de conscience sur *la manière dont l'Eglise doit imiter le Christ*, plutôt dans ses abaissements que dans sa gloire : Ne doit-elle pas suivre le Christ humilié et crucifié ? — Peut-elle accepter d'être honorée et puissante ? — se montrer comme « une congrégation de scribes et de pharisiens » ? — « s'installer confortablement dans ses murs » ? — prendre son parti des séparations ? —

se désintéresser de l'humanité sans Dieu? — nourrir une spiritualité coupée des problèmes du monde?

2. *Evénement et institution.* Fondée sur l'« événement » de la descente du Christ dans l'Histoire, l'Eglise actualise constamment cet événement et le Christ, par l'œuvre de l'Esprit en elle, continue son œuvre ici-bas. Malgré leur caractère abstrait et impersonnel, les mots « événement » et « institution » expriment clairement la manière dont le Seigneur est et redevient toujours présent à son Eglise; et l'on ne peut faire jouer l'un contre l'autre le charisme et l'institution, car à celle-ci Dieu s'est lié par ses promesses, et Il est fidèle. De même, les quatre notes (unité, sainteté, catholicité, apostolicité) sont des « devoirs » que l'Eglise ne peut éluder: elle doit toujours s'efforcer de les manifester.

3. L'Eglise, Corps du Christ, est présente à la communauté *locale* (la paroisse); une communauté locale (beaucoup plus qu'une confession chrétienne) est ainsi une manifestation de l'Eglise catholique. — Il faut tendre à la « fusion des structures » et plus profondément à la *koinonia* du vrai culte eucharistique. Mais cela dit, on est bloqué, car les Orthodoxes sont intervenus pour dénier aux Eglises-membres le caractère d'Eglises véritables et leur refuser l'authentique eucharistie. Faute de mieux, l'on espère que la vie oecuménique, qui a déjà tant fait pour modifier les pensées, continuera son œuvre et que la pression du monde à évangéliser forcera l'Eglise à sortir de cette impasse.

4. *L'Eglise et le COE.* L'un des buts de la Conférence de Montréal était d'évaluer, pour le présent, le sens ecclésiologique du COE (on espérait, sur ce point, dépasser le document de Toronto, de 1950). Il est malaisé, avoue-t-on, de donner une réponse nette et suffisante à cette question extrêmement délicate, trop de facteurs nouveaux étant venus, depuis New Delhi, l'amplifier et la compliquer. Les réponses (dont l'écho a été perçu en séance plénière) ont été des plus divergentes. Quelques protestants (p. ex. R. Mehl) ont avancé timidement que le COE commençait de manifester en lui « des qualités qui n'appartiennent qu'à l'Eglise de Jésus-Christ » (quoiqu'il se défendra toujours de devenir une « super-Eglise »). Réponse encourageante pour l'avenir du Conseil et qui dut combler de joie le Dr Visser 't Hooft. Je pense que bien des catholiques y souscriraient. Mais là encore, les orthodoxes bousculèrent cette prétention en affirmant que le Conseil ne pouvait posséder, *de lui-même,* aucun élément ecclésial. On s'en tint donc à ce texte, qu'il vaut la peine de citer car il marque une étape, mais qui est beaucoup plus faible que la première rédaction:

« Le Conseil proclame avec gratitude qu'il a reçu quelque chose de nouveau dans cette fraternité permanente, savoir, un enrichissement de notre existence chrétienne et une nouvelle vision de notre tâche chrétienne commune dans le monde. Les effets de cette nouvelle expérience se remarquent de différentes façons: fidélité commune au Seigneur; vie de prière, de louange et de proclamation en commun, partage des fardeaux, des difficultés et des souffrances; accord doctrinal croissant et sans compromis (p. ex. au sujet du baptême); étude plus intense de la Bible; une croissante reconnaissance mutuelle de la qualité de membre de la part de certaines Eglises. Nous ne sommes pas d'accord dans la description précise de cette expérience, mais nous sommes d'accord pour dire que c'est une nouvelle dimension du Conseil. Nous exprimons donc le désir ardent de voir croître cette expérience commune et de la voir grandir constamment par le secours et la conduite de Dieu qui nous mènera à l'unité finale ».

Section III: L'œuvre rédemptrice du Christ et le ministère de son Eglise.

Le problème envisagé est celui, très controversé, de la fonction ministérielle des « consacrés » ou « ordonnés ». C'était la première fois, depuis Edimbourg 1937,

qu'on l'inscrivait au programme, n'ayant pas dépassé jusque-là l'étude du « sacerdoce royal » des baptisés ou ministère du corps ecclésial tout entier.

On devine que les Orthodoxes présentèrent sans désarmer leurs revendications. Sans doute (et c'est déjà beaucoup!) on reconnaît qu'au-delà du sacerdoce royal, un *ministère particulier* est nécessaire pour bâtir l'Eglise et l'équiper pour sa mission. Il faut des ministres qui succèdent aux apôtres, et leur ministère est excellemment décrit: il est enraciné dans le ministère du Christ comme instrument de son message et de son œuvre ; il reflète sa triple fonction de prophète, de grand-prêtre et de roi; et le bénéficiaire doit toujours compter sur l'Esprit pour accomplir son mandat. On admet aussi que ce ministère répond à une vocation spéciale: l'Esprit choisit le candidat et lui confère ses dons, mais c'est l'Eglise qui le reconnaît et le confirme par une ordination — celle-ci transmettant l'autorité de génération en génération...

Mais c'est à ce point précis qu'éclate la divergence: les orthodoxes exigent la succession ininterrompue depuis les apôtres comme garantie de validité; les autres pensent, avec le N. T., que la « mise à part » de certains hommes suffit.

Le reste du rapport (« le ministre » ; « l'Eglise et le monde » ; « le ministère particulier pour notre temps ») a de beaux paragraphes que nous aimerions pouvoir citer. Les pasteurs qui l'ont rédigé témoignent d'une conscience vraiment « sacerdotale » et de leur vocation et de leur responsabilité particulière; ils ont réfléchi à l'adaptation du ministère aux besoins nouveaux de notre monde en pleine transformation; avec audace, ils dénoncent les scléroses des formes traditionnelles et en suggèrent de nouvelles: pasteurs lancés dans une profession séculière; ordination conférée à des hommes engagés dans une profession: agriculteurs, instituteurs, ouvriers... ; examen sérieux des « cas-frontières », des « situations limites » ; appel à l'entraide des confessions diverses en ces cas difficiles... On est impressionné par leur désir de « ressembler au Christ dans toutes les passes du drame de la Rédemption ».

A signaler que des annexes traitent du diaconat et de l'ordination des femmes.

Section IV: Le Culte et l'unité de l'Eglise du Christ.

Après le stimulant rapport de la Section II que nous avons longuement analysé, celui de la Section IV est sans contredit le meilleur quant à l'ampleur des consensus.

On reconnaît d'abord la nécessité de transformer et d'adapter au monde d'aujourd'hui les formes et le langage de la Liturgie. La redécouverte du culte chrétien est saluée comme le renouveau religieux primordial pour servir le dialogue oecuménique, car « la *leitourgia* est l'acte central et déterminant de la vie de l'Eglise ». On en traitera non tant par des arguments théologiques qu'en la laissant elle-même parler son propre langage.

Et le rapport d'enregistrer de larges certitudes:

— Dans le culte Dieu vient vers nous en Christ par le Saint-Esprit; et nous allons à Dieu par le Christ l'unique adorateur, qui nous fait vivre ses mystères et nous rétablit dans notre vraie nature d'adorateurs de Dieu.

— Le culte, comme participation à l'offrande de soi accomplie par le Christ, est un acte constitutif de la communauté chrétienne, davantage, un acte qui se déroule dans le cadre de l'Eglise tout entière représentant l'Eglise une et catholique.

— La participation au culte rend possible le ministère du peuple de Dieu.

— Le culte est l'acte par lequel l'Eglise affirme son identité avec la création tout entière et l'offre à Dieu dans son service.

— Le culte est en même temps mémorial, communion et attente. Il indique, au-delà de l'heure actuelle, les tâches que nous avons à assumer comme témoins du Christ... — préfigurations partielles de la gloire à venir. Etc.

Cette section étudie particulièrement les deux sacrements de *baptême* et d'*eucharistie*.

Sur le premier, on enregistre le plus substantiel accord. Sur le second, malgré de nombreux désaccords au sujet de la sainte cène, jamais sans doute on n'avait souscrit à un texte comme celui-ci :

« La sainte cène, don de Dieu à son Eglise, est un sacrement de la présence du Christ crucifié et glorifié jusqu'à ce qu'il revienne, un moyen par lequel le sacrifice de la croix que nous proclamons agit dans l'Eglise. Dans la sainte cène, les membres du Corps du Christ sont affermis dans leur unité avec leur Tête et Sauveur qui s'est offert sur la Croix ; par lui, avec lui et en lui, qui est notre Grand-Prêtre et Intercesseur, nous offrons au Père, dans la puissance du Saint-Esprit, notre louange, notre action de grâce et notre intercession. Nous nous offrons avec des cœurs contrits en un sacrifice vivant et saint, en un sacrifice qui doit s'exprimer dans nos vies quotidiennes. Ainsi unis à notre Seigneur et à l'Eglise triomphante, nous sommes renouvelés dans l'Alliance scellée par le sang du Christ ».

Ajoutons qu'il y a encore convergence sur les éléments du culte eucharistique et sur des recommandations de « renouveau liturgique » qui rejoignent nos propres préoccupations (communion fréquente, participation des laïcs à la liturgie, mise en valeur du dimanche et des fêtes chrétiennes...). On est en plein accord pour l'adaptation du culte au monde d'aujourd'hui (questions de langues, images, symboles, art religieux) ; enfin un texte sur « le culte, la mission et l'indigénisation » complète ce qui a été dit dans la section II sur le même sujet.

Note additionnelle sur l'Intercommunion. — La pratique de l'intercommunion a fait beaucoup de progrès depuis Lund, surtout sous la poussée des jeunes générations, qui ne sont plus sensibles aux raisons historiques qui ont motivé les séparations. On se rappelle l'expérience-pilote d'une large sainte cène concélébrée au cours de l'assemblée de jeunesse, à Lausanne (1960) ; elle fut enregistrée à New Delhi comme bienfaisante et sans conséquence néfaste de confusionisme ou d'indifférence doctrinale (les orthodoxes, il va sans dire, n'y participèrent pas et maintiennent toujours leur opposition).

La thèse de l'intercommunion fut reprise à Montréal. Notons seulement cette remarque du prof. Mehl. On a tort de présenter l'intercommunion comme une alternative : un *moyen* de parvenir à l'unité, *ou* une *fin* praticable seulement lorsque l'accord doctrinal est complet. Elle n'est pas un moyen à notre disposition, car l'Eucharistie est une grâce qui nous est offerte. Elle n'est pas une fin, car l'accord doctrinal n'est pas une affaire purement intellectuelle, elle suppose l'existence de la *koinonia* des croyants ; et dès lors, l'intercommunion paraît possible dès qu'on estime obtenu un degré suffisant de cette *koinonia*. Mais alors, les Eglises qui s'accordent l'intercommunion ne peuvent s'arrêter en route et doivent aller jusqu'au bout de l'unité.

Sur cette question se greffe celle des *Services eucharistiques aux rencontres oecuméniques*, sur quoi il y eut toujours des malentendus dans le passé. Elle a fait l'objet d'un long débat, en suite de quoi on a fixé la jurisprudence à suivre au cours des Conférences. On a prévu :

— un service de sainte cène auquel les membres des diverses Eglises seront invités à assister et à communier (*résistance des Orthodoxes sur ce dernier mot*), célébré dans l'église locale ou l'une des églises locales ;

— un service de communion selon la liturgie d'une Eglise qui ne peut, en conscience, inviter les membres de toutes les autres Eglises présentes à recevoir la communion. L'invitation demandera seulement à tous les membres d'y *assister;*

— un service de préparation à la sainte cène (où sera accentuée la note de repentance et la prière pour l'unité) ;

— *hors du cadre de la Conférence,* on prévoit *des* services de communion qui permettront à chaque membre de communier sans conflit de conscience ni infidélité à sa tradition ecclésiastique.

Section V: « Tous en un même lieu »: notre cheminement commun.

Nous renonçons à résumer ce rapport touffu où se mêlent toutes sortes de notions qui ressortissent au domaine du sociologue autant et plus encore qu'à celui du théologien. Il est tributaire de la brochure sur l'*Institutionalisme,* où l'apport de la sociologie s'avère considérable (cela dit sans critique). Il essaye de tracer les normes d'un cheminement vers l'unité (conformément au texte de New Delhi) *à l'usage de l'Eglise locale.* Celle-ci, dont on a dit plus haut (section I) qu'elle participait aux trésors de l'Eglise universelle, est appelée ici « le banc d'essai où doit se faire l'expérience de l'unité ». Et par « Eglise locale » on entend non seulement la paroisse proprement dite, mais encore toutes sortes de groupements locaux: communautés de quartier, cellules chrétiennes incorporées à des milieux professionnels ou universitaires, etc. Et l'on rejette quelque peu dans l'ombre des « dénominations », lesquelles se trouvent souvent mêlées à l'intérieur de l'Eglise locale et, de ce fait, dans les situations de la vie présente, n'ont que peu ou point d'importance. On demande que les Eglises locales soient encouragées dans leurs expériences nouvelles. On leur trace des méthodes pour aborder la société divisée où elles se trouvent engagées et dont elles éprouvent les crises et les conflits — tout cela réfléchi au niveau de la sociologie. Et pour finir, le coup d'aile de la foi en la présence du Saint-Esprit. Trop de choses en ces pages insuffisamment élaborées : nous restons sur notre faim.

Q'on nous pardonne le caractère squelettique de notre analyse. Nous formulons sincèrement le vœu que ces cinq rapports qui représentent pour le moment les points de convergence de la Commission Foi et Constitution en matière d'ecclésiologie, soient publiés sans retard (avant l'édition complète des documents de Montréal) et portés à la connaissance des Pères du Concile.

LA SOIREE FRATERNELLE A L'UNIVERSITE DE MONTREAL

On l'a noté avec raison : c'était la première fois qu'une ample réunion de ce genre, avec discours d'un cardinal, s'insérait dans le programme d'une conférence œcuménique [10]. Elle eut pour cadre l'*aula maxima* de l'Université de Montréal, sur le versant N.O. du Mont-Royal, hélas trop exiguë avec ses 1400 places, de sorte que le grand public ne put y accéder librement [11]. Elle se déroula dans une atmos-

10. Qu'on nous permette toutefois de rappeler la plus modeste mais non moins fraternelle réception des membres du Comité Central du COE au foyer catholique de la Cité Universitaire de Paris, en août 1962.

11. Le mérite en revient à un homme qui, en 1958, au retour d'un voyage d'information en France, introduisit l'oecuménisme au Canada. Directeur du *Forum catholicum* de Montréal, le R. P. Irénée Beaubien, s.j., fonda d'abord un cercle interconfessionnel, actuellement très florissant, avec deux groupes, l'un d'expression française et l'autre d'expression anglaise; puis, cette année même, avec l'appui du cardinal Léger, une Commission diocésaine d'oecuménisme, « pour maintenir et intensifier les bonnes relations entre les catholiques et les chrétiens non-catholiques ». Cette commission fut présentée au grand public par la presse et la radio quelques jours avant l'ouverture de la Conférence, et c'est en son sein que furent choisis une quinzaine d'« invités » canadiens. Deux pasteurs

phère religieuse, comme une paraliturgie, avec alternance de discours, de prières et de chants. Ceux-ci étaient exécutés par trois chorales (protestante, orthodoxe et catholique), qui se réunirent en finale pour le chant du Notre Père. Pas d'applaudissements ; beaucoup de silences ménagés entre les diverses parties. Si le climat parut austère, la méditation et la prière y ont gagné.

Le Dr Visser 't Hooft souligne le caractère nouveau et surprenant de cette manifestation entre chrétiens séparés, qui se sont rassemblés « non pas sur un terrain politique ou social ou vaguement religieux, mais en tant que chrétiens » ; elle ne peut s'expliquer que par le « fait œcuménique », qui présente en cette année 1963 des conjonctures exceptionnellement favorables. Et le « fait œcuménique » a comme base une prise de conscience de l'Evangile et de l'appel du Seigneur à l'unité ; il n'existe et n'est valable qu'à ce niveau : nous voulons redevenir ensemble une « *familia Dei* », la famille de Dieu, le peuple de Dieu.

Le prof. G. Johnston (dont le discours serait à rapprocher de celui du prof. Welch) plaide « pour une catholicité protestante » et il a cet accent d'humilité émouvant :

« Pour ceux qui ont été élevés dans la tradition réformée, il devient de plus en plus clair que la plupart de nos divisions sont peu chrétiennes, peu fraternelles, et qu'elles s'annulent les unes les autres. Elles enlèvent tout attrait à notre œuvre missionnaire et font croire que l'Evangile n'a plus rien à dire au monde d'aujourd'hui ».

Le métropolite Athénagoras oriente l'auditoire « vers une théologie de l'unité ». Nous sommes arrivés, constate-t-il, à la fin de la « théologie défensive », dont les arguments « sont souvent remplis d'erreurs et de préjugés », et nous saluons l'avènement d'une théologie de l'unité, à laquelle collaborent maintenant tous les centres chrétiens : Rome, Constantinople, Genève, l'Amérique et le Canada. Malgré les énormes divergences qui demeurent, « ce que nous avons accompli aujourd'hui peut être défini comme un état de proximité limitée qui donne des signes encourageants de raffermissement ». C'est une marche lente, mais « le Christ est avec nous ; tous les saints ayant à leur tête la bienheureuse Marie, Mère du Christ, prient avec nous ». Faisant allusion à la parabole du levain (*Luc* 3,21) :

« Les trois principaux segments du monde chrétien, dit-il, l'orthodoxie chrétienne, le catholicisme romain et le protestantisme semblent plus que jamais réceptifs à ce que nous considérons comme le levain de l'unité, le levain de l'amour et de la confiance réciproque, de la bienveillance et de l'humilité qui vont de pair avec la déférence et le repentir ».

Enfin, succédant au chœur des petits chantres des Pères de Sainte-

français, MM. Jacques Beaudon (réformé) et Daniel Pourchot (luthérien) ont beaucoup aidé, par leur entregent et leur esprit de charité évangélique, au progrès de cette entreprise qui est une œuvre de pionniers.

Croix, S.E. le cardinal Léger monte au pupitre pour lire son allocution. Il se présente avec ce mot charmant de simplicité : « Mes frères bien-aimés, il me sera beaucoup pardonné parce que je viens à vous avec les enfants » ; et cela dit, ses traits, péniblement crispés comme par l'appréhension d'une épreuve insolite, se détendent :

« A l'occasion de la Quatrième Conférence mondiale de Foi et Constitution, vous m'avez invité, comme Archevêque de l'Eglise catholique de Montréal, à une soirée de fraternité chrétienne, à une prière commune pour l'Unité. C'est avec joie que j'ai répondu à votre appel, car la Parole du Seigneur ne prend-elle pas, en ce moment, sa pleine signification : « Si deux d'entre vous se mettent d'accord pour demander une chose quelconque, ils l'obtiendront de mon Père céleste » (*Mt* 18, 19).

Son exposé sera entièrement étayé sur des textes bibliques. Dans ces « prières communes », il voit « le signe avant-coureur de l'Unité », rend grâces pour ce désir d'unité qu'il sent chez tous, félicite la Commission de ses travaux « qui ont beaucoup aidé à répandre partout dans le monde ce désir d'unité », cite le texte sur l'unité de l'assemblée de New Delhi qui a servi de base à la présente conférence. Mais nous devons, pour autant qu'il est en nous, ôter tous les obstacles à l'efficacité de cette prière, nous efforcer de « percer le voile derrière lequel se trouve l'insondable richesse du Christ » (*Eph.* 3, 8) — ce « mystère caché en Dieu » que saint Paul avait la vocation de révéler et qui, pour chaque chrétien, est de « reproduire ici-bas, en son esprit et en sa chair, les actes mêmes de la vie de Jésus : sa passion, sa mort et sa résurrection ». En passant par l'Eucharistie, par la communion au Corps eucharistique du Seigneur, qui est « comme le centre et la source de l'Unité de l'Eglise et la fécondité de toute sa vie ».

Le cardinal termine par un hommage à Jean XXIII, le pape de la paix :

« Devant un monde divisé, devant les blocs qui s'affrontent et les peuples qui s'agitent, les chrétiens doivent travailler à rechercher la vérité, à pratiquer la justice dans le respect des droits de tous, à promouvoir un climat de liberté nécessaire pour que les hommes puissent vivre dans l'amour.

» Si les Eglises n'apportent pas cette paix au monde, si elles ne rendent pas ce témoignage dans l'unité, le XXe siècle pourra manquer la chance de sa rédemption ».

LA CLOTURE

C'est sur cette même note de paix que le Dr Visser 't Hooft clôtura la Conférence, le 26 juillet, à la cathédrale anglicane de Christ Church, en commentant ce texte des *Colossiens :* « Que la paix du Christ à laquelle vous avez été appelés règne dans vos cœurs. Et soyez reconnaissants » (3, 15).

Il s'agit de la paix au sens le plus fort de la Bible, — le *schalom* de Dieu. Cette paix est actuelle, réalisée déjà dans le Christ — « Il est notre paix ». Elle passe par la Croix. Il n'est pas assez de dire qu'elle « règne dans les cœurs » — traduction trop faible — mais elle « doit *arbitrer* nos cœurs », et ce terme du vocabulaire athlétique signifie que la paix du Christ « aura le dernier mot ».

A ceux qui s'étonnent de voir une Commission de Foi et Constitution passer son temps à des problèmes théologiques apparemment surannés par rapport aux problèmes qui hantent le monde d'aujourd'hui :

« Il faut répondre, dit-il [12], que si nous nous préoccupons vraiment de la vocation à vivre en un seul corps et comme un seul corps, nous nous occupons de la question vitale de l'humanité. Car le problème qui se dissimule derrière tous les problèmes, c'est de savoir si les hommes acceptent l'offre de paix et les actes par lesquels Dieu l'a scellée en envoyant son Fils et en acceptant que l'initiative divine soit rendue visible dans ce monde par l'existence d'un peuple de Dieu dans lequel les antiques antagonismes ont été surmontés, dans lequel il n'y a plus ni séparation ni discrimination, ni isolement, dans lequel la vraie paix gouverne les relations des hommes entre eux. Ce que les hommes considèrent comme leurs problèmes les plus ardus — la guerre nucléaire, les tensions raciales, l'absence de solidarité entre peuples riches et pauvres et d'autres choses encore — sont précisément insolubles parce que nous ne les voyons pas à la lumière de la paix de Dieu et ne les abordons pas comme corps unique des enfants de Dieu, capables de répandre la paix parce que leur vie a été vraiment transformée par la paix que Dieu a faite avec eux ».

Paris, 2 septembre. Maurice VILLAIN, S.M.
6, Rue Jean-Ferrandi (6e)

12. Ce texte semble une réponse aux critiques facétieuses de M. W. Stringfellow (épiscopalien de New York) dans sa conférence sur « La liberté de Dieu ». L'excellent *Message aux Eglises* publié en finale parle d'une « réalité œcuménique qui s'affirme à une allure plus rapide que notre aptitude à la saisir et à l'exprimer ». « Les contacts avec le Catholicisme romain, continue-t-il, se multiplient, nous permettant de nous associer à l'examen auquel il se livre touchant sa vie et son action ; ce qui n'est pas sans poser aussi maintes questions au reste de la chrétienté ».