



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

92 N° 1 1970

L'intercommunion. Situation actuelle et espoirs

Léon RENWART (s.j.)

p. 55 - 26

<https://www.nrt.be/it/articoli/l-intercommunion-situation-actuelle-et-espoirs-1333>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'intercommunion

SITUATION ACTUELLE ET ESPOIRS

Dans sa préface à un ouvrage récent sur le sujet, dom Georges Lefebvre, O.S.B., note : « On critique souvent le terme d'intercommunion. Que peut-il signifier ? N'implique-t-il pas une contradiction interne ? Qu'est-ce qu'une communion qui n'est pas purement et simplement communion¹ ? »

Ceci ne serait-il point une réaction typiquement catholique, révélatrice d'une théologie de l'Eglise qui n'est pas exactement celle des milieux où le terme a pris naissance et fait florès, les Eglises protestantes et anglicane² ? Intercommunion suggère en effet l'idée d'Eglises constituées cherchant comme telles à s'unir et s'efforçant de préciser les conditions, doctrinales et pratiques, qui leur permettraient de traduire davantage, au plan des signes visibles, l'unité profonde qui leur vient, malgré leurs divisions, de leur commune appar-

1. B. BOBRINSKOY, J.-J. HEITZ et P. LEBEAU, S.J. *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*. Paris, Mame, 1969, p. 7.

2. Dans les pays de langue anglaise, les anglicans, et les catholiques à leur suite, utilisent couramment *Intercommunion* et plusieurs expressions apparentées. Pour eux (avec parfois des nuances dans la signification) :

— La communion est libre (*Free Communion*) lorsque l'Eglise qui organise une célébration eucharistique y invite à communier « tous ceux qui aiment le Seigneur Jésus », sans se préoccuper de savoir s'ils sont ou non baptisés ou admis à communier dans leur propre Eglise.

— La communion est ouverte (*Open Communion*) lorsque, dans les mêmes conditions, l'invitation à la Sainte Table est adressée à tous les baptisés admis à communier dans leur propre Eglise.

— Il y a pleine communion (*Full Communion*), lorsque cette invitation réciproque est le fait d'Eglises qui reconnaissent mutuellement la foi et les ministres des autres Eglises, qu'il y ait ou non union organique entre elles.

— Il y a *intercommunion* entre Eglises entre lesquelles il est de pratique courante de recevoir la Sainte Communion de ministres d'une Eglise autre que la sienne ou de la donner à des membres de celle-ci.

— Si les ministres de ces Eglises sont couramment autorisés à célébrer l'Eucharistie dans les réunions liturgiques d'autres Eglises, on parlera d'*inter-célébration*.

— Si la pratique de l'intercommunion est réservée à des circonstances exceptionnelles, on la nommera plus exactement *admission occasionnelle à la communion*.

Cfr *Intercommunion. The position of the Roman Catholic Church*. Statement of the Ecumenical Commission for England and Wales, London, 1969, p. 2, note. On trouvera le point de vue anglican dans *Intercommunion To-day. Being the Report of the Bishops' Commission on Intercommunion*, 1968, p. 21-22, un point de vue protestant dans J.-J. VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Cahiers théologiques, 55), 1966, p. 70-77, et le point de vue orthodoxe chez G. A. GALITIS, *Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-Orthodoxes d'un point de vue Orthodoxe*, dans *Istina* 14 (1969) 199-209.

tenance à l'unique Eglise du Christ. De son côté, l'expression classique chez les catholiques, la « *communicatio in sacris* »³, provient de l'affirmation que l'Eglise, malgré ses divisions, est une même dans sa visibilité : ceux qui se séparent d'elle par le schisme ou l'hérésie se coupent par le fait même de sa communion et de son culte. Il est donc de simple logique d'interdire aux fidèles toute participation aux cérémonies de ces « hérétiques » et « schismatiques » et à ceux-ci toute réception des sacrements tant que l'obstacle du schisme ou de l'hérésie n'est pas levé par la conversion de l'intéressé. Telle est encore la position du Code de Droit Canon⁴.

Comment comprendre l'ouverture disciplinaire sanctionnée depuis par Vatican II et ses décrets d'application ? Et que penser des tendances, parfois véhémentes, qui se font jour vers une participation commune à la Table du Seigneur ?

LA DOCTRINE DU CONCILE

On la trouve principalement dans deux documents, le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme⁵ et le décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les Eglises Orientales Catholiques⁶, qui furent ensuite complétés par le *Directoire pour l'œcuménisme. Première partie*⁷. Voici les passages des deux premiers documents qui concernent directement notre sujet :

... il n'est pas permis de considérer la *communicatio in sacris* comme un moyen à employer sans réserve pour rétablir l'unité des chrétiens. Une telle « communion » dépend surtout de deux principes : unité de l'Eglise qu'elle doit exprimer, participation aux moyens de grâce. L'expression de l'unité empêche la plupart du temps cette « communion ». La grâce à procurer la recommande quelquefois. Sur la façon pratique d'agir, eu égard aux circonstances de temps, de lieux et de personnes, c'est

3. Chose curieuse, et sans doute révélatrice, cette formule classique, la seule à notre connaissance que les documents officiels aient employée jusqu'ici, n'a pas de traduction française reçue. Dans le *Directoire pour l'œcuménisme* du 14 mai 1967, la traduction officielle du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens a renoncé à la rendre en français (cfr *La Doc. Cath.* 64 [1967] 1073-1090).

4. Canon 1258, § 1 : « Il n'est pas permis aux fidèles d'assister ou de prendre part activement, de quelque manière que ce soit, aux cérémonies religieuses des non-catholiques ». Canon 731, § 2 : « Il est défendu d'administrer les sacrements de l'Eglise aux hérétiques et schismatiques, même s'ils sont de bonne foi et les demandent, à moins qu'ils n'aient d'abord été réconciliés avec l'Eglise, après rejet de leurs erreurs ».

5. *A.A.S.* 57 (1965) 90-112 ; texte latin et traduction dans *N.R.Th.* 1965, p. 40-65 (cité dorénavant *UR*).

6. *A.A.S.* 57 (1965) 76-89 ; texte latin et traduction dans *N.R.Th.* 1965, p. 66-79 (cité dorénavant *OE*).

7. *A.A.S.* 59 (1967) 574-592 ; traduction française dans *La Doc. Cath.* 64 (1967) 1073-1090.

l'autorité épiscopale locale qui doit prudemment donner des instructions, à moins qu'il n'y ait eu d'autres dispositions de la Conférence épiscopale, selon ses propres statuts, ou du Saint-Siège (*UR*, 8).

La participation aux sacrements qui offense l'unité de l'Eglise ou inclut l'adhésion formelle à l'erreur ou le danger d'aberration dans la foi, de scandale et d'indifférentisme, est interdite par la loi divine. La pratique pastorale montre cependant, en ce qui concerne les frères orientaux, que l'on pourrait et devrait considérer les multiples circonstances relatives à chacune des personnes, circonstances dans lesquelles ni l'unité de l'Eglise ne se trouve blessée, ni les périls à éviter ne se présentent, mais dans lesquelles au contraire la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin urgent. C'est pourquoi l'Eglise catholique, en raison des circonstances de temps, de lieux et de personnes, a souvent adopté et adopte une manière d'agir plus douce, offrant à tous les moyens de salut et présentant le témoignage de la charité entre les chrétiens par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées (*OE*, 26).

EXPLICATIONS ULTERIEURES

Le texte que nous venons de citer relève cinq manières de faire défendues par la loi divine. A simple inspection on y découvre deux groupes : des actions intrinsèquement mauvaises (faire tort à l'unité de l'Eglise, adhérer formellement à l'erreur) et des attitudes dangereuses (danger d'aberration dans la foi, de scandale et d'indifférentisme). Commençons notre étude par ce second groupe.

Les dangers de l'intercommunion

L'indifférentisme étant une forme de déviation dans la foi, nous constatons que le document signale deux types de dangers : ceux qui concernent la foi de l'intéressé, ceux que son action peut faire courir à autrui (le scandale).

1. La foi personnelle de qui se livrerait à un œcuménisme irréfléchi risque d'être mise en danger de diverses façons.

a) Il est des cas où les circonstances donnent à des gestes religieux déterminés la signification d'un acte d'allégeance à l'Eglise qui les célèbre et à l'ensemble de sa doctrine. Ce fut le cas en Angleterre lorsque la communion selon le rite anglican fut imposée comme condition d'accès à toute charge officielle⁸.

8. « Ici en Angleterre, comme nous le savons tous, la présence aux services religieux dans les églises paroissiales avait reçu des lois du pays une signification qui équivalait à l'abandon de la foi ». Maurice BÉVENOT, S.J. *Communitio in sacris*, dans *Christian Unity : A catholic view*, 1962, p. 121. Les lois en question sont les *Actes d'Uniformité* (1549, 1552, 1559, 1662). Le décret

b) Si pareils cas sont plutôt rares aujourd'hui, il peut arriver beaucoup plus fréquemment que des chrétiens fervents, mais peu au courant des différences réelles qui séparent encore les Eglises, soient tentés de ne pas accorder à ces différences l'importance doctrinale qu'elles méritent. Telle religieuse, par exemple, frappée de la richesse et de la profondeur de la vie consacrée chez ses consœurs anglicanes et protestantes, se demandait ce qui la séparait encore vraiment de celles-ci : nos divergences, disait-elle, ne seraient-elles point questions subtiles et de peu d'intérêt, bonnes tout au plus à occuper les théologiens ? Qu'il y ait de pareilles questions dans ce qui nous sépare encore, c'est sans doute vrai ; mais, hélas, il reste aussi des problèmes dogmatiques que l'on ne peut négliger sans passer à côté de l'essentiel. Ce serait comprendre fort mal le mot fameux de Jean XXIII : « Ce qui nous unit est beaucoup plus important que ce qui nous sépare »⁹ comme impliquant que ce qui nous divise encore serait quantité négligeable.

L'impatience plusieurs fois manifestée lors de réunions œcuméniques envers l'interdiction d'une participation commune à l'Eucharistie¹⁰ ne serait-elle point révélatrice, elle aussi, d'une tendance à sous-estimer la pleine vérité de celle-ci ? Sans vouloir le moins du monde mettre en doute la sincérité du désir d'une traduction visible de l'unité grâce au sacrement même de l'unité, on peut se demander si ce désir s'accompagne d'une perception suffisamment claire du rôle essentiel de l'authentique présence eucharistique pour bâtir l'unité de l'Eglise, Corps du Christ¹¹.

du Saint-Office du 10 mai 1753, reproduit dans les *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, I, 1907, n. 389, donne la situation de l'Angleterre en exemple d'après ce qu'en dit Benoît XIV, *De Synodo dioecesana*, Livre 6 (alias 5), c. 5, n. 2. Il y fait référence à deux décrets de Paul V aux catholiques anglais et met en conséquence parmi les conditions indispensables à la tolérance d'une certaine *communicatio in sacris* que celle-ci « ne soit pas une profession extérieure de la fausse doctrine, telle qu'était l'entrée dans les églises des protestants (*sic*), lorsque Paul V l'interdit aux catholiques en Angleterre, puisqu'aussi bien les édits royaux avaient ordonné à tous la fréquentation des temples des hérétiques pour qu'ils témoignent de la sorte leur unité de vues avec les protestants ».

9. Lettre *Magnifici conventus* du 11 mai 1963 aux Evêques des pays de langue slave ; cfr *A.A.S.* 53 (1963) 437.

10. On ne s'est point toujours borné à de l'impatience verbale, comme l'ont prouvé la concélébration de la Pentecôte 1968, qui réunit à Paris une soixantaine de chrétiens catholiques et protestants, prêtres et laïcs (cfr *La Doc. Cath.* 65 [1968] 1212-1218 et *Vers l'Unité chrétienne* 21 [1968] 65-79) et l'acceptation par plusieurs catholiques (dont des prêtres) de l'invitation faite à Upsala, en juillet de la même année, de prendre part à la Cène luthérienne (cfr *Informations Catholiques Internationales*, n° 328, 15 janvier 1969, p. 27).

11. Le Moyen Age ne cesse d'affirmer que « pour demeurer dans ce Corps du Christ qu'est la Sainte Eglise, on doit participer en toute vérité, par le sacrement, à un premier Corps du Christ » (H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2^e éd., 1949, p. 24 — cfr Pierre Lombard, *IV Sent.* Dist. VIII, 4 « Sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis ; res et non sacramentum, mystica eius

c) Plus loin dans la même ligne se trouve l'indifférentisme. Tous les hommes de bonne volonté ont la possibilité de faire leur salut, quelles que soient les croyances qu'ils professent explicitement, Vatican II l'a rappelé en un texte admirable¹², mais il n'en suit nullement que toutes les doctrines se valent : il n'y a qu'une vérité, quelque imparfaite que soit la saisie que nous en avons, et cette vérité est Celui qui s'est lui-même proclamé « la voie, la vérité et la vie » (*Jn 14, 6*).

2. Venons-en à l'autre danger signalé par le document conciliaire, le scandale. Celui-ci peut être causé de multiples façons, car il peut provenir d'actions objectivement coupables¹³, telle une désobéissance formelle aux directives des autorités responsables (quelles que soient par ailleurs les raisons que l'on se donne pour agir de la sorte) ; il peut aussi découler d'actions ou de déclarations imprudentes, même si elles sont parfaitement correctes à les considérer dans l'abstrait.

Il est bon de se rappeler ici que c'est une illusion de croire qu'en matière d'œcuménisme des individus isolés ou de petits groupes peuvent agir comme tels, en n'engageant qu'eux-mêmes. L'appartenance confessionnelle de chacun fait partie du geste qu'il pose dans ces circonstances ; celui-ci engage donc toujours et nécessairement, bien que dans une mesure variable, l'Église à laquelle il appartient et celle dans laquelle s'accomplit le culte auquel il prend part. Ceci ne signifie évidemment pas qu'un pas en avant vers l'unité souhaitée ne pourrait se faire qu'au moment où tous les chrétiens des deux confessions seraient prêts à le faire tous ensemble ; mais cela implique que les pionniers ne peuvent jamais se dispenser de tenir compte des réactions que leur marche en avant provoquera dans les Églises en cause¹⁴.

Il est une forme de scandale qu'il ne faut toutefois pas oublier non plus : la désunion persistante des disciples de Celui qui a dit : « A

caro » *PL 192, 857* ; Quarracchi, II, 791-792). Ce serait de l'œcuménisme mal compris que de laisser s'estomper cette vérité, car seule la communion au vrai corps et au vrai sang du Christ scellera notre communion dans son corps qui est l'Église.

12. Constitution *Lumen gentium* (= LG), n. 16.

13. Il n'appartient à personne de juger de la responsabilité subjective engagée dans ces attitudes ; le scandale se produit, même lorsque leurs auteurs croient de bonne foi pouvoir ou devoir agir de la sorte.

14. Pas plus ici qu'ailleurs, il ne peut être question d'obtenir ni même de rechercher un assentiment universel ; si les réactions de certains extrémistes (impatiens aussi bien qu'immobilistes) peuvent être négligées lorsqu'il n'y a bonnement pas moyen de les éviter, le scandale de la masse des croyants et très spécialement le scandale des faibles, ces « petits » dont parle le Seigneur (cfr *Mt 18, 6*), doit être évité, ne serait-ce qu'en vue de l'unité qu'on recherche ; ce n'est pas en introduisant ailleurs de nouvelles sources de division que l'on fait progresser cette unité. Loin d'être une apologie de l'immobilisme, cette remarque vise seulement à rappeler les nécessaires préparations qui font comprendre les gestes audacieux, mais justifiés dans leur audace même.

ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns envers les autres » (*Jn 13, 35*). Et ce scandale de nos divisions, plus profond, bien que plus diffus, devrait nous empêcher tous de nous endormir sur le mol oreiller de notre bonne conscience.

Pour conclure cette section consacrée aux dangers de l'intercommunion, il ne sera pas mauvais de rappeler ce que les manuels de morale (et le simple bon sens) disent du danger : il n'est pas toujours défendu de s'y exposer ou d'y exposer autrui, il n'y a faute que lorsqu'on le fait sans motif proportionné, de façon déraisonnable. L'application à notre matière est évidente. Il serait déraisonnable de poser des gestes purement spectaculaires, dont le seul résultat prévisible serait de choquer : casser les vitres pour le plaisir a toujours été le fait des gamins. Mais il est non moins déraisonnable de s'engager dans le dialogue œcuménique sans une préparation suffisante¹⁵ ou, dans le feu de l'action, de négliger les recherches ultérieures lorsque les problèmes apparaissent.

D'autre part, ce serait donner prise au scandale de l'immobilisme que de négliger la préparation de longue haleine que le Concile a demandée de tous les chrétiens, chacun selon sa vocation¹⁶. Moyennant cette préparation des cœurs et des esprits, les authentiques gestes de rapprochement, loin d'être cause de scandale, deviendront possibles et fructueux, portés qu'ils seront par toute la vie de la communauté.

Adhésion formelle à l'erreur

Après avoir considéré les dangers que peut présenter l'intercommunion, venons-en aux « contre-indications formelles », si l'on nous permet cette comparaison médicale, et tout d'abord à l'adhésion délibérée à l'erreur. Celle-ci étant un péché contre la lumière (cfr *Jn 3, 19-21*), est évidemment toujours défendue et rien ne peut en excuser.

C'est pourquoi il est d'autant plus important de voir clairement comment une erreur peut être à ce point impliquée dans une action que le simple fait d'y participer entraîne adhésion à cette erreur.

Lorsqu'il s'agit des sacrements, ceci peut se produire de deux façons : soit à cause du rite, soit à cause d'un défaut qui affecte le ministre de celui-ci dans sa fonction même¹⁷.

15. Cette nécessaire préparation a été rappelée à maintes reprises par le Concile : UR 4, 9, 10, 11, 24 ; Décret sur la formation des prêtres, n. 16 ; sur les Missions, n. 15, 16.

16. Cfr UR, 5-12.

17. Nous avons déjà mentionné ci-dessus, p. 28, la connexion plus ou moins accidentelle que les circonstances (p.ex. telle déclaration des autorités) peuvent

1. *Fausseté intrinsèque à la participation au sacrement*

Les sacrements sont des signes symboliques institués par le Christ et qui confèrent la grâce qu'ils signifient¹⁸. Ils sont les « sacrements de la foi », non seulement parce qu'ils doivent être reçus dans la foi et avec foi, mais aussi et d'abord parce qu'ils signifient et proclament les vérités essentielles de notre foi. « Il n'y a *sacrement* que des « réalités de la foi ». La Passion salutaire du Christ, la grâce, la gloire ou vision béatifique, autant de réalités exprimées par le sacrement, autant de réalités de la foi. Autrement dit, les sacrements se présentent comme un *autre mode d'expression*, plus complexe que le mode verbal, de l'unique *Credo*¹⁹ ». Ce que le *Credo* proclame en paroles, le geste liturgique le dit en actes.

Si donc des chrétiens appartenant à des dénominations différentes ne sont pas d'accord sur la signification propre du geste sacramentel qu'ils envisagent de poser en commun, ils sont incapables de s'unir réellement dans sa célébration commune. Malgré sa sincérité, leur geste souffre d'un vice radical : ne signifiant pas la même réalité pour tous, il ne peut être le moyen de s'unir dans la proclamation de la même foi. Et l'on entend bien par là que les divergences doivent, pour avoir cet effet, se situer à cette profondeur.

Ceci fournit déjà une première réponse à une objection que l'on serait tenté de faire : n'y a-t-il pas, entre catholiques, de nombreuses et parfois profondes différences dans l'expression de leur foi sacramentelle ? Nous n'en disconviendrons point. Et nous ajouterons même que l'on ne reste catholique, et donc un dans la foi avec tous ses frères catholiques, que si l'on est et reste prêt à soumettre l'expression de sa foi à l'autorité magistérielle de l'Eglise, que l'Esprit assiste dans cette tâche qu'il lui confie.

L'on se demande parfois s'il ne suffirait pas d'un accord sur un minimum, d'ailleurs essentiel au sacrement, pour assurer l'indispensable unité et vérité du geste commun. Ne pourrait-on par exemple réunir autour de la même table eucharistique tous ceux qui croient que s'y accomplit le mémorial du Seigneur ?

Comme le fait pressentir cet exemple, tout dépend du minimum sur lequel se réalise l'accord. Il se peut que celui-ci ne laisse en dehors de lui que des points secondaires, qui ne font pas partie du dépôt de la foi tel que l'Eglise a conscience de le posséder, mais sont

établir entre un geste (qui pourrait ne pas avoir cette portée) et l'allégeance à l'ensemble de la doctrine de l'Eglise en question.

18. Cfr Concile de Trente, 7^e Session (3 mars 1547); *DS* 1606-1608 ; *DB* 849-851 ; *FC* 668-670.

19. Mgr (aujourd'hui Card.) G. GARRONE, *Leçons sur la foi*, Toulouse, 1955, p. 34. Les soulignés sont de l'auteur. Sur le rapport foi-sacrement, voir L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, t. I et II, Paris, 1959 et 1965 ; J. GAILLARD, *Les sacrements de la foi*, dans *Revue Thomiste* 59 (1959) 5-31 et 270-309, etc.

encore objet de libre discussion entre théologiens (le type exact de la causalité sacramentelle, par exemple) ou matière de pure discipline (l'usage de pain azyme ou fermenté, pour en donner un autre) : alors, aucune difficulté, l'accord sur le minimum est suffisant pour la vérité, au niveau de la foi, du geste commun. Mais il se peut, et c'est plus souvent le cas, que les points omis, passés sous silence ou délibérément écartés de cet accord minimal, soient de ceux dont une des Eglises participantes a conscience qu'ils appartiennent au dépôt de la foi : elle n'a pas le droit de se taire à leur sujet dans l'acte même qui devrait les proclamer aussi et l'accord sur un tel minimum serait mensonger.

Mais ne pourrait-on penser que : « Communier dans la même foi, n'est-ce pas aussi, n'est-ce pas d'abord, sans préjudice de l'adhésion à un même contenu doctrinal objectif (ce qui n'est pas nécessairement synonyme de pleinement objectivé), partager la même *attitude de foi*, la même façon radicale, inconditionnée, de vivre l'appartenance au Christ²⁰ ? », et en conclure que, lorsque cette attitude est réalisée, notamment « dans certaines circonstances privilégiées qui s'inscrivent dans une dynamique d'Unité et présupposent, de leur nature même, une commune volonté d'accueil intégral du dessein de Dieu concernant l'Eglise » (*ibid.*), les conditions requises pour une célébration œcuménique de l'Eucharistie « en toute loyauté et obéissance de foi » seraient présentes ?

Plusieurs auteurs catholiques le pensent²¹. Il est évident que le climat d'authentique émotion religieuse — et l'émotion religieuse est une valeur qu'on ne peut mépriser — qui se réalise à ces moments privilégiés, climat fait d'amour réciproque, d'ouverture, de générosité et d'humilité tout ensemble, permet de comprendre qu'à de pareils moments le désir de partager ce que nous avons de meilleur, l'Eucharistie du Seigneur, se fasse véhément et que certains ne s'en tiennent pas au désir.

Mais comprendre n'est pas encore approuver. Pour notre part — et nous le disons avec un profond respect pour la sincérité et la générosité de ceux qui croient en conscience pouvoir penser ou agir autrement —, nous craignons qu'ils ne confondent ce qui est l'âme et le moteur de l'œcuménisme avec son couronnement. Le don radical et inconditionné que des chrétiens de confessions différentes font d'eux-mêmes au Christ dans la foi est bien réellement la condition

20. Paul LEBEAU, S.J. *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie œcuménique*, dans *N.R.Th.*, 1969, p. 37 (ou dans le volume collectif *Intercommunion*, cité à la note 1, p. 141); dans cette citation et la suivante, les soulignés sont de l'auteur.

21. Camillus HAY, O.F.M. *Intercommunion: a Roman Catholic Approach*, dans *One in Christ* 5 (1969) 376, cite une dizaine d'auteurs favorables à une intercommunion occasionnelle dans de pareilles circonstances, moyennant l'accord des autorités (au moins locales).

première et la source de leur recherche de l'unité ; mais, parce que celle-ci est une unité incarnée, elle n'atteint son terme et son couronnement, qui est la célébration ensemble de l'Eucharistie, que si notre foi dans ce sacrement est une jusque dans les formules qui l'incarnent ²².

Ajoutons que nos divisions séculaires n'ont pas peu compliqué le problème : la cassure qui s'est produite entre nous a eu ses répercussions jusque dans notre langage. Sur de nombreux points, nous n'avons plus de vocabulaire commun. Il nous arrive en conséquence de nous opposer parfois en paroles plus qu'en réalité ²³. Néanmoins, tant que la foi explicitement vécue par diverses dénominations ²⁴ s'exprime en formules irréconciliables, fût-ce à cause d'un malentendu de ce genre, le geste commun professant consciemment la même foi demeure impossible.

L'on comprend dès lors l'importance, rappelée par le Concile ²⁵, d'une exacte présentation de la foi catholique et d'une étude tout aussi objective de la doctrine des autres Eglises. Ce travail, austère mais indispensable, permettra, après avoir dissipé les malentendus, de s'attaquer courageusement ensemble aux divergences réelles, pour en apprécier l'importance dogmatique et chercher de commun accord à les réconcilier dans le respect de la vérité.

22. Les réflexions de Karl RAHNER sur le « symbole réel » (dans *Ecrits théologiques*, t. 9, p. 13-39) et son application à la théologie, spécialement à celle de l'incarnation, nous ont paru particulièrement éclairantes, car elles montrent combien étroites sont les relations entre ce (ou celui) qui s'exprime et ce dans quoi il s'exprime : appliquées à la foi, ces réflexions tendent à montrer qu'elle n'est parfaitement elle-même que dans la mesure où elle aboutit à sa formulation correcte.

23. On commence à s'en rendre compte, de part et d'autre ; cfr p.ex. l'étude menée en commun par le Pasteur Jean BOSCH et dom Georges LEFEBVRE, *Le Christ, notre vie commune*, 1966. Puisque nous sommes dans le domaine sacramentaire, signalons combien il est étrange, absolument parlant, que l'expression « ex opere operato » reste la bête noire de tant de Protestants, alors que, correctement comprise, elle vise précisément à défendre cette divine transcendance au nom de laquelle on l'attaque (mais il faut reconnaître que certains théologiens catholiques méritent largement les reproches qu'on nous adresse).

24. Dans la *Church of South India*, lorsque le pain et le vin « mis à part » pour la communion ne l'ont pas été en quantité suffisante, le célébrant peut, à son choix, répéter ou non les paroles de l'institution sur les espèces ajoutées. S'il ne les répète pas, la rubrique lui suggère de dire : « Obéissant au commandement du Seigneur Jésus, nous prenons ce pain (ce vin) pour être mis à part en vue de ce saint usage, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen » (cfr T. S. GARRETT, *The Liturgy of the Church of South India. An Introduction to and a Commentary on « The Lord's Supper »*, 1955, p. 69). Le texte de cette rubrique (et le commentaire qui lui est donné, *loc. cit.*) montrent qu'il est au moins fort douteux que cette Eglise professe la croyance à la présence réelle.

25. UR, 11.

2. Défaut de qualification du ministre

Il est un autre point crucial sur lequel la réflexion des théologiens s'est d'ailleurs portée depuis quelque temps déjà²⁶, le problème du ministre et des pouvoirs requis pour qu'il soit capable de poser certains gestes sacramentels. La doctrine catholique tient fermement que l'administration de certains sacrements est réservée à l'évêque ou au prêtre, non seulement ni d'abord en vertu d'une réglementation ecclésiastique²⁷, mais, essentiellement, parce que les pouvoirs qu'ils reçoivent dans leur ordination sont requis de par la nature même de l'acte sacramentel qu'ils ont à poser. C'est la raison pour laquelle, même en danger de mort, un catholique « ne doit demander ces sacrements (Eucharistie, pénitence, onction des malades) qu'à un ministre qui a reçu valablement le sacrement de l'ordre²⁸ ». Sinon, il admettrait consciemment, dans sa demande même, la contradiction qui consiste à demander un vrai sacrement à quelqu'un qu'il sait incapable de le lui donner.

Lésion de l'unité de l'Eglise

Le *Directoire pour l'œcuménisme*, au n. 55, dit : « La célébration des sacrements est l'action d'une communauté qui, en la célébrant, l'accomplit dans cette communauté elle-même, et dont elle exprime l'unité dans la foi, le culte et la vie. Par conséquent, là où cette unité de foi quant aux sacrements vient à manquer, la participation de frères séparés avec des catholiques, surtout dans les sacrements d'Eucharistie, de pénitence et d'onction des malades, est interdite²⁹ ». Si nous arrêtons ici la citation, il semblerait que toute intercommunion sacramentelle est interdite tant que n'a pas été restaurée « l'unité dans la foi, le culte et la vie ». Mais le document continue : « Cependant, comme les sacrements sont et des signes d'unité et des sources qui procurent la grâce (cfr UR, 8), l'Eglise peut, pour des raisons suffisantes, permettre l'accession d'un frère séparé à ces sacrements³⁰ ».

26. Voir les ouvrages cités ci-dessous, aux notes 88 à 90. Pour une bibliographie un peu plus détaillée, on pourra se reporter aux notes des articles du n° 34 (1968) de *Concilium*, intitulé *Apostolique par succession ?*

27. De pareils cas existent aussi, tels ceux où une juridiction est requise. Mais précisément, parce que ces dispositions dépendent d'une loi ecclésiastique, l'Eglise, qui a promulgué ces dispositions, a aussi le pouvoir de les modifier (et elle en a usé en plus d'une circonstance); elle a aussi le pouvoir, qu'elle utilise, de suppléer aux défauts provenant de ces réglementations lorsqu'elle le juge utile ou nécessaire au bien commun des fidèles. Ce sont les cas bien connus dans lesquels *Ecclesia supplet*.

28. *Directoire pour l'œcuménisme*, n. 55.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

Puisque personne, pas même le Souverain Pontife, ne peut dispenser de la loi divine, la permission ici accordée, conformément à une pratique séculaire³¹, nous oblige à reconnaître que la loi divine ne requiert pas l'accord complet dans la foi, le culte et la vie pour toute forme de célébration en commun, mais qu'elle interdit seulement celles « qui offensent l'unité de l'Eglise³² », dans l'acte même de la célébration. « Là où cette unité de foi *quant aux sacrements* vient à manquer » (nous soulignons), disait de même le passage du *Directoire* cité quelques lignes plus haut. Dans ces conditions en effet, il y a contradiction interne à prétendre exprimer l'unité dans la foi par un geste à propos duquel n'existe pas cette unité de foi.

Notre analyse ramène donc cette lésion de l'unité de l'Eglise à un cas particulier du principe précédent : est interdit par la loi divine tout geste qui inclut la profession d'une erreur doctrinale.

APPLICATIONS

Les principes sont, par nature, universels : ils s'appliquent partout, toujours et à toutes les situations. Toutefois, au niveau concret, ils n'entrent pas seuls en ligne de compte pour décider de la moralité de l'agir. Il faut aussi tenir compte des circonstances, et celles-ci, par nature aussi, sont variables. En un temps de changement accéléré comme le nôtre, cette marge de variation peut rapidement devenir considérable et peser d'un grand poids dans les solutions concrètes.

C'est pourquoi la situation que nous allons maintenant tenter de décrire a quelque chose de nécessairement provisoire : comme la statue qui apparut en songe à Nabuchodonosor (*Dn 2, 31-33*), ses pieds sont formés en partie de l'airain des principes, en partie aussi de l'argile de situations en pleine mutation. Aussi essayerons-nous, lorsque la chose paraîtra possible, d'indiquer les lignes dans lesquelles un développement vers une plus grande communion nous paraît prévisible.

Prière en commun

Non seulement elle est permise, mais fortement encouragée par le Concile : « En certaines circonstances particulières, par exemple lors des prières prévues « pour l'unité », et dans les réunions œcuméniques, il est permis, bien plus il est souhaitable, que les catholiques

31. Voir, par exemple, Wilhelm DE VRIES, S.J. « *Communicatio in sacris* », *Un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les chrétiens orientaux séparés de Rome*, dans *Concilium*, n. 4 (1965) 23-42.

32. OE, 26 ; nous soulignons.

s'associent pour prier avec les frères séparés. De telles supplications communes sont assurément un moyen efficace de demander la grâce de l'unité, et elles constituent une expression authentique des liens par lesquels les catholiques sont encore unis avec les frères séparés : « Là, en effet, où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (*Mt 18, 20*) » (*UR, 8*).

Après avoir rappelé ce principe, le *Directoire pour l'œcuménisme*, n. 32-37, a précisé les buts principaux de cette prière (tâches auxquelles catholiques et frères séparés travaillent en commun et, par-dessus tout, restauration de l'unité entre chrétiens), les formes que peut prendre cette prière dans le respect des traditions liturgiques propres aux diverses Eglises, les lieux où elle peut se célébrer (qui peuvent être les églises ou les temples des diverses communautés, si cela paraît bon et opportun à tous les participants)³³.

Sur ce point précis, les règles données sont à la fois très larges (elles encouragent nettement ce geste éminemment œcuménique) et pleines de sagesse, dans le respect mutuel qu'elles rappellent en ce qui regarde les formes de la prière, les endroits, l'usage de vêtements liturgiques, toutes choses qui doivent se régler de commun accord.

Usage commun des objets et des lieux de culte

Faisant écho au décret sur les Eglises orientales³⁴, le *Directoire pour l'œcuménisme* recommande ce prêt à nos frères orientaux qui le demandent³⁵ et l'autorise pour les autres confessions en un texte à la fois large et prudent : « Si les frères séparés manquent de lieux pour célébrer convenablement et dignement leurs cérémonies religieuses, l'Ordinaire du lieu peut concéder l'usage d'un édifice catholique, d'un cimetière ou d'une église³⁶ ».

Comme le relèvent les textes cités, ce peut être un acte de réelle charité envers des communautés dans le besoin de les aider par de semblables prêts à célébrer dignement leur culte. Mais ce geste, s'il n'était pas convenablement expliqué et préparé, pourrait être mal compris et causer aux fidèles un scandale qu'il faut éviter dans la

33. Le mélange des cultures devient tel que le problème des prières en commun déborde déjà les frontières de la chrétienté : dans les écoles anglaises, par exemple, tous les élèves prennent part, chaque matin, aux prières par lesquelles débute les classes ; or il y a parmi eux des Sicks, des Mahométans, etc. Aussi a-t-on suggéré à bon droit de choisir pour ces prières des textes acceptables pour tous.

34. *OE*, 28.

35. *Directoire...*, n. 52-53.

36. *Ibid.*, n. 61. La traduction du Secrétariat pour l'Unité porte « temple » et non « église ». Mais le contexte montre clairement que la permission à donner par l'Ordinaire aux frères séparés concerne un « temple » catholique : en français, nous utilisons de préférence en ce cas « église » ; « temple » suggérant plus spontanément un édifice religieux du culte protestant.

mesure du possible³⁷. Aussi est-ce à l'Ordinaire du lieu qu'est confié le soin d'y veiller en donnant lui-même les permissions à bon escient.

Admission occasionnelle aux sacrements

1. *Baptême*

Il n'est pas mauvais de rappeler la discipline en vigueur pour ce sacrement, discipline que sanctionne le Code de Droit Canon. Celui-ci marque qu'en cas de danger de mort (c. 759, § 1), le baptême privé peut être administré par n'importe qui (c. 742, § 1).

Comme les manuels de morale l'expliquent en détail, pareil baptême est non seulement valide et fructueux, mais aussi parfaitement légitime dès là que le choix du ministre occasionnel est justifié. Il l'est si, compte tenu des circonstances, on est guidé par le souci d'assurer au mieux l'accomplissement de cet acte sacramentel. Il se pourra donc que la personne la plus apte soit un frère séparé, sachant ce qu'il faut faire mieux que des catholiques peut-être présents en même temps.

Remarquons — et c'est ce qu'il y a d'instructif dans ce cas devenu classique — qu'en appliquant cette règle du choix justifié, on a précisément satisfait aux normes posées par le décret sur les Eglises orientales cité ci-dessus³⁸ : le choix eût été injustifié (et injustifiable) s'il avait porté sur le frère séparé précisément en tant que ministre d'une autre Eglise (ce qui aurait inclus profession de schisme ou d'hérésie dans la demande) ou si l'absence de motif suffisant avait constitué un danger pour la foi du demandeur ou une cause légitime de scandale pour autrui.

Il n'est sans doute pas sans intérêt de relever ici ce que le *Directoire* dit des parrains et marraines de baptême. Après avoir permis « pour une juste raison » d'admettre un fidèle oriental au rôle de parrain en même temps qu'un parrain catholique, et réciproquement à un catholique qui y est invité de jouer le même rôle à un baptême conféré dans une Eglise orientale, le *Directoire* ajoute : « Dans ces cas, l'obligation de veiller à l'éducation chrétienne appartient en premier lieu au parrain (ou à la marraine) qui est fidèle de l'Eglise dans laquelle l'enfant est baptisé³⁹ ».

37. Le danger n'est pas illusoire. L'on se rappellera les attaques injustifiées dont fut victime l'Evêque de Liège, malgré les explications qu'il avait préalablement données à ses diocésains, lorsqu'il offrit, en 1967, sa cathédrale aux Turcs venus travailler en Belgique et dépourvus de tout lieu de culte.

38. *OE*, 26, cité ci-dessus p. 28.

39. *Directoire*... n. 48.

2. Mariage

Jusqu'il y a peu, la position de l'Eglise catholique en ce qui concerne les mariages mixtes était très stricte⁴⁰. Rappelons-la brièvement telle qu'elle fut fixée, pour l'Eglise latine, dans le Code de Droit Canon⁴¹. Celui-ci reconnaît deux empêchements distincts. L'un, dit de « religion mixte » (c. 1060), existe entre deux baptisés appartenant à des confessions différentes : il prohibe le mariage, mais ne le rend pas invalide par lui-même si l'on passe outre à cette défense⁴². L'autre, appelé de « disparité de culte » (c. 1070), existe entre un *catholique* et un non-baptisé : il est « dirimant », c'est-à-dire que, sauf dispense, il rend le mariage nul de plein droit. A part cette distinction — importante, il est vrai — le Code traite exactement de même les mariages projetés dans les deux cas.

L'un et l'autre requièrent une dispense qui n'est accordée que moyennant trois conditions onéreuses : un motif valable, urgent et grave ; les « cautions » ou garanties, exigées aussi du conjoint non-catholique, d'éviter tout danger de « perversion de la foi » (sic) de la partie catholique et surtout de faire baptiser et élever dans la foi catholique tous les enfants à naître ; enfin la certitude morale que ces engagements, normalement donnés par écrit, sont sincères et seront suivis d'exécution (c. 1061).

La même sévérité se retrouve pour la célébration du mariage : interdiction de le célébrer dans l'église (sauf dispense par l'Ordinaire - c. 1109, § 3) ; interdiction de tous les rites sacrés et, très explicitement, de toute célébration de la Messe (c. 1102 : l'Ordinaire n'a aucun pouvoir de l'accorder) ; obligation de célébrer le mariage uniquement devant le prêtre catholique compétent (c. 1063, § 1). Cette dernière obligation était assortie de deux très graves sanctions : nullité du mariage par défaut de « forme » si les conjoints ne se présentent pas devant le prêtre catholique qualifié (c. 1094 et 1099, § 1)⁴³ ; excommunication s'ils se présentent seulement ou aussi devant

40. Le ton de cette législation est fort bien rendu par les premiers mots du c. 1060 : « Severissime Ecclesia ubique prohibet... L'Eglise défend partout de façon très sévère... ».

41. Canons 1060-1064 et 1070-1071. Sur toute la question, voir un excellent article de Pierre HAYOT, *La discipline catholique et la pastorale des mariages mixtes*, dans *Revue diocésaine de Tournai* 21 (1966) 582-608 : l'auteur y examine l'évolution du droit, l'Instruction *Matrimonii sacramentum* et les perspectives d'avenir. Nous nous en sommes largement inspiré.

42. Mais le défaut de forme canonique, qui en résultera dès qu'une partie est catholique, en fera néanmoins un mariage invalide, comme nous allons le dire.

43. Dans quelle mesure la « forme extraordinaire » prévue par le c. 1098 (mariage devant deux témoins lorsqu'il y a impossibilité physique ou morale de se présenter devant le prêtre qualifié) pourrait-elle être appliquée en notre matière à des cas « difficiles », où la comparaison devant le prêtre catholique ferait difficulté de conscience à la partie non-catholique ? P. HAYOT, *art. cité*, p. 393-394, se pose la question.

le ministre de l'autre culte en tant que tel (c. 1063, § 1 et 2319, § 1, 1°); cette dernière sanction n'est pas encourue si on va le trouver seulement comme officier de l'état civil, pour obtenir la reconnaissance civile de l'union et ses effets à ce plan (c. 1063, § 3).

Plusieurs des dispositions que nous venons de rappeler paraissent à bon droit blessantes pour nos frères séparés :

a) Le code assimile presque complètement ces deux empêchements ⁴⁴. « En considérant le fond des choses et surtout l'effort mutuel de rapprochement qui travaille actuellement les diverses confessions chrétiennes, ne conviendrait-il pas d'établir un traitement nettement différent pour le mariage entre deux chrétiens baptisés et celui d'un catholique avec un infidèle ⁴⁵ ? »

b) L'obligation faite à la partie non-catholique de s'engager sincèrement à garantir le baptême et l'éducation catholiques des enfants à naître du mariage devait poser un grave problème de conscience à tout chrétien convaincu.

c) L'interdiction de toute intervention d'ordre sacré faite au ministre de la partie non-catholique était blessante pour le sentiment religieux de celle-ci.

Lorsque la question fut soulevée au Concile à la fin de la troisième session (20 novembre 1964), un débat bref mais animé s'engagea. Sur proposition du Cardinal Doepfner, le projet fut déferé au Pape pour que celui-ci lui donne une solution, le plus tôt qu'il serait possible. Quinze mois plus tard parut l'Instruction *Matrimonii sacramentum*, promulguée le 18 mars 1966 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ⁴⁶.

Voici les principales dispositions contenues dans ce document.

Si les empêchements de religion mixte et de disparité de culte sont maintenus inchangés, la dispense en est devenue plus facile : l'Instruction confirme le *Motu Proprio Pastorale Munus* (n. 19 et 20), selon lequel le pouvoir d'en dispenser est désormais accordé à l'Ordinaire du lieu.

44. La seule différence est qu'entre baptisés, l'empêchement est prohibitif seulement, alors qu'il est dirimant entre catholique et non-baptisé ; toutefois, l'obligation de la forme canonique dès qu'un conjoint est catholique réduit notablement, en pratique, la portée de cette différence.

45. E. BERGH, S.J., dans son commentaire de l'Instruction *Matrimonii sacramentum*, dans *N.R.Th.* 88 (1966) 407. Nous lui empruntons aussi, pour l'essentiel, les deux points suivants.

46. *A.A.S.* 58 (1966) 235-239 ; traduction française dans *La Doc. Cath.* 63, 1966, col. 577-584.

Rien n'est changé quant à l'exigence de la forme canonique : dès là qu'un des conjoints est un catholique de rite latin, la célébration devant le prêtre catholique qualifié reste condition de validité de l'union⁴⁷. Mais l'Instruction rappelle et confirme que le décret *Orientalium Ecclesiarum* a statué que, pour les catholiques de rite oriental, la forme « catholique » n'est plus requise que pour la licéité, la présence d'un ministre sacré (même orthodoxe) suffisant pour la validité⁴⁸.

En ce qui concerne par contre la forme liturgique, les interdictions portées par le Code sont en grande partie levées : « Les Ordinaires des lieux pourront permettre, également pour la célébration des mariages mixtes, l'usage des rites sacrés, avec les bénédictions habituelles et l'allocution⁴⁹ ». Si toute célébration simultanée par les ministres des deux cultes reste interdite, « rien n'empêche qu'après la cérémonie religieuse, le ministre non-catholique adresse des paroles de vœux et d'exhortation et que l'on récite en commun des prières avec les non-catholiques. Toutes ces choses sont permises avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu et en prenant les précautions voulues pour éviter le danger d'étonnement⁵⁰ ».

Un élargissement est aussi accordé en ce qui concerne les « cautions » : l'engagement proprement dit d'assurer le baptême et l'éducation catholiques des enfants à naître du mariage n'est plus exigé que de la partie catholique ; le conjoint non-catholique est simplement invité à promettre qu'il ne s'opposera ni à la pratique catholique de son partenaire ni à l'exécution des engagements pris par celui-ci en ce qui concerne leurs enfants. Notons toutefois que, si la partie non-

47. La dispense de la forme canonique reste explicitement réservée au Saint-Siège, cfr III. *La forme canonique de la célébration* (*La Doc. Cath., loc. cit.*, col. 582). En Angleterre, les Evêques ont pris comme règle, lorsque l'un des conjoints est proche parent d'un clergyman, de demander au Saint-Siège la dispense de la forme canonique, de telle sorte que le mariage puisse être célébré par ce clergyman.

48. OE, 18. Un décret de la S.C. pour l'Eglise Orientale, du 22 février 1967 (*A.A.S.* 59 (1967) 165-166) a étendu cette faveur à tous les catholiques, même de rite latin ; de plus, il a donné pouvoir aux Ordinaires de dispenser de la forme canonique même en ce qui concerne la licéité : moyennant cette permission, donnée pour un motif suffisant en même temps que la dispense de religion mixte, un catholique de n'importe quel rite pourra donc désormais se marier valablement et licitement devant le prêtre orthodoxe.

49. IV. *La forme liturgique* (*La Doc. Cath., loc. cit.*, col. 582). On lira dans les *Informations catholiques internationales*, n. 277 (1 décembre 1966, p. 3-4) d'intéressantes réflexions de l'abbé René Laurentin sur *Mariages mixtes et intercommunion* : *Le cas d'Assise*. Dans cette note on relèvera particulièrement deux choses : le désir du législateur romain de se voir soumis les cas, « présumés très nombreux », où la conscience du conjoint non-catholique se sentirait forcée par la législation en cours, afin d'être à même, après étude, « d'élaborer des solutions adaptées » (p. 3) ; la grande réserve manifestée par l'auteur, au nom même d'un sain ecuménisme, envers la multiplication de cas semblables.

50. V. *Présence du prêtre catholique et du ministre non-catholique* (*La Doc. Cath., loc. cit.*, col. 582).

catholique estimait en conscience ne pas pouvoir faire cette promesse, le cas devrait être déféré au Saint-Siège, qui se réserve alors d'accorder ou non la dispense de l'empêchement⁵¹. Ce qui est nouveau aussi est l'autorisation donnée à l'Ordinaire d'établir, même en règle générale, si les engagements doivent être ou non consignés par écrit⁵².

Une dernière modification est enfin apportée à la législation : est abolie (avec effet rétroactif) la première des quatre excommunications portées en matière de mariages mixtes : le fait de se marier devant le ministre non-catholique, qui reste interdit, n'entraîne cependant plus excommunication du coupable⁵³.

Que pareil document ait provoqué des déceptions, non seulement chez nos frères protestants⁵⁴, mais aussi chez les catholiques, n'est guère étonnant. Comme le note Pierre Hayoit : « Sur des points très importants, la discipline n'a pas ou guère évolué. En principe, l'Eglise catholique continue, sinon d'exiger, du moins d'inviter les non-catholiques à accepter, en conscience, que leurs enfants soient éduqués dans une confession autre que la leur. En principe aussi, elle continue d'exiger que le mariage mixte se célèbre devant le seul ministre catholique et elle refuse toujours, dans l'Eglise latine, de reconnaître la validité du mariage qu'un catholique contracterait au temple ou à l'église orthodoxe⁵⁵ ». N'est pas disparu non plus ce que le P. René Beaupère, O.P., appelait « la contradiction qui existe maintenant entre ce que l'Eglise catholique affirme, dans ses textes les plus autorisés, sur la valeur chrétienne des Eglises issues de la Réforme, sur l'incorporation au Christ de leurs membres et donc sur la profonde fraternité qui les lie à nous, d'une part, et, d'autre part, une discipline

51. I. *La foi du conjoint catholique...*, § 3 (*La Doc. Cath.*, loc. cit., col. 581). On trouvera dans *The Clergy Review*, 54 (1969) 559-567, une note de Théodore DAVEY, C.P., *Mixed Marriages : A Note on the « Promises »*, où l'auteur, après avoir cité différents cas où Rome a répondu soit en accordant la dispense, soit en la refusant, conclut : « le Saint-Siège n'accorde pas la dispense, à moins que l'Ordinaire ne la recommande et ne donne des arguments en sa faveur » (p. 566).

52. *Ibid.*, § 4 (*ibid.*).

53. VII. *Levée de l'excommunication* (*ibid.*, col. 582); cfr c. 2319, § 1, 1°. Mais restent en vigueur les trois autres excommunications fulminées dans le même canon, contre ceux qui se marient avec la convention, explicite ou implicite, de faire élever leurs enfants ou certains d'entre eux en dehors de l'Eglise catholique, contre ceux qui présentent délibérément leurs enfants au baptême non-catholique et contre ceux qui les font éduquer dans une confession non-catholique.

54. Voir, par exemple, Georges RICHARD-MOLARD, *Un léger espoir*, dans *Réforme*, n° 1097, 26 mars 1966, p. 3, et la déclaration du Pasteur Ch. WESTPHAL, reproduite au même endroit.

55. Art. cité à la note 37, p. 601. Sur le dernier point, voir le document postérieur cité à la note 48.

canonique pour laquelle le non-catholique ... ne peut qu'être tenu à l'écart afin d'éviter qu'il ne pervertisse les authentiques croyants⁵⁶ ».

Pour ne pas juger trop sévèrement ce document, il importe toutefois de relever qu'il révèle de notables changements de mentalité dans l'esprit du législateur : tous les termes blessants pour les non-catholiques ont été soigneusement éliminés⁵⁷ : par exemple, au lieu du trop fameux « danger de perversion », il est parlé d'un « danger pour la foi du conjoint catholique » ; en plusieurs endroits, on trouve des dispositions s'ouvrant à moins d'intransigeance, ne serait-ce que par la mention explicite d'un recours possible au Saint-Siège lorsque la partie non-catholique estime en conscience ne pouvoir accepter certaines exigences⁵⁸.

Pour apprécier équitablement la discipline maintenue quant à l'essentiel par notre document, il convient aussi de noter que ceux qui s'intéressent à la pastorale des unions mixtes restent très réticents à leur égard. « Il semble que nous devons tous continuer à décourager les mariages mixtes, quand c'est possible ; et cela en raison des périls et des souffrances auxquels ils exposent⁵⁹ ». De deux enquêtes sérieuses menées en Suisse (pays où un gros tiers des mariages conclus chaque année par des catholiques sont des mariages mixtes), la première a montré que, de 1950 à 1960, 58 % des unions mixtes n'ont pas été célébrées devant le prêtre catholique ; dans les 42 % restants, malgré la célébration des noces à l'église catholique, plus de la moitié des conjoints catholiques sont tombés dans l'indifférence, eux et leurs enfants. « Des catholiques qui chaque année se marient (avec un conjoint non-catholique), un sur cinq abandonne l'Église pour ainsi dire définitivement⁶⁰ ... ». La seconde enquête a porté sur l'évolution de la foi dans une quarantaine de foyers mixtes. Même dans ce groupe relativement privilégié du point de vue religieux, le sondage a révélé que près de la moitié des conjoints catholiques (14 femmes sur 26 et 2 hommes sur 13) « sont opposés au moins en principe à une union mixte. Ce sont cependant des catholiques pratiquants, souvent fervents. Ils ne sont pas malheureux dans la vie du foyer, mais le manque de communion totale (souligné par l'auteur) est la

56. René BEAUPÈRE, O.P., *Pour une pastorale des foyers mixtes*, dans *Lumière et Vie*, n. 74 (1965) 149. Cette confusion du protestant avec l'incroyant est durement ressentie par nos frères Réformés, cfr *Réforme*, loc. cit.

57. Cfr J. BERNHARD et H. LEGRAND, *L'Instruction Matrimonii sacramentum sur les mariages mixtes*, dans *Revue de Droit canonique*, 16 (1966) 62-63.

58. Notamment pour les « cautions » et la forme canonique. Au témoignage de l'abbé Laurentin, l'espoir du législateur était que ces recours seraient très nombreux et lui permettraient d'élaborer en conséquence des solutions plus adaptées (cfr l'art. cité à la note 49).

59. P. HAYOIT, art. cité à la note 41, p. 604.

60. Joseph CANDOLFI, *Mariages mixtes en Suisse*, dans *Choisir*, n. 40 (février 1963), p. 18.

raison profonde de leur attitude très réservée envers le mariage mixte ... On touche du doigt la plaie ouverte des mariages mixtes : la souffrance vécue quotidiennement de nos divisions. La femme la ressent plus intensément que l'homme⁶¹ ».

La difficulté est donc plus pastorale que doctrinale. Celle-ci existe néanmoins, l'Instruction le note : « les non-catholiques ont des positions différentes aussi bien sur l'essence du mariage que sur ses propriétés, notamment sur l'indissolubilité et donc sur le divorce et le remariage après divorce (civil)⁶² ». Réagissant à cette notation où il voit « le grand argument » de l'Instruction pour légitimer sa rigueur, Georges Richard-Molard écrit : « Sans pour cela partager la doctrine sacramentelle du catholicisme romain, il faudrait savoir si le protestantisme mondial peut déclarer, comme le protestantisme français, que le mariage est un acte sacré, signe de l'unité du Christ avec son Eglise, et marqué de l'indissolubilité, par la seule grâce de Dieu⁶³ ». S'il le peut⁶⁴, nous ne voyons pas quel obstacle resterait au plan dogmatique, car la restriction « sans partager la doctrine sacramentelle du catholicisme romain », lorsqu'on tient néanmoins le mariage pour un acte sacré tel qu'il est décrit ci-dessus, vise certes une question qui a son importance, mais n'empêche point pareille union d'être un vrai mariage devant Dieu et devant son Eglise. Or un pareil mariage est un « sacrement » (au sens catholique du terme), puisque, selon l'enseignement formel de Léon XIII, « dans le mariage chrétien, le contrat n'est pas dissociable du sacrement⁶⁵ ». Et comme ce sont les époux eux-mêmes qui sont les ministres de ce sacrement et que leur pouvoir découle directement de leur qualité de baptisés, il n'y a, de ce côté non plus, aucune difficulté doctrinale.

L'obligation faite à tout catholique, sous peine de nullité, de se soumettre à la forme canonique est une disposition du droit ecclésiastique, qui n'est devenue obligatoire de façon universelle que depuis le fameux décret *Tametsi* du Concile de Trente⁶⁶. Ce que l'Eglise a fait, elle a pouvoir de le défaire : du seul point de vue doctrinal, rien n'empêcherait donc l'Eglise catholique d'admettre la validité d'un mariage mixte célébré au temple protestant (pourvu que cette Eglise

61. Raymond BRÉCHET, *Enquête sur les mariages mixtes*, dans *Choisir*, n. 41 (mars 1963), p. 12.

62. *La Doc. Cath.*, 1966, col. 580.

63. *Un léger espoir*, dans *Réforme*, n. 1097, 26 mars 1966, p. 3.

64. Mais on peut se demander si toutes les Eglises et confessions non-catholiques seraient prêtes à déclarer qu'elles reconnaissent l'indissolubilité du mariage. A ce propos, il serait intéressant d'étudier avec précision la doctrine de l'Eglise Orthodoxe en matière de divorce, doctrine qui n'est pas exactement celle de Rome, mais n'a pas empêché le Concile de reconnaître la validité d'un mariage mixte célébré par un prêtre orthodoxe (*OE*, 18).

65. LÉON XIII, Encyclique *Arcanum divinae sapientiae*, du 10 février 1880 ; cfr *DS* 3145, *DB* 1854, *FC* 938.

66. Session XXIV (11 novembre 1563) ; cfr *DS* 1813-1816, *DB* 990-992.

reconnaisse le caractère sacré et indissoluble de cette union), puisqu'aussi bien elle admet dès maintenant la parfaite validité du mariage contracté dans les mêmes conditions par deux protestants.

Le point délicat restera toujours l'éducation religieuse des enfants. D'une part, le conjoint catholique a l'obligation grave de s'efforcer de transmettre à sa descendance ce bien précieux entre tous qu'est la vraie foi (et il sait que c'est dans son Eglise qu'elle est conservée dans toute sa pureté). De l'autre, l'éducation des enfants est un droit et un devoir des deux parents, et le conjoint non-catholique, s'il est convaincu de la valeur de sa propre croyance (ce qui est la situation normale d'un chrétien fervent), a le devoir d'agir selon sa propre conscience et le droit, rappelé encore dans la Déclaration sur la liberté de conscience (n. 5), que les autres respectent ses convictions et leur permettent de s'exercer⁶⁷.

Ceci nous fait toucher du doigt la difficulté fondamentale du mariage mixte, difficulté d'autant plus grande que l'un et l'autre conjoints sont plus sincèrement persuadés de la valeur de leur propre croyance. L'on peut se demander si la solution ne viendra pas avant tout de notre commune marche vers l'unité, plus que d'aménagements partiels, quelque souhaitables que soient certains d'entre eux.

3. Eucharistie, Pénitence, Onction des Malades

a) Parce que les Eglises Orientales séparées ont en commun avec nous la même foi dans ces sacrements et un sacerdoce valablement ordonné, la participation occasionnelle à ces sacrements a été autorisée de façon très large par le Concile entre les fidèles des deux confessions :

« ... aux Orientaux qui, en toute bonne foi, se trouvent être séparés de l'Eglise catholique, peuvent être donnés, s'ils le demandent d'eux-mêmes et s'ils sont convenablement disposés, les Sacrements de la Pénitence, de l'Eucharistie et de l'Onction des malades ; en outre, les catholiques, eux aussi, peuvent demander ces mêmes sacrements aux ministres non-catholiques dans l'Eglise desquels les sacrements sont valides, chaque fois que la nécessité ou une véritable utilité spirituelle le demande, et que l'accès à un prêtre catholique s'avère matériellement ou moralement impossible » (OE, 27)⁶⁸.

67. A. SILVESTRELLI, dans ses *Adnotationes à l'Instruction Matrimonii sacramentum (Monitor Ecclesiasticus, 91 [1966] 232)*, se demande si l'obligation d'éduquer les enfants dans la foi catholique est de droit divin et conclut : « Il semble qu'il vaut mieux dire que cette obligation de l'éducation catholique des enfants s'impose certes en principe (per se), mais que, par accident, elle se trouve limitée dans des circonstances déterminées ». Une opinion semblable est exprimée par L. ÖRSY, S.J. *La recente Istruzione sui Matrimonii misti*, dans *La Civiltà cattolica*, 1966, vol. III, p. 349-354, qui dit notamment : « Le principe regarde l'effort des parents pour la sanctification de leurs enfants, non le succès de leur effort » (p. 350 ; les soulignés sont de l'auteur).

68. Cfr UR, 15 : « une certaine « *communicatio in sacris* », dans des cir-

Après avoir marqué que ces normes valent pour les catholiques de n'importe quel rite, y compris le rite latin⁶⁹, le *Directoire pour l'œcuménisme* explique comme suit la « véritable utilité spirituelle » mentionnée dans le décret que nous venons de citer :

En dehors des cas de nécessité, on peut considérer comme une juste raison de conseiller la « communication dans les sacrements », l'impossibilité matérielle ou morale dans laquelle on se trouve, du fait des circonstances, de recevoir les sacrements dans sa propre Eglise, et cela pendant un temps notable ; il s'agit d'éviter au fidèle d'être privé sans raison légitime du fruit spirituel des sacrements (n. 44).

A plusieurs reprises, le *Directoire* demande que « l'on soit très attentif à une certaine réciprocité légitime⁷⁰ », évidemment de nature à favoriser les bons rapports que ces gestes de rapprochement fraternel tendent à nouer. Cette ouverture — un peu tardive, il est vrai, car les permissions accordées dans le décret sur les Eglises Orientales l'avaient été sans consultation préalable de l'Eglise orthodoxe — a fait l'objet d'un rejet, ferme mais poli, de la part de certains dirigeants des Eglises d'Orient. Leur principal argument est résumé comme suit par le Père Leeming : « Le motif donné contre l'intercommunion est, fondamentalement, que la sainte communion implique reconnaissance de l'évêque comme représentant du Christ dans l'enseignement et le gouvernement de l'Eglise et que, puisque l'Eglise catholique rejette l'autorité des évêques orthodoxes, l'intercommunion est impossible. Cfr la Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 22 : ' Mais le collège épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife Romain, successeur de Pierre⁷¹ ... ' ».

L'on doit certes accorder à nos frères orthodoxes qu'on ne peut honnêtement participer à l'Eucharistie si l'on ne reconnaît pas à l'Evêque en dépendance de qui elle se célèbre autorité dans le culte, la prédication et le gouvernement. On pourrait certes montrer que l'Eglise catholique reconnaît les évêques orthodoxes comme de vrais et authentiques évêques, malgré leur séparation d'avec elle, ce qui implique chez eux autorité dans le culte, la prédication et le gouvernement de leurs Eglises. Néanmoins, le fait que ce soit précisément le texte de Vatican II sur les rapports entre la collégialité et la primauté du Pontife romain qui est amené comme argument, montre

constances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable » ; voir aussi *OE*, 24-26 et 28-29.

69. *Directoire...*, n. 41.

70. *Ibid.*, n. 43 ; cfr aussi n. 42, 46, 51 b.

71. *Again Intercommunion*, dans *The Heythrop Journal* 9 (1968) 26. On trouvera dans le même article la référence à l'Encyclique du 2 avril 1967 du Patriarche Oecuménique Athénagoras et au Rapport de la Commission Catholique-Orthodoxe des Etats-Unis du 6 mai 1967, où ce rejet s'affirme, et des extraits du second document cité.

que ce qui, pour nos frères orthodoxes, empêche l'intercommunion habituelle (et leur fait même rejeter le terme d'intercommunion), est essentiellement une différence d'ecclésiologie⁷², révélée dans la conception que nous nous faisons, eux et nous, du rapport des évêques entre eux et avec le Siège de Rome.

b) Lorsqu'il s'agit d'autres Eglises ou groupes qui se distinguent plus notablement de nous (cfr *UR*, 19), entre autres souvent par l'absence d'un sacerdoce validement ordonné, les règles que cette situation impose sont nécessairement plus strictes.

— Un de leurs fidèles qui le demande spontanément peut être admis à recevoir d'un prêtre catholique l'Eucharistie, la pénitence ou l'onction des malades lorsqu'il est en danger de mort ou de nécessité urgente (telle que persécution ou emprisonnement), s'il ne peut recourir à un ministre de son propre culte, pourvu qu'il manifeste une foi conforme à celle de l'Eglise en ce qui concerne le sacrement en question et qu'il soit bien disposé⁷³.

— Par contre, dans les mêmes cas d'urgente nécessité, un fidèle catholique ne peut demander ces sacrements qu'à un ministre qu'il sait capable de les donner réellement, c'est-à-dire à un ministre validement ordonné⁷⁴.

Intercommunion

Après avoir présenté, à la lumière des documents récents, ce qui est actuellement autorisé en matière d'admission occasionnelle aux sacrements, nous voudrions maintenant étudier les perspectives d'une admission généralisée (ou du moins plus large) à l'Eucharistie. Deux problèmes doctrinaux se présentent à nous dès l'abord.

1. La doctrine eucharistique

Dans son commentaire des décrets conciliaires du point de vue œcuménique⁷⁵, le Cardinal Bea écrit : « Il y a ... — nous le constatons avec joie — de sérieux et persévérants efforts pour se rapprocher de l'unité en ce qui concerne la doctrine de ce mystère (eucharistique). Par exemple en Allemagne, une Commission de théologiens évangéliques a travaillé pendant dix ans à l'élaboration d'un

72. Ceci est très nettement affirmé et fort bien expliqué par G. A. GALATIS, dans l'article d'*Istina* cité à la fin de la note 2, p. 210-219.

73. Cfr *Directoire...*, n. 55. « Etre bien disposé » nous semble recouvrir ce qui est normalement requis de tout fidèle pour pouvoir s'approcher dignement du sacrement en cause.

74. *Directoire...*, n. 55.

75. *Le chemin de l'unité*, 1967, p. 165-166.

certain nombre de points relatifs à la sainte Eucharistie et les a rendus publics pour promouvoir une étude ultérieure⁷⁶ ... Le département « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Eglises a lui aussi consacré beaucoup d'études à cette question ... ». Elles ont abouti, à la IV^e Conférence, tenue à Montréal en 1963, à la déclaration suivante :

« Malgré de nombreux désaccords concernant la Sainte Communion et malgré le désir de plusieurs d'une déclaration plus complète, nous sommes amenés au moins à reconnaître que la Cène du Seigneur, don de Dieu à son Eglise, est un sacrement de la présence du Christ crucifié et glorifié jusqu'à ce qu'il vienne, et un moyen par lequel le sacrifice de la croix, que nous proclamons, est actif dans l'Eglise. Dans la Cène du Seigneur, les membres du corps du Christ sont confortés dans leur unité avec leur Chef et Sauveur qui s'est offert lui-même sur la croix : par lui, avec lui et en lui qui est notre Grand Prêtre et notre intercesseur, nous offrons au Père, dans la puissance de l'Esprit Saint, notre louange, notre action de grâces et notre intercession. Avec un cœur contrit nous nous offrons nous-mêmes comme un sacrifice vivant et saint, un sacrifice qui doit s'exprimer dans la totalité de notre vie quotidienne. Ainsi unis à notre Seigneur et à l'Eglise triomphante, et en communion avec l'Eglise universelle sur la terre, nous sommes rénovés dans l'alliance scellée par le sang du Christ. Dans la Cène, nous anticipons aussi le banquet des noces de l'Agneau dans le royaume de Dieu⁷⁷ ».

L'on ne peut que se réjouir de cet accord de plus en plus grand⁷⁸, car « à mesure que les Eglises, dans leur expérience eucharistique, s'approchent de la plénitude qui est en Christ, le problème de l'intercommunion approche de sa solution⁷⁹ ».

76. Ce travail aboutit aux *Thèses d'Arnoldshain*, sur lesquelles l'ouvrage fondamental, du point de vue catholique, est celui du Dr Wim L. BOELENS, S.J., *Die Arnoldshainer Abendmahlthesen. Die Suche nach einem Abendmahlkonsens in der Evangelischen Kirche in Deutschland und eine Würdigung aus katholischen Sicht*, Assen, 1964. On y trouvera, aux p. 50-55, les huit thèses, leurs préambules et les explications officielles sur leur sens. Voir aussi, du même auteur, *La discussion sur la Sainte Cène dans l'Eglise Evangélique*, dans *Concilium*, n. 24 (avril 1967), p. 91-106.

77. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, Montreal, 1963, p. 73-74. Paul LEBEAU, S.J., *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie œcuménique*, dans *N.R.Th.*, 1969, p. 37 (ou dans l'ouvrage collectif *Intercommunion*, cité à la note 1, p. 141) dit de ces déclarations : « (elles) nous paraissent substantiellement acceptables du point de vue catholique ».

78. Toutefois, des oppositions demeurent : il suffit de se reporter au début du texte de Montréal que nous venons de citer. En Australie, le deuxième rapport de la *Joint Commission on Church Union of the Uniting Church in Australia*, intitulé *The Church, its Nature, Function and Ordering*, Melbourne, 1963, qui contenait une déclaration analogue, p. 24-25, a été rejeté par les trois Eglises concernées par le projet d'union.

79. Document du rapport de la Commission « Foi et Constitution » réunie à Bristol en 1967, cité d'après *Vers l'Unité Chrétienne* 21 (1968) 97.

2. Le problème du ministère

Comme le note J.-J. von Allmen : « c'est l'obstacle sur lequel on bute toujours dans les débats œcuméniques » et nous sommes d'accord avec lui pour continuer : « et il va bien falloir une bonne fois l'affronter sans biaiser⁸⁰ ».

Voici comment il pose le problème : « En effet, s'il est clair qu'il faut être légitimé par le Christ pour présider l'Eucharistie, si cette légitimation s'insère dans la succession apostolique et si cette légitimation est conférée d'ordinaire par imposition des mains, il n'est pas évident que ce ministère, essentiel à l'Eglise pour qu'elle soit Eglise, est foncièrement lié à telle de ses formes sociologiques, par exemple l'épiscopat de type diocésain (éventuellement le presbytérat validé par sa participation à l'épiscopat)⁸¹ ». Acceptons, sous bénéfice d'inventaire, le problème et la manière de le poser. Quels ont été les efforts récents pour lui donner une solution ?

La manière dont Vatican II a appliqué le nom d'Eglises à des groupes de chrétiens séparés⁸² a donné naissance dans les milieux catholiques à des publications dont certaines, à notre humble avis, ont exagéré la portée de l'expression et les conclusions qu'on peut en tirer.

Certes dom Gregory Baum écrit que, « en nous appuyant sur l'enseignement de Vatican II, nous ne devons pas hésiter à reconnaître la réalité ecclésiale des autres Communautés chrétiennes ». Mais il ajoute tout aussitôt : « En un sens véritable, bien que *d'une manière imparfaite et inadéquate* (nous soulignons), elles constituent des Eglises⁸³ ». Cette restriction essentielle, parfaitement conforme à la doctrine du Concile⁸⁴, semble avoir disparu d'autres écrits, ce qui permet un raisonnement d'une simplicité remarquable : puisque ces Eglises sont de vraies Eglises, elles ont tout ce qu'il faut pour être telles, y compris de vrais sacrements ; le ministère sacramental étant essentiel à l'Eglise, leur ministère est donc proprement sacramental : il suffirait que l'Eglise catholique, en un geste de bonne volonté, le reconnaisse tout simplement⁸⁵.

80. Jean-Jacques VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Cahiers Théologiques, 55), Neuchâtel, 1966, p. 118, note 3.

81. *Ibid.*

82. LG, 15 ; UE, 1, 3, 4, 14-18, 19 ; Décret *Optatum totius*, n. 16 (*in fine*).

83. *La réalité ecclésiale des autres Eglises*, dans *Concilium*, n. 4 (avril 1965), p. 70.

84. UR, 3, 12, etc.

85. Telle nous paraît être la position défendue par Martin REDFERN dans sa contribution *Freedom of Worship: Intercommunion*, à l'ouvrage collectif *Christian and World Freedom* (éd. L. BRIGHT, O.P.), London, 1966. Il y écrit : « La « réalité ecclésiale » des Eglises séparées, orthodoxes, anglicanes et réformées, a maintenant été reconnue explicitement et positivement par le décret sur

Lorsqu'on prend dans Vatican II les prémisses de son raisonnement en omettant les restrictions très nettes posées par le Concile lui-même, il n'est pas étonnant que l'on aboutisse à des conclusions qui sont à l'opposé de la doctrine conciliaire. Le décret sur l'œcuménisme, après avoir rappelé ce que nous avons en commun et ce qui nous sépare encore, conclut : « En conséquence, ces Eglises et communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut » (UR, 3). Appliquant cette doctrine au repas du Seigneur, le même décret constate : « Certes, les Communautés ecclésiales séparées de nous n'ont pas avec nous la pleine unité dérivée du baptême, et nous croyons, surtout par suite de l'absence du sacrement de l'ordre, qu'elles n'ont pas conservé toute la réalité propre du mystère eucharistique. Néanmoins, en célébrant à la Sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, elles professent que la vie consiste dans la communion au Christ et elles attendent son retour glorieux » (UR, 22). Telle est la doctrine ferme et nuancée du Concile : dans la mesure où les Communautés séparées de nous méritent le nom d'Eglises⁸⁶, elles sont pleines de signification pour le mystère du salut et participent donc à sa sacramentalité⁸⁷ ;

l'œcuménisme de Vatican II, même si les implications de cette reconnaissance ont encore à être pleinement mises en lumière. L'implication importante pour notre propos est celle qui concerne les ministères des Eglises séparées, et j'ai déjà suggéré que la reconnaissance de la réalité ecclésiale de ces Eglises entraîne reconnaissance de l'efficacité réelle de leurs ministères, c'est-à-dire que, si une Eglise est une Eglise chrétienne authentique, il suit de là que « Notre-Seigneur communique par (le ministère de cette Eglise) la même grâce de la Parole et des Sacraments qu'il communique par le ministère historique des évêques, prêtres et diacres ». Mais il vaut la peine d'ajouter que pareille reconnaissance ne préjugerait pas de la question de savoir si les ordres d'une telle Eglise sont valides du point de vue catholique. La *validité* des ordres est une question canonique : c'est-à-dire, c'est essentiellement une question *interne* à une Eglise particulière, question qui peut être définie en termes de droit canon (p. 87 ; les soulignés sont de l'auteur ; le passage cité par lui est repris à la lettre ouverte de 32 théologiens anglicans aux archevêques de Cantorbéry et York, parue dans le *Church Times* du 3 novembre 1961). La même réduction du concept de validité des sacrements à son aspect juridique se retrouve chez Frans Jozef VAN BEECK, S.J. *Proeve van een ecumenische beschouwing over de Sacramenten*, dans *Bijdragen*, 26 (1965) 129-175 (traduction en anglais : *Towards an Ecumenical Understanding of the Sacraments*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, 3 [1966] 57-112 ou dans l'ouvrage collectif *Doctrinal Developments in Christian Unity*, édité par N. LASH, London, 1967, p. 139-221) mais un examen critique de ses positions sortirait du cadre de cet article.

86. En parlant d'Eglise et de communautés ecclésiales (cf par exemple UR, 19), le Concile a certes tenu à marquer ici aussi des degrés variés de participation, puisque aussi bien certaines de ces communautés refusent de s'appeler « Eglises ».

87. Traitant de l'Eucharistie chez nos frères séparés, J. M. R. TILLARD, O.P., écrit : « La Sainte Cène des Eglises Réformées nous apparaît ainsi comme un ensemble de la plupart des éléments positifs que l'on retrouve au cœur de toute célébration eucharistique complète et vraie. Et ces éléments sont noués

dans la mesure de leurs déficiences dans le domaine de l'ecclésialité, elles n'y participent que de façon imparfaite et peuvent donc être privées de tel ou tel élément essentiel à la pleine structure d'Eglise, notamment le sacrement de l'ordre dans sa réalité complète. J.-J. von Allmen nous semble l'avoir beaucoup mieux compris que certains catholiques pleins de bonnes intentions, et nous préférons de loin, dans l'intérêt même de l'unité, la manière claire et sans ambiguïté dont il montre que le problème est celui du « ministère de succession apostolique ⁸⁸ ».

Ce problème a fait l'objet de plusieurs études récentes du côté catholique. Citons particulièrement celle du P. Congar ⁸⁹ et les diverses publications de Hans Küng ⁹⁰. Ces travaux nous semblent bien remettre en lumière des dimensions de la succession apostolique que

entre eux par l'intention d'obéir à l'ordre du Seigneur et d'obtenir par là la plénitude de sa grâce. Cela suffit, nous semble-t-il, pour que nous puissions y reconnaître l'existence d'un authentique *votum objectif* de l'Eucharistie pleine et totale. Ce sont des éléments eucharistiques en tension vers leur plénitude, comme happés par le *désir objectif* de celle-ci. Et par là ils appartiennent déjà à l'ordre sacramentel. Le *votum* les y inscrit » (*Le « votum Eucharistiae » : L'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, dans *Miscellanea liturgica ... Card. C. Lercaro*, II, 1967, p. 184-185 ; les soulignés sont de l'auteur). On peut accorder au P. Tillard l'exactitude et l'intérêt de cette conclusion, positive et pondérée, à condition de bien marquer, comme il le fait, que c'est ce « votum » objectif qui inscrit déjà ces rites dans l'ordre sacramentel. Mais détruire ce « désir objectif » en reconnaissant à ces rites une perfection qu'ils n'ont pas et sont incapables de se donner, loin de promouvoir le rapprochement des chrétiens dans la même célébration de l'unique mémorial du Seigneur, serait faire perdre à ces rites la tension même qui leur donne toute leur valeur « sacramentelle ».

88. *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme et nous autres protestants*, dans *Oecumenica* II, 1967 : « Ce qui nous irrite et nous décourage, ce n'est pas l'émouvant effort du Concile pour recomprendre le ministère essentiel à l'Eglise, le ministère épiscopal ou pastoral, à partir d'une théologie de l'apostolat plutôt qu'à partir d'une théologie du sacerdoce (...), c'est la surdité apparente des romains quand nous leur demandons si vraiment, malgré l'histoire du ministère, ils veulent persister à confondre théologie et sociologie du ministère de succession apostolique et dire que celle-ci ne se trouve que dans l'épiscopat de type diocésain. Ce qui est irritant aussi et décourageant, c'est la promptitude et la veulerie avec lesquelles tant de protestants applaudissent au verdict romain, comme si de n'avoir pas de ministère institutionnel et successional était notre gloire, alors que ce serait notre perte si vraiment il nous faisait défaut » (p. 189). Cfr, du même auteur, *Les conditions d'une intercommunion acceptable*. 1. *Réponse d'un Réformé*, dans *Concilium*, n. 44 (avril 1969), p. 13-19, excellent résumé de ses positions.

89. *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique*, dans *Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer*, 1967, p. 84-111.

90. *Thèses concernant la nature de la succession apostolique*, dans *Concilium*, n. 34 (1968), p. 29-36, où l'auteur renvoie à son ouvrage fondamental *Die Kirche* (1967), traduit en 1968 en français (*L'Eglise*). Voir dans ce même numéro, intitulé *Apostolique par succession ?*, divers autres articles sur le même sujet, notamment celui de Maurice VILLAIN, *Peut-il y avoir succession apostolique en dehors de la chaîne de l'imposition des mains ?*, p. 81-94.

la théologie catholique post-tridentine a eu par trop tendance à laisser dans l'ombre : dans l'Eglise « il n'y a pas de pure autorité portant en soi sa justification absolue : toute autorité de ministère est conditionnée et mesurée par le contenu évangélique de ce qu'elle est appelée à transmettre⁹¹ ». Le problème est donc d'« harmoniser l'aspect d'apostolicité de doctrine et celui d'apostolicité de ministère sans sacrifier l'un à l'autre⁹² ... ».

Si l'article déjà cité du P. Congar est un modèle de recherche équilibrée, il semble qu'on ne puisse en dire autant d'autres travaux, dont les auteurs, éblouis sans doute par la redécouverte d'aspects indûment négligés, nous semblent portés à minimiser, voire à sacrifier la structure hiérarchique de l'Eglise⁹³. C'est tomber de Charybde en Scylla. Seule une notion de l'apostolicité qui englobe une succession de pouvoirs sacramentels et sacramentellement transmis (même si elle ne peut se limiter à cet aspect) nous paraît conforme à la vérité de l'Eglise telle que le Christ l'a voulue.

Se pourrait-il en des cas « exceptionnels » que cette transmission des pouvoirs ait lieu en dehors de la « chaîne de l'imposition des mains » ? C'est poser la question d'une suppléance possible : le P. M. Villain⁹⁴ et le P. P. Lebeau⁹⁵ l'ont fait explicitement. La piste de recherche qu'ils signalent ne semble pas dénuée d'intérêt : il est certain en effet que le Christ a promis à son Eglise son indéfectible présence (cfr *Mt 28, 20*) et celle de l'Esprit (cfr *Lc 24, 49* ; *Jn 14, 16*, etc.). Mais tout le problème réside dans la constatation faite par le P. Villain lui-même : pour appliquer le principe de « suppléance » ou d'« économie » (avec le P. Lebeau, nous préférons ce dernier terme) aux ordinations et à l'Eucharistie de nos frères de la Réforme, il faut « l'élargir à des situations où il ne fut jamais en vigueur⁹⁶ ». La solution serait élégante et rapide, mais elle suppose que l'Eglise ait le droit et le pouvoir correspondants. Dans l'état embryonnaire des recherches sur le sujet chez les auteurs catholiques⁹⁷, la seule

91. Art. cité à la note 89, p. 106.

92. *Ibid.*

93. Cfr, par exemple, les pertinentes remarques que le P. Georges DEJAFVE, S.J., adresse au maître-livre de Küng dans « *L'Eglise* ». *A propos d'un ouvrage récent*, dans *N.R.Th.*, 1967, p. 1085-1095, spécialement p. 1091 sv.

94. Dans *Concilium*, n. 34 (1968) 81-94 (cfr note 90).

95. Voir la référence à la note 77.

96. *Concilium*, n. 34 (1968) 94. L'auteur souligne lui-même ce membre de phrase, signe certain qu'il perçoit bien le problème que soulève pareil élargissement.

97. Le P. Congar termine l'article *Economie* de l'encyclopédie *Catholicisme* par ces mots : « Il y aurait donc là un point de théologie et de droit canonique qu'il serait intéressant de regarder de plus près et, éventuellement, d'élaborer » (II, 1952, col. 1307). Bien que cette contribution date d'une bonne quinzaine d'années, l'élaboration souhaitée ne semble pas avoir été entreprise, s'il faut

chose que l'on puisse dire, semble-t-il, est que l'« économie » représente *peut-être* une voie vers la solution souhaitée, mais que nous ne le saurons avec quelque certitude que si les recherches historiques et doctrinales sont activement poussées.

Aussi comprend-on que les dix Eglises des U.S.A. qui tentent de se rapprocher⁹⁸ aient choisi une voie certainement plus rapide et probablement plus sûre de résoudre le problème : leur commission de travail propose en effet qu'à la conclusion des accords, il soit procédé à une imposition réciproque des mains par les ministres des confessions qui s'unissent, afin que chacun reçoive par là ce qui lui manquerait pour le parfait accomplissement du ministère tel que le Christ l'a voulu⁹⁹. Cette formule, dans laquelle un théologien catholique n'aura pas de peine à découvrir ce qu'il nomme une ordination conditionnelle (puisque certaines de ces Eglises ont conservé un épiscopat de succession apostolique), nous semble avoir en même temps l'avantage de respecter pleinement la valeur réelle (tout imparfaite qu'elle puisse être en certains cas) du ministère dans les diverses confessions¹⁰⁰.

en juger par la note bibliographique de *Concilium*, n. 34 (1968) 94, qui continue à renvoyer aux mêmes sources non-catholiques citées par Congar, pour l'étude de cette notion. On y ajoutera une étude très érudite de Francis J. THOMSON, *Economy. An examination of the various theories of Economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-Orthodox Sacraments*, dans *The Journal of Theological Studies*, N.S. 16 (1965) 368-420.

98. Ce sont, dans l'ordre où elles ont rejoint ce mouvement : l'Eglise Presbytérienne unie des U.S.A., l'Eglise Episcopale Protestante, l'Eglise Méthodiste, l'Eglise Unie du Christ, Les Eglises Chrétiennes (ou Disciples du Christ), les Frères Evangéliques Unis, l'Eglise Méthodiste Episcopale Africaine, l'Eglise Presbytérienne aux U.S., l'Eglise Méthodiste Episcopale Africaine « Sion », l'Eglise Chrétienne Méthodiste Episcopale.

99. « Trois éléments sont essentiels à l'instauration d'un ministère unifié ... Le troisième serait un acte posé ensemble dans lequel et par lequel tous nous offririons nos ministères actuels au Dieu Tout-Puissant, en lui demandant de recevoir nos offrandes par Jésus-Christ, pour compléter et parfaire ce qui est mal ou incomplet dans nos ministères et pour nous donner toute cette participation à son autorité et à sa grâce qui nous est nécessaire pour notre service dans le ministère unifié auquel nous sommes appelés » (*Consultation on Church Union*, Cincinnati, 1967, p. 54). La suggestion de procéder de la sorte remonte à un sermon prêché par Eugène CARSON BLAKE à la *Grace Cathedral* de San Francisco le 4 décembre 1960 (on trouvera ce texte en appendice à l'ouvrage *The Challenge to Reunion*, édité par Robert McAfee BROWN et David H. SCOTT, 1963, p. 275-276).

100. Ajoutons que le nouvel *Ordinal*, proposé mais, hélas, non encore accepté, pour les ordinations dans l'Eglise anglicane, paraît, de l'avis de Bernard LEEING, S.J., un texte parfaitement valide pour la collation du sacerdoce et de l'épiscopat au plein sens catholique du terme. Cfr ses articles dans *The Tablet*, 222 [1968] p. 572-573, 594-596, 620-621 : « Mon avis est que l'*Ordinal* est adéquat pour des ordinations catholiques » (p. 573).

Intercélébration

A notre connaissance, aucune permission n'a, jusqu'ici, été accordée par l'Eglise catholique pour des concélébrations œcuméniques, même lorsque les participants éventuels auraient été de part et d'autre des prêtres validement ordonnés¹⁰¹. A notre avis, cette sévérité est pleinement justifiée au regard de l'histoire comme à celui de la théologie.

Tous les documents de l'Eglise ancienne montrent que l'admission d'un évêque ou d'un prêtre, comme célébrant de l'Eucharistie dans une église différente de la sienne, était le signe par excellence de la pleine communion de foi et de pratique entre l'invité et la communauté qui le recevait de la sorte.

Cette attitude nous semble fondée sur une théologie très profonde du sacerdoce (et l'évêque est le premier prêtre de son diocèse). Les pouvoirs et la mission que les évêques (et, en dépendance d'eux, les prêtres) reçoivent par le sacrement qui les consacre font d'eux, en un certain sens, des « sacrements » de l'unité de l'Eglise du Christ : pouvoirs et ministères sont ordonnés à la construction de l'Eglise, aussi bien sous son aspect visible que dans sa réalité invisible : c'est parce qu'ils sont signes *visibles* d'une unité de grâce qu'évêques et prêtres peuvent être dits « sacrements du Christ Chef ». C'est pourquoi aussi leur rôle, comme l'a rappelé le Concile¹⁰², culmine dans la célébration de l'Eucharistie, qui scelle cette unité en nourrissant le Corps du Christ qu'est l'Eglise avec le vrai Corps et le vrai Sang du Christ¹⁰³.

C'est bien pourquoi l'intercélébration sera le signe que l'unité de foi est réalisée, tout autant que le gage de sa persistance.

En terminant cette revue des progrès du rapprochement œcuménique, il nous reste un vœu à formuler : qu'ils trouvent bientôt leur couronnement dans la restauration d'une unité réalisée dans la pleine

101. Cfr la « mise au point » de Mgr MARTY, après la concélébration de Pentecôte 1968, que nous avons mentionnée à la note 10.

102. Par exemple dans *LG*, 17 et 28 ; dans le décret *Presbyterorum ordinis*, n. 2 ; dans le décret sur les missions, n. 39 ; etc.

103. Ceci donne sans doute le motif le plus profond que nous puissions découvrir à la présence eucharistique réelle : parce que l'Eucharistie, comme tout sacrement, effectue ce qu'elle signifie et que, comme repas, elle signifie assimilation, si ce que nous recevons à la Sainte Table n'était pas le vrai corps du Christ, mais *seulement* un symbole, cette nourriture ne nous assimilerait pas réellement au Corps du Christ lui-même et ne réaliserait pas, pour son Eglise, l'unité profonde que le Christ a voulue. Cfr S. LÉON LE GRAND, *Sermo* 63, 7 ; *PL* 54, 357 C ; S. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 10.

vérité : « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas ¹⁰⁴ ».

Eegenhoven - Louvain
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean

L. RENWART, S.J.

104. Telle est la forme sous laquelle cette maxime est citée par Jean XXIII dans son encyclique *Ad Petri cathedram*, du 29 juin 1959, où il dit prudemment qu'elle est « parfois exprimée en d'autres termes » et « est attribuée à divers auteurs » (*A.A.S.* 51 [1959] 513). En deux articles des *Recherches de Science Religieuse* (49 [1961] 549-560 et 52 [1964] p. 432-438), le P. Joseph LECLER a étudié l'origine de cette expression : sous sa forme tripartite originale « in necessariis unitas in non necessariis libertas, in utrisque caritas », elle provient de la *Paraenesis votiva pro pace Ecclesiae*, publiée en 1626 par Rupertus Meldenius (pseudonyme anagramme de Peter Meiderlin [1582-1661], « éphore » ou inspecteur du Collège Sainte-Anne d'Augsbourg). « On conçoit qu'à l'usage la maxime tripartite se soit ... transformée quant à son second membre. Elle perdait sa nuance protestante originelle, pour étendre la liberté à tout le domaine des questions débattues, douteuses, non définies par l'Eglise. On retrouvait de cette manière la tradition ancienne que nous avons évoquée à propos de ses sources et de ses antécédents doctrinaux. Il est donc très normal qu'après le P. de Buck..., après le P. Congar..., après bien d'autres théologiens et moralistes, le pape Jean XXIII ait évoqué à son tour la célèbre maxime, pour rappeler aux théologiens de notre temps les droits et les limites de la libre discussion » (J. LECLER, *art. cité* de 1961, p. 560).