NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 Nº 9 1975

L'Unité de l'Église dans les travaux de Foi et Constiutution

Emmanuel LANNE (osb)

p. 820 - 841

https://www.nrt.be/fr/articles/l-unite-de-l-eglise-dans-les-travaux-de-foi-et-constiutution-1173

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution

L'exposé qui suit a été présenté à la consultation organisée par le Groupe mixte de travail entre le Conseil Œcuménique des Eglises et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens sur le thème de l'unité de l'Eglise et sur celui du témoignage commun entre chrétiens. Cette consultation s'est tenue à Rome du 16 au 20 juin dernier. Elle était destinée à clarifier certains points fondamentaux de la collaboration entre Rome et Genève dans la recherche commune, en vue de la préparation de la cinquième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises, qui se tiendra à Nairobi du 23 novembre au 10 décembre prochains. Il est clair toutefois que les thèmes choisis pour la consultation de Rome engageaient bien plus que la préparation immédiate de l'Assemblée de Nairobi. Ils supposent une vision d'ensemble de la tâche œcuménique [1].

La préoccupation de l'unité chrétienne est aux origines mêmes du mouvement de Foi et Constitution [2], et, dans les rédactions successives du Règlement, des Statuts ou des *By-laws* de la Commission qui en assume l'héritage au sein du Conseil Œcuménique des Eglises, l'unité a toujours été l'objet premier de son existence ; plus que cela, elle est sa raison d'être, comme il ressort désormais en toute évidence des nouvelles *By-laws* élaborées depuis la réunion de Louvain en 1971 et qui seront définitivement approuvées à la fin de cette année à la Ve Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises à Nairobi. Ces *By-laws* ont, en effet, nettement distingué entre le but *(the aim)*

1. La consultation rassemblait du côté catholique Mgr Ch. Moeller, secrétaire du Secrétariat pour l'unité, Mgr Scheele, évêque auxiliaire de Paderborn et directeur de l'Institut œcuménique J.-A. Moehler, les PP. P. Duprey, B. Meeking, T. Stransky, J. Corbon, J. Giblet, J. M. R. Tillard, A. M. Javierre, R. Tucci et Emm. Lanne ; du côté du Conseil Œcuménique, le Dr L. Vischer, directeur du Secrétariat de Foi et Constitution, l'évêque L. Newbigin, Miss C. Howard, Mme A. M. Aagaard, les PP. V. Borovoy et J. Meyendorff, les Rév. Coe, O. Costas, J. Deschner, J. R. Nelson, R. Welsh et T. Wieser.

N.d.l.R. — Dom Emm. Lanne est lui-même membre de la Commission de Foi et Constitution — dont il a été vice-président ces dernières années — et consulteur du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Il est un des observateurs catholiques délégués par le Saint-Siège à l'Assemblée de Nairobi.

2. Cf. le chapitre signé par T. Tatlow sur l'histoire de Foi et Constitution, dans Rouse & Neill, *A History of the Ecumenical Movement*, Londres, S.P.C.K., 1967², p. 405 ss.

de la Commission, qui est l'Unité, d'une part, et les divers services ou fonctions de cette même Commission, de l'autre. Il est dit, en effet, dans cette nouvelle rédaction : « Le but de la Commission est de proclamer l'unicité de l'Eglise de Jésus-Christ et d'appeler les Eglises au but de l'unité visible en une unique foi et en une unique communauté eucharistique afin que le monde puisse croire » [3].

Devant donc présenter à cette consultation quelle conception de l'unité paraît se dégager actuellement du mouvement et de la Commission de Foi et Constitution, je voudrais dire rapidement dans quel esprit j'ai conçu cette présentation. Dans mon intention elle se veut sympathique, critique et constructive.

1° *sympathique.* Je donne à ce terme son sens fort et étymologique. Depuis plus de six ans que j'ai l'honneur d'être membre de Foi et Constitution et depuis plus de dix ans que j'ai été appelé à collaborer directement ou indirectement aux travaux de la Commission, j'ai essayé d'entrer comme théologien catholique dans les perspectives de cette recherche, à la fois joyeusement et loyalement, fraternellement. Je sais avec quelle générosité et avec quelle honnêteté est menée une telle recherche par ceux qui ont la responsabilité de la promouvoir. Avec eux je souffre des impasses où elle se trouve souvent, comme aussi je me réjouis des progrès qui ont été effectués durant cette décennie.

2° *critique.* Cette sympathie, pour être vraie, doit me permettre de donner une appréciation libre et franche des résultats obtenus en me situant au point de vue qui justifie ma présence dans la Commission, celui d'un théologien catholique romain. Tout au long des années passées j'ai pensé rendre service à la Commission et à la recherche de l'unité en général en proposant des vues personnelles dans un certain nombre de publications sur le sujet. Ces vues étaient souvent critiques [4]. Ce faisant, j'estimais remplir un devoir et à l'égard de l'Eglise catholique qui a accepté que j'occupe ce poste de confiance, et à l'égard du Conseil Œcuménique lui-même. Je suis sûr que c'est ainsi que ces appréciations critiques ont été comprises.

3° *constructive.* Lorsque j'ai exprimé des vues personnelles, j'ai toujours essayé d'expliquer où me semblaient être les insuffisances, les erreurs ou les équivoques et, en même temps, d'indiquer quels pouvaient être, à mon sens, les moyens de sortir des impasses. Ces suggestions n'engageaient que moi. Aujourd'hui que nous sommes réunis pour réfléchir ensemble sur ce que nous entendons par Unité chrétienne, j'en présenterai à nouveau quelques-unes dont j'espère qu'elles sont susceptibles de faire progresser la commune recherche.

---

3. *Minutes Accra 1974,* Genève, C.O.E., 1974, Appendix IX, p. 110. Cette formulation marque un progrès considérable par rapport à celles qui l'avaient précédée. Comparer avec celle du rapport de Bristol en 1967, dans *New Directions in Faith and Order,* Genève, C.O.E., 1968, p. 169-170, où ce but n'était indiqué que comme la première des fonctions de la Commission : « Proclamer l'unicité de l'Eglise de Jésus-Christ et rappeler principalement devant le Conseil, mais aussi devant les Eglises, celles qui en font partie et celles qui n'en font pas partie, l'obligation de manifester cette unité par égard pour leur Seigneur et pour le meilleur accomplissement de sa mission dans le monde » (la traduction est mienne). Cette formulation était déjà à peu près celle de Lund en 1952.

4. Cf. mon article *Le Conseil œcuménique des Eglises vingt-cinq ans après Amsterdam,* dans *Irénikon* 46 (1973) principalement 465-470.

Dans l'esprit que je viens d'indiquer, j'ai pensé qu'il était opportun de diviser en trois parties l'exposé qui m'était demandé. La première sera consacrée au document qui traite spécifiquement de l'unité de l'Eglise et se trouve publié sous le titre « The Unity of the Church : the Goal and the Way » dans le volume *Uniting in Hope* sorti de presse depuis la réunion d'Accra de l'été 1974 [5] ; elle refera l'histoire de ce texte et en examinera le contenu. Elle sera la plus développée, puisqu'elle concerne immédiatement l'objet de notre consultation. La deuxième partie fera un inventaire plus rapide des autres documents récents de Foi et Constitution où intervient la question de l'Unité [6]. La troisième essaiera de dégager quelques principes qui paraissent sous-jacents à cette recherche de l'unité. Enfin les conclusions formuleront quelques propositions.

I. — L'unité de l'Eglise : le but et la voie

A. HISTOIRE DU DOCUMENT QUI SERA PRÉSENTÉ EN NOVEMBRE À NAIROBI

En 1961 à la Nouvelle-Delhi, la IIIe Assemblée du Conseil Œcuménique a proposé une description de l'unité pour laquelle le mouvement œcuménique « prie et travaille ». Cette description, reprise de la Déclaration sur l'Unité formulée à la réunion de St-Andrews en 1960, est devenue justement célèbre.

« Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Eglise, est rendue visible lorsque, *en un même lieu, tous ceux (all in each place)* qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur sont conduits par le Saint-Esprit à former une unique communauté pleinement engagée (*into* one *fully committed fellowship*), confessant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain, s'unissant dans une prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous ; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps *(the whole christian fellowship in all places and all ages)*, en sorte que le ministère et la qualité de membre sont reconnus par tous, que tous peuvent, selon que les circonstances l'exigent, agir et parler d'un commun accord en vue des tâches auxquelles Dieu appelle son peuple » [7].

Cette description de l'unité reçut un accueil positif de la part de traditions chrétiennes fort diverses. Son mérite — mais aussi sa limite, comme on va le dire — était de partir de la communauté locale. C'était alors l'époque où s'ouvrait le Concile de Vatican II, qui allait donner un relief particulier à la théologie de l'Eglise locale ; et divers travaux avaient remis en honneur dans le monde œcuménique une ecclésiologie sacramentelle dont la communauté locale est l'expression visible [8].

5. Genève, C.O.E., 1975, p. 110-123.

6. Cf. *Uniting in Hope,* cité note 5, et *One Baptism, One Eucharist and a mutually Recognized Ministry, Three agreed statements,* Genève, C.O.E., 1975. Trad. : *La réconciliation des Eglises. Baptême, eucharistie, ministère,* Les Presses de Taizé, 1974.

7. Rapport de l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, Genève, C.O.E., 1961.

8. Parmi ces travaux, il convient de citer l'ouvrage collectif de théologiens orthodoxes sur *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe,* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, et surtout diverses publications du P. N. Afanasieff.

Mais, même en intégrant dans cette description la nécessité de la communion de cette communauté locale avec la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps, la Déclaration rendait mal compte de ce que la tradition chrétienne avait entendu dans l'affirmation du symbole de Nicée : « (Je crois) en l'Eglise Une, sainte, catholique et apostolique ». Elle rendait mal compte aussi de toute la richesse assumée par l'expression néo-testamentaire l'Eglise Corps du Christ.

Aussi, au cours des années qui suivirent, les efforts de clarification furent-ils poursuivis en deux directions :

— préciser la relation entre la communauté locale et la communauté universelle, c'est-à-dire établir la relation existant entre le *all in each place* et *the whole christian fellowship in all places and all ages* ;

— parmi les diverses composantes de la communauté locale, établir le lien particulier qui unit celle-ci au Corps du Christ sacramentel, dans la célébration eucharistique.

Deux ans après l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, la Conférence de Foi et Constitution à Montréal ne parvint pas à faire progresser réellement la réflexion en ces deux domaines. On aura même l'occasion de dire plus loin pourquoi elle eut, à notre avis, une influence négative dans l'approfondissement de la vision d'unité de l'Eglise pour laquelle prient et travaillent les chrétiens engagés dans le mouvement œcuménique. Il fallut en fait attendre la IVe Assemblée du Conseil Œcuménique à Upsal en 1968 pour que soit effectué un pas en avant, grâce à un effort de réflexion sur la notion de catholicité et en même temps sur le rôle du Saint-Esprit dans l'ecclésiologie. Cet effort, qui fut considérable — et pourtant un peu décevant dans ses résultats, en raison même de ce que l'on en attendait —, avait été préparé par Foi et Constitution dans sa réunion de Bristol l'année précédente. Durant cette réunion, la Commission avait approuvé un rapport sur l'Eucharistie qui, directement ou indirectement, allait influer sur tous les travaux ultérieurs et qui a certainement profité au travail d'Upsal sur « le Saint-Esprit et la catholicité de l'Eglise » [9].

Du rapport d'Upsal sur ce thème de la catholicité on retiendra quelques éléments qui ont été déterminants dans la recherche des années qui ont suivi cette Assemblée.

Relevons tout d'abord ce qui est dit au n. 6 : « L'intention du Christ est d'amener des hommes de tout temps, de toute race, de tout lieu, de toute condition à une unité organique et vivante en Christ par le Saint-Esprit, sous la paternité universelle de Dieu ». Retenons aussi ce qui est dit de la recherche

9. Cf. *New Directions*, cité note 3, p. 60-80 : « The Holy Eucharist » et, p. 141-143, le rapport de la section sur ce document.

de la diversité au n. 12, diversité qui n'est pas nécessairement positive, mais « peut être une perversion de la catholicité » et qui, ajoute le n. 13, est « démoniaque » quand elle « fait obstacle à l'appel et à l'envoi ». Mais, dans la ligne de ce qui nous occupe immédiatement, ce sont les nn. 18, 19 et 23 qui ont eu le plus d'influence sur le déroulement postérieur des travaux :

N. 18 : « Ainsi, à l'accent placé sur « tous en chaque lieu », nous voudrions ajouter ici une nouvelle conception de l'unité de tous les chrétiens en tous lieux. Il s'agit dès lors d'appeler les Eglises à prendre conscience de leur appartenance commune et de leur vocation à agir ensemble. A une époque où l'interdépendance humaine est aussi manifeste, il est de plus en plus indispensable de rendre visibles les liens qui unissent les chrétiens en une fraternité universelle ».

N. 19 : Après l'énumération des obstacles à cette fraternité universelle, le rapport de la Ire section continue : « Le mouvement œcuménique contribue à élargir cette expérience d'universalité, et ses conseils régionaux, comme son Conseil Œcuménique, peuvent être considérés comme une étape transitoire préparant la réalisation future d'un mode vraiment universel, œcuménique et conciliaire de vie et de témoignage commun. Les membres du Conseil Œcuménique des Eglises, en s'appuyant les uns sur les autres, doivent travailler en vue de ce temps où un concile authentiquement universel pourra enfin parler au nom de tous les chrétiens et ouvrir la voie de l'avenir ».

Enfin, au n. 23, à propos de la catholicité, il est dit : « La catholicité, c'est aussi vivre et rechercher constamment le mystère de la foi, c'est l'expérience sacramentelle de l'incorporation au Christ et l'engagement dans la solidarité avec une humanité dont l'Eglise est la forme et l'eucharistie le centre vital *(of which the Church is the form and the Eucharist the substantial focus)* » [10].

Dans ces textes on aura noté au passage les mentions de l'« unité organique et vivante » [11], de la « diversité », d'un « mode vraiment universel et conciliaire de vie et de témoignage commun », autant de thèmes qui retiendront la réflexion des années suivantes.

Mais, avant de quitter Upsal, il convient aussi de dire un mot des recommandations du Comité pour Foi et Constitution de cette Assemblée qui, tout en réitérant la Déclaration sur l'Unité de la Nouvelle-Delhi, posait une question assez nouvelle qui jusqu'ici n'a pas reçu véritablement de réponse :

« Toutefois on peut se demander si le problème de l'unité peut être ramené à une simple « manifestation », même accrue, ou s'il n'y a pas aussi une rupture intérieure de l'unité qui doit être réparée. La restauration et l'accomplissement de l'Unité des Eglises est la tâche la plus urgente à laquelle Foi et Constitution doive appeler les Eglises, ce qui va exiger d'elles le renouveau de leur vie spirituelle » [12].

Par contre, dans la ligne du rapport de la Section I, le même comité indiquait deux pistes de recherches : « Les études à entreprendre devront comporter,

---

10. *Rapport d'Upsal,* édit. franç., Genève, C.O.E., 1969, Ire Section : « Le Saint-Esprit et la Catholicité de l'Eglise », p. 9 ss.

11. Sur les difficultés rencontrées depuis Lund 1952, au moins par l'expression *unité organique,* cf. le rapport de L. Hodgson à Lund, dans *Ecum. Rev.* 5 (1953) 10 ss, qui fait remonter ces difficultés à Toronto 1950. Mais la conférence d'Edimbourg en 1937 avait déjà longuement parlé d'*union organique.* Cf. L. Vischer, *Foi et Constitution,* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967, p. 63 ss, nn. 121-123 : Edimbourg. Il est digne de remarque que des difficultés semblables se sont à nouveau présentées à Accra en 1974. Cf. « The Unity... », cité note 5, p. 114.

12. Rapport d'Upsal, cité note 10, p. 231.

d'une part, l'étude théologique de la signification et des conséquences pratiques d'expressions telles que « en tous lieux » et « dans tous les temps », et, d'autre part, la prise en considération des questions radicales posées par la nouvelle situation qui est la nôtre. L'étude sur l'unité de l'Eglise doit être placée dans le contexte de l'unité de l'humanité » [13].

Ces deux thèmes allaient guider la réflexion au cours de ces dernières années et la réunion de Louvain en 1971 a marqué une étape importante. En particulier, c'est à Louvain que pour la première fois a été développée une vue sur la « conciliarité » dans la ligne de ce qui avait été proposé à Upsal. C'était là, pour une part, le fruit d'une étude sur les Conciles anciens et sur le Concile de Chalcédoine, entreprise dès avant Upsal par la Commission. En septembre 1973 à Salamanque, une consultation, mandatée par la Commission de Foi et Constitution, a élaboré un long texte intitulé « L'Unité de l'Eglise : les prochaines démarches » *(The Unity of the Church - Next Steps* [14]*)* qui reprenait à nouveaux frais toute la réflexion sur l'unité de l'Eglise dans la perspective œcuménique, suivant la ligne de ce qui avait été esquissé à Louvain. Deux chapitres, fort développés, de la première partie, les chapitres III et IV, traitaient respectivement de « la vision d'une Eglise unie comme communauté conciliaire » et de « la communauté conciliaire et l'union organique ». Ce sont les parties les plus importantes du document.

Ce long texte, qui étudiait aussi la signification des « consensus » auxquels on était en voie de parvenir sur le baptême, l'eucharistie et le ministère, a été présenté et très discuté à Accra durant l'été 1974. C'est des travaux de la réunion de la Commission à Accra qu'est sorti finalement le document qui va nous retenir maintenant.

J'ai tenu à rapporter assez longuement le processus qui avait mené de la Déclaration de la Nouvelle-Delhi au document actuel pour situer ce dernier dans l'ensemble de la recherche. On peut constater, en effet, une progression continue dans la prise de conscience commune des dimensions et des implications de l'unité. Tant au niveau local qu'au niveau universel, les diverses communions chrétiennes prennent conscience que l'état actuel de leurs relations ne correspond pas à ce que doit être l'Eglise une. Que ce soit dans les Conseils d'Eglises locaux ou régionaux, ou au sein du Conseil Œcuménique des Eglises, la communauté qui est réalisée et vécue entre les chrétiens apparaît et est reconnue comme une forme transitoire qui doit mener à autre chose, ce que nous autres catholiques, et avec nous bien d'autres traditions chrétiennes, entendons par Unité de l'Eglise.

---

13. *Ibid.*, p. 232.

14. Publié dans *What Kind of Unity ? (FO Paper 69)* et repris dans *Ecum. Rev.* 26 (1974) 291-303.

B. LE CONTENU DU NOUVEAU DOCUMENT DE 1975

Le document nouveau qui nous est offert depuis Accra, « l'Unité de l'Eglise : le but et la voie » [15], se compose de cinq parties : 1. le contexte ; 2. la description du but ; 3. la marche vers la plénitude de la communauté conciliaire ; 4. les prochaines démarches ; 5. la marche vers la *koinonia* plénière.

Du chapitre sur le contexte, je ne retiendrai que deux choses ; elles sont d'ailleurs corrélatives. La première est le sentiment qu'ont les nouvelles Eglises des jeunes continents de ce que les divisions confessionnelles, qu'elles ont héritées de la Mission, leur sont étrangères. La seconde est l'*expérience* d'unité chrétienne que font beaucoup de groupes ou de communautés locales, par-delà les barrières confessionnelles. Et conjointement à ces deux données, de nouveaux clivages s'opèrent au nom d'un combat mené en commun ou d'une identité locale découverte ensemble. Ce chapitre conclut que « certaines convictions fondamentales doivent être partagées par tous ceux qui luttent pour une manifestation plus plénière de l'Unité de l'Eglise du Christ pour que soit maintenue l'universalité de notre foi, de notre témoignage et de notre communauté » [16].

Le ch. 2 rappelle d'abord sommairement la démarche qui a conduit de la Déclaration de Toronto de 1950 et de celle de la Nouvelle-Delhi de 1961 à la recherche actuelle. Mentionnant le texte de Salamanque que l'on a rappelé plus haut et citant l'essentiel de ce qu'il dit sur la conciliarité, le document reconnaît que la réunion d'Accra a estimé que les termes de « conciliarité » et d'« union organique » manquaient encore de précision théologique. Pour être au clair toutefois sur ce que, dans la recherche actuelle de Foi et Constitution, on entend par conciliarité, citons quelques lignes importantes du texte de Salamanque que reproduit le nouveau document issu d'Accra : « L'unique Eglise doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Eglises locales qui sont véritablement unies entre elles. Dans cette communauté conciliaire chaque Eglise locale possède en communion avec les autres la plénitude de la catholicité, témoigne de la même foi apostolique et, pour cette raison, reconnaît les autres comme appartenant à la même Eglise du Christ et guidées par le même Esprit » [17].

---

15. « The Unity of the Church : the Goal and the Way », cité note 5, p. 110-123.
16. *Ibid.*, p. 112.
17. *Ibid.*, p. 113 ; cf. *What Kind of Unity ?*, cité note 14 ; dans *Ecum. Rev.* 26 (1974), 203.

Deux remarques sont à formuler au sujet de cette description :

1. La conciliarité est envisagée, dans la ligne de la Déclaration de la Nouvelle-Delhi, comme ayant pour base des Eglises ou communautés locales. Celles-ci, en chaque lieu, sont l'Eglise, et l'unique Eglise est une communauté d'Eglises dont les deux critères sont la catholicité et l'apostolicité de la foi. La conciliarité ne s'applique donc pas à n'importe quelle assemblée de chrétiens, locale ou universelle. Elle est en outre une propriété stable de l'Eglise et des Eglises, et non un événement occasionnel. L'événement que constitue une assemblée conciliaire, c'est-à-dire la réunion d'un concile, n'est que l'expression de cette conciliarité fondamentale.

2. Les conseils nationaux d'Eglises, ou le Conseil Œcuménique des Eglises, ne réalisent pas cette conciliarité. Ils ne sont que des « corps préconciliaires » [18].

Concernant la question de la diversité dans l'unité, relevons encore dans le même chapitre du document une description assez différente : « En d'autres termes, la conciliarité peut être une façon de décrire un certain genre de la vie de l'Eglise — à tous les niveaux — dans lequel une totale acceptation mutuelle se joint à un profond respect de « l'altérité » de ceux qui partagent la même communauté, mais remplissent de manières différentes ses obligations. Le concept de conciliarité n'est pas dès lors une alternative à celui d'union organique, mais plutôt une manière de décrire l'un des aspects d'une union vraiment organique à tous les niveaux depuis le niveau local jusqu'au niveau universel » [19].

La référence donnée peu avant à *Actes 15* et à l'opposition entre Pierre et Paul à Antioche ne contribue pas, à notre sens, à clarifier ce qui avait été dit de la conciliarité dans le texte de Salamanque. Ici, en effet, il s'agit de tous les niveaux de la vie ecclésiale, et non de la relation entre l'Eglise locale et l'Eglise une dans son ensemble. En outre l'idée que l'autre, dont on respecte l'altérité, accomplit ses obligations de communion — si je comprends bien — de manière différente, est par trop vague pour contribuer utilement à la clarification. Il est bien clair que ni la conciliarité ni l'union organique ne doivent éliminer la diversité, mais cette diversité doit être précisée. Comme le disait à Upsal le document sur le Saint-Esprit et la catholicité, il y a des formes de diversités qui détruisent la catholicité et le témoignage commun.

Le ch. 3 du document de 1975, « la marche vers la plénitude de la communauté conciliaire », reconnaît la difficulté de décrire le but vers lequel nous tendons. Dans la première partie de ce texte, je voudrais relever une proposition qui me paraît soulever une question à laquelle nous devrions nous efforcer de répondre clairement durant cette consultation pour préciser ce que nous entendons par l'unité à laquelle nous tendons ensemble. La voici : « De plus, puisque ce qui nous préoccupe est l'intégrité de l'Eglise du Christ et puisque la conciliarité, comme l'unité, n'est pas un but en elle-même séparément d'autres dimensions de la vie véritable de la foi, toutes sortes d'autres efforts (par exemple pour la justice entre les riches et les pauvres, pour une communauté véritable entre les hommes et les

18. « The Unity... », p. 114.
19. *Ibid.*, p. 115.

femmes, pour un exercice approprié de la responsabilité humaine à l'égard de la création, etc.) lui sont liés *(belong with)* et contribueront à l'effort en faveur de la foi véritable et de la constitution commune »[20]. Dans ce contexte, ce qui me fait problème est de savoir ce que l'on veut dire quand on affirme que la conciliarité, pas plus que l'unité, ne sont un but en elles-mêmes. Je reviendrai sur ce point, qui me paraît très important pour éclairer notre réflexion.

Le texte continue en indiquant neuf pistes de recherche pour une description provisoire de la vie conciliaire des Eglises[21]. Ce sont :

1. L'unité dans la vérité de l'Evangile : confession de la foi apostolique et référence à la Parole de Dieu comme Ecriture. Il faut donc surmonter les condamnations du passé et contenir à l'intérieur de la communauté (c'est-à-dire de la communion) les conflits doctrinaux qui peuvent surgir.

2. L'unité autour de la table du Seigneur. La transgression des barrières confessionnelles pour l'eucharistie serait éventuellement et provisoirement un moindre scandale que la volonté de préserver l'identité confessionnelle. Il y a là, ce me semble, une grave équivoque qui justement contredit ce qui avait été énoncé plus haut de la conciliarité comme devant respecter « l'altérité » du partenaire.

3. La communauté *(fellowship)* dans l'Eglise a en vue la qualité de la vie humaine dans le monde. Les considérations qui suivent, sur ce sujet, me paraissent vraiment chargées d'ambiguïtés ; en tout cas elles nous ramèneront à la question posée plus haut de savoir si l'unité (et la conciliarité) sont une fin en elles-mêmes. Le texte continue en effet un peu plus loin : « Les chrétiens n'ont pas à chercher la communauté *(fellowship)* en vue d'eux-mêmes, mais afin de pouvoir ensemble servir et témoigner dans le monde et représenter ensemble devant Dieu le monde qui les entoure »[22]. Voilà qui mérite d'être discuté !

4. L'unité en chaque lieu est fondamentale. Ici intervient l'idée « d'union organique », « c'est-à-dire la forme d'unité effective qui est appropriée au Corps du Christ en chaque endroit »[23]. Je ne poursuis pas l'analyse du contenu de ce paragraphe, mais il me semble que là aussi il y aura matière à réflexion pour notre consultation, puisque cela suppose non seulement le renoncement à tout prosélytisme, mais même à une coexistence pacifique entre Eglises qui ne seraient pas prêtes à mettre en question leurs identités séparées.

5. La communauté conciliaire requiert l'acceptation mutuelle des représentants appropriés de chaque expression de l'Eglise. Ici intervient le problème de la Tradition et de la reconnaissance réciproque des ministères, des formes appropriées du ministère ayant autorité au niveau local et mondial. Cette question est étroitement connexe à celle du paragraphe précédent.

6. La plénitude de la communauté sera ainsi « une échelle imbriquée de relations en corps » *(an interlocking scale of corporate relationship)*. Il y a diffé-

20. *Ibid.*, p. 116.
21. *Ibid.*, p. 117-120.
22. *Ibid.*, p. 117.
23. *Ibid.*, p. 118.

rents niveaux, dont aucun n'est privilégié. Et le texte ajoute : « La communauté conciliaire signifie l'interdépendance radicale et elle est incompatible avec toute structure de pouvoir qui d'en haut empêcherait la diversité légitime, ou tout refus venant d'en bas de ces relations par lesquelles la communion (= parole et sacrement) est maintenue » [24]. Ceci méritera également d'être approfondi.

7. Cette communauté conciliaire doit aussi nous conduire à explorer les formes adéquates d'une communauté au niveau universel. Ici le texte reconnaît que le Conseil Œcuménique n'apporte pas à cette recherche une réponse ecclésiologiquement satisfaisante. On semble penser, au contraire, que c'est à partir de la conciliarité au niveau local que l'on parviendra à tirer au clair la nature de la communauté conciliaire au niveau universel. Je crois de fait que la suggestion demande d'être méditée, puisque c'est sur la nature sacramentelle de la congrégation locale que nous avons ensemble les idées les plus claires.

8. « La contrepartie d'une responsabilité pastorale réciproque dans l'interdépendance est que les conciles (conseils ?) de l'Eglise à chaque niveau soient investis d'une autorité appropriée. Qui dit autorité, dit pouvoir [25] ». Le texte semble bien se référer ici non à des conseils, mais à des conciles, puisqu'il invoque comme référence de leur autorité la formulation d'*Actes 15* : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous... ». En outre il indique le rôle que joue la « réception » dans l'autorité des conciles. Sans vouloir m'étendre sur ce paragraphe important, je voudrais seulement noter qu'il faut bien être au clair sur ce que l'on entend par concile et sur la distinction établie entre les conciles, qui sont des événements dans la vie de l'Eglise ou des Eglises, et la réalité « conciliaire », qui est l'expression continuelle de la vie même de l'Eglise. L'Eglise des trois premiers siècles a fixé le canon des Ecritures, l'essentiel des rites liturgiques, l'exercice de la charité mutuelle entre les Eglises sans que, pour autant qu'on sache, elle ait réuni de conciles à cette fin. Elle avait un exercice de la conciliarité, ou ce que je préférerais appeler un exercice de la communion catholique, sans devoir pour cela tenir de conciles. Nous devrons réfléchir ensemble à la place des conciles dans cette vie de l'Eglise dans l'unité.

9. Finalement l'entière structure de la communauté conciliaire repose essentiellement sur la présence active du Saint-Esprit. Il est bon de rappeler à cette occasion l'entière disponibilité qui doit être la nôtre à son égard. Mais, à nouveau, naissent à ce propos les questions concernant la légitimité du maintien de ce que chaque tradition entend comme appartenant à sa propre identité.

Je me suis étendu longuement sur ces neuf pistes de recherche que nous propose le document, car je crois, en effet, qu'en les étudiant de façon critique nous serons capables de progresser dans notre réflexion commune. Je voudrais encore indiquer quelques points qui, dans les deux derniers chapitres du document, me paraissent requérir notre considération.

Au ch. 4, qui traite des prochaines démarches à entreprendre, il est dit que « l'œuvre en faveur de l'unité de l'Eglise doit avoir une toute première priorité. Notre identité chrétienne ne peut pas

---

24. *Ibid.*, p. 119.
25. *Ibid.*, p. 119.

être dans notre dénomination, mais doit se trouver dans notre appartenance au Christ et dans le fait d'être une partie de son Corps »[26]. Ceci est exact, mais demande des explications en rapport avec les questions entrevues plus haut concernant ce que nous entendons par « identité ». Le dépôt de la foi, tel que nous l'avons reçu de la Tradition, fait partie pour beaucoup d'entre nous de l'essentiel de notre identité.

Dans les deux alinéas suivants le texte parle des opportunités qui nous sont offertes aujourd'hui et des risques qu'il faut savoir prendre. Ceci se rattache éventuellement à une conception événementielle de la vie de l'Eglise. On va revenir sur ce point. Mais il faut dire déjà que parmi les risques il y a aussi celui de l'infidélité, du péché et de la perte de la substance de la foi.

Le texte conclut par des considérations pratiques dans son dernier chapitre « en marche vers la koinonia plénière ». Ces considérations mériteraient aussi d'être analysées, mais je les passe par raison de brièveté.

De cet examen du nouveau texte sur l'unité, sur son but et sur la voie à suivre pour l'atteindre, je retiens donc provisoirement telle ou telle question qui me semble prioritaire :

a. L'unité (et la conciliarité) sont-elles ou ne sont-elles pas une fin en soi ?

b. Dans quelle mesure la diversité est-elle légitime et nécessaire ? Quelles sont les limites du respect de l'altérité ? Le respect de la diversité des contextes locaux, culturels, sociologiques est-il plus important que le respect des diversités héritées du passé confessionnel ? Quels sont les critères qui permettent de dire que telle forme de diversité est nécessaire et légitime et telle autre abusive, jalouse et égoïste ?

c. L'union organique au niveau local doit-elle être préférée à l'union confessionnelle au niveau plus large ? Cette question qui touche à ce que l'on nomme les « familles confessionnelles », mais aussi au problème de l'unité dans le témoignage local, recoupe le problème, qui sera examiné plus loin, de la méthodologie de l'œcuménisme que l'on appelle « bilatéral » et de celui qui serait « multilatéral ».

d. La relation entre ministère de communion et réception. Quelle est la nature du pouvoir qu'implique l'autorité ?

---

26. *Ibid.*, p. 120.

e. Quel est le lien entre la communauté locale, où la Parole et l'eucharistie occupent une place centrale, et la communauté universelle, expression de l'Eglise une ?

f. Quelle est la relation entre les conciles à leurs divers niveaux et la vie conciliaire, vie de communion, de l'ensemble de l'Eglise ?

II. — Remarques sur les autres documents de Foi et Constitution qui concernent la commune recherche du but à atteindre : l'unité de l'Eglise

Pour rendre justice à tout l'effort de Foi et Constitution en vue de la recherche de l'unité, il serait souhaitable d'examiner en détail la relation existant entre les divers documents, en particulier ceux qui sont issus de la réunion d'Accra, et la conception de l'unité qu'ils supposent. Je me contenterai, pour faire bref, de quelques observations sommaires, mais que je crois utiles.

1. Je commencerai par *les textes concernant le baptême, l'eucharistie et le ministère* [27]. Ils marquent, en effet, à mon sens, un progrès considérable dans l'entente commune qui ouvre de grands espoirs. La première remarque à faire au sujet de ces textes est qu'ils mettent bien mieux en valeur le lien intrinsèque existant entre le baptême, l'eucharistie et le ministère, d'une part, et l'unité de l'Eglise, de l'autre. Plus que cela, dans le texte sur l'eucharistie, en particulier, dont la dernière rédaction marque un approfondissement substantiel par rapport à celles qui furent présentées antérieurement, on voit se dessiner une conception sacramentelle de l'Eglise qui semble acceptée par toutes les traditions chrétiennes qui participent à ce dialogue œcuménique.

On retiendra, entre autres, que dans le texte sur l'eucharistie la célébration de celle-ci est bien présentée comme le sommet de la vie cultuelle de l'Eglise, en relation avec l'unique sacrifice de la Croix. Je crois toutefois que dans cette visée l'approfondissement de la doctrine commune sur l'eucharistie devrait porter dans trois directions :

a. La réflexion sur l'eucharistie devrait aider à éclaircir la question de savoir si l'unité de l'Eglise est vraiment un but en soi, le but dernier de l'être ecclésial chrétien, et même de l'être chrétien tout court. Le but dernier, en effet, me paraît être non le témoignage, mais le rassemblement de tous les enfants de Dieu que l'Eglise réalise anticipativement et sacramentellement, comme signe efficace, d'une

27. Cité note 6.

manière suprême dans la célébration eucharistique. Il y aurait donc lieu d'examiner ensemble en quel sens la célébration eucharistique peut être considérée comme la principale manifestation de l'Eglise, en raison même de la représentation actualisante de l'unique sacrifice du Christ qui attire tous les hommes à lui, pour les rassembler et les amener au Père.

b. Le texte sur l'eucharistie montre encore quelques incertitudes sur la question de la présence réelle dans les éléments du pain et du vin, bien que la nouvelle rédaction présente à cet égard des affirmations tout à fait remarquables [28]. Or je crois que tant qu'un éclairage théologique suffisant n'aura pas été donné non seulement sur le repas eucharistique, mais sur les éléments eucharistiés qui sont réellement et le corps et le sang du Christ, l'aspect de relation personnelle du chrétien communiant au Christ restera insuffisamment mis en lumière. Si l'eucharistie est aussi viatique de toute l'existence chrétienne, c'est parce que la réception par le communiant des éléments consacrés fait participer son être tout entier, corps, âme et esprit, au renouveau de la nouvelle création. Il devient un être nouveau dans l'intimité de son union au corps du Christ, et l'adoration des éléments consacrés est une forme de l'expression de sa foi en cette nouvelle création. Ceci a aussi une signification pour la conception de l'unité de l'Eglise, sacrement du royaume.

c. Enfin toute la question des barrières disciplinaires à respecter ou à transgresser concernant la participation à l'unique table du Seigneur me paraît mal posée en raison d'une réflexion insuffisante sur le lien existant entre la célébration eucharistique et la foi exprimée par cette célébration. Ici encore il faut relever que le nouveau texte marque une amélioration très notable sur le thème capital de la communion des saints, quand il traite de l'anamnèse et de l'intercession. Mais justement parce que l'eucharistie est dans la vie de l'Eglise le sommet où celle-ci s'exprime dans la plénitude de sa réalité, la discipline d'admission à la communion ne peut être conçue seulement de façon négative en termes de barrières à respecter ou à transgresser. Qui participe à l'eucharistie célébrée par une Eglise ne doit pas avoir seulement la même foi, sur la nature du sacrement, que cette communauté célébrante, mais il doit adhérer pour le moins

---

28. Si ce qui est dit au n. 14 de ce document (et dans les paragraphes qui le précèdent) ne nous paraît pas donner entièrement raison à ce qu'affirme le n. 15 : « Le paragraphe précédent peut aider à surmonter considérablement les différences d'interprétation que l'on rencontre dans l'usage de l'expression 'présence réelle du Christ dans l'eucharistie' », par contre le n. 34, dans le chapitre des recommandations, nous semble tout à fait remarquable et aurait dû trouver place dans le corps même du chapitre II sur la « Signification de l'eucharistie ».

implicitement à toute la tradition dogmatique et spirituelle dont elle est porteuse, sans quoi la participation à l'eucharistie de cette Eglise risque de devenir quelque chose d'uniquement événementiel, qui vide de son contenu réel ce que nous entendons par communion des saints.

2. *L'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité*

Ce thème, qui a été au cœur de la réunion de Louvain en 1971, est traité désormais dans le document intitulé : « Vers une Unité en tension » [29]. Il avait été mis en route depuis la réunion de Bristol en 1967 (en relation probablement avec des propositions faites dès l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, et surtout avec la Conférence d'Eglise et Société à Genève en 1966) [30] et constituait un des éléments importants de la réflexion d'Upsal sur la catholicité. Mais, à mon sens, à Louvain, dès le départ, deux points de vue opposés se sont affrontés : celui que représente le remarquable exposé d'ouverture de la réunion, donné par le P. Meyendorff, où l'unité de l'humanité est fonction de l'unité de l'Eglise, anticipation sacramentelle de l'humanité nouvelle dont la célébration eucharistique est la référence centrale [31] ; et celui qui, au contraire, envisage l'unité de l'humanité à partir des « contextes » concrets de l'homme d'aujourd'hui. Les efforts effectués par la suite pour surmonter cette divergence ont été laborieux et il me semble que les résultats globaux n'ont pas été à la mesure de la somme de travail dépensée dans cette recherche. J'en retiens surtout que cette réflexion nous a tous contraints, si je puis dire, à « rester les pieds sur terre ». Pourtant deux éléments proposés par le P. Meyendorff auraient dû retenir davantage l'attention pour éclairer la question : le rôle du Mal — et même du Malin —, comme adversaire de l'unité de l'humanité, et la visée eschatologique que suppose nécessairement une réflexion

---

29. Texte dans *Uniting in Hope,* cité note 5, p. 90-94.

30. Le thème se trouve déjà dans l'exposé de J. A. Sittler à la Nouvelle-Delhi 1961, *Called to Unity,* publié dans *Ecum. Rev.* 14 (1962) 177-187. Et en 1964, au cours de la réunion de la Commission F. et C. à Aarhus, P. C. Rodger avait estimé, avec une forte majorité des participants, que « durant trop longtemps... nous avons consenti à ce que l'unité de l'Eglise apparaisse comme une affaire personnelle *(domestic)* et tournée vers le dedans, sans la mettre en relation avec l'unité de toutes choses en Christ, unité dont parle le Nouveau Testament » (d'après son rapport au Comité central du C.O.E., *Towards the Wholeness of the Church,* publié dans *Ecum. Rev.* 17 (1965) 154). Pour Bristol 1967, voir la discussion du rapport sur « Dieu dans la nature et dans l'histoire », dans *New Directions,* cité note 3, p. 88 ss. Pour Upsal, voir le rapport de la Ire Section dans le *Rapport d'Upsal,* cité note 10.

31. Texte de cette introduction, *Unité de l'Eglise - Unité de l'humanité,* dans *Istina* 16 (1971) 297-311. Voir aussi mon commentaire dans les *Mélanges Congar,* Paris, Cerf, 1974, « Perspectives théologiques pour 'Foi et Constitution' », p. 323-343.

chrétienne sur l'unité de l'humanité [32]. Ce n'est qu'en tenant compte de ces deux facteurs que l'on serait parvenu à relier vraiment le thème de l'unité de l'humanité à celui de l'unité de l'Eglise.

Tel qu'il est, le nouveau document issu de la réunion d'Accra contient deux affirmations que je relève, car elles me paraissent justement poser, à nouveau, une question décisive pour éclairer notre recherche sur ce que nous entendons par unité de l'Eglise. Voici la première : « Notre préoccupation touchant l'unité de l'Eglise est (...) située à l'intérieur d'une préoccupation qui porte sur cette unité plus vaste et plus plénière dont nous croyons que l'Eglise est appelée à être un signe, une prémisse et un instrument » [33]. Un peu plus loin, l'autre énoncé ajoute : « Quand nous parlons de l'unité de l'humanité, nous entendons nous référer à plus qu'à l'unité de l'Eglise. Nous parlons à la lumière de la nouvelle création de l'unité humaine dans laquelle et pour laquelle Dieu a créé l'humanité et qu'il a promise à ses enfants dans son Royaume. Elle viendra au temps déterminé par Dieu et dans la puissance de Dieu, dans le jugement et l'accomplissement, et elle sera la définition dernière et la réalisation dernière de l'unité que l'humanité espère » [34].

Ces passages appellent deux remarques : la première est qu'à juste titre l'unité de l'Eglise est considérée comme ayant une valeur de signe et d'anticipation orientés vers l'eschatologie. Mais, secondement, il semble pourtant exister entre l'unité de l'Eglise et celle de l'humanité une dissociation qui paraît enlever pour une part à ce signe sa valeur « sacramentelle ». On peut se demander, en effet, ce que peut signifier une unité « plus vaste et plus plénière » que celle de l'Eglise, si l'on donne à la conception de l'unité de l'Eglise une portée qui dépasse le plan du phénoménologique, du sociologique et de l'historique. Cette indécision des plans semble manifeste lorsque le texte traite ensuite de « l'unité en tension », lorsqu'il dit que « l'Eglise est appelée à être *un* signe visible (c'est moi qui souligne) de la présence du Christ, tout ensemble caché et révélé à la foi, réconciliant et guérissant l'aliénation humaine dans la communauté d'adoration *(worshipping community)* » [35] ; et plus loin : « Nous devons refuser résolument toutes formes d'unité trop facile ou tout mésusage du « signe » qui cache une désunion plus profonde » [36]. Une distinction des plans aiderait, me semble-t-il, à clarifier ici ce que nous entendons par unité de l'Eglise comme signe de l'unité de l'humanité.

---

32. *Istina* 16 (1971) 306 s. et 308 ss.
33. *Minutes Accra 1974,* cité note 3, p. 90.
34. *Ibid.,* p. 90 s.
35. *Ibid.,* p. 93.
36. *Ibid.,* p. 94.

3. *Rendre compte de l'espérance qui est en nous*

Cette étude lancée à Louvain et qui a occupé l'essentiel de la réunion d'Accra ressortit au thème du témoignage commun plus qu'à celui de l'unité de l'Eglise. Aussi serai-je très bref à son sujet. Une nouvelle version nous en est offerte dans *Uniting in hope* [37], en vue de la Ve Assemblée. A son sujet je ferai seulement trois remarques :

a. cette étude se fonde volontairement sur les différents contextes actuels au sein desquels les chrétiens répandus par le monde doivent rendre compte de ce qu'ils ont en commun.

b. cette recherche suppose à priori que les chrétiens dans un contexte déterminé doivent pouvoir donner une réponse commune aux questions auxquelles le monde les affronte, alors qu'on peut se demander si la réponse n'est pas fondamentalement conditionnée par des options d'éthique chrétienne, c'est-à-dire par une doctrine anthropologique étroitement liée aux options confessionnelles de base. Je ne prends que deux exemples qui ne se trouvent pas dans ce qui a été élaboré à Accra, mais qui feront comprendre ce que je veux dire : si les chrétiens d'une région déterminée ont des options radicalement différentes concernant l'avortement, ce n'est pas pour des raisons sociologiques ou contextuelles, mais parce que la réponse à cette question suppose une anthropologie chrétienne. Il en est de même pour la question de l'admission des femmes au ministère ordonné, qui touche de plus près à la conception de l'unité de l'Eglise. L'attitude commune des chrétiens concernant la place de la femme dans l'Eglise dépend davantage, malgré les apparences, du rôle qui est attribué à celle-ci dans l'économie du salut que de la situation concrète de la femme dans la société moderne.

Cela ne signifie pas que les chrétiens ne doivent pas coordonner tous leurs efforts pour donner un témoignage commun dans les situations concrètes auxquelles ils sont affrontés de par le monde, mais cela devrait montrer pourtant que ce témoignage commun ne peut être, en dernière analyse, que fragmentaire et ambigu tant que les problèmes confessionnels fondamentaux ne sont pas résolus.

c. la concentration de cette réflexion sur les optiques différentes sous lesquelles se présente l'espérance dont les chrétiens rendent compte selon leur situation concrète, ne risque-t-elle pas de faire passer au second plan les fondements théologiques de ce témoignage commun ? Le document, tout en reconnaissant la difficulté de relier l'espérance chrétienne fondamentale, c'est-à-dire la révélation du Dieu trinitaire en et par Jésus-Christ, aux expressions contextuelles de

37. *Op. cit.* (cf. note 5), p. 25-80.

l'espérance, a pourtant fait un effort louable pour ne pas perdre de vue ce lien [38], et il s'achève sur la glorification de ce Dieu trinitaire [39]. Mais cet effort en vue du témoignage commun des chrétiens en chaque lieu mène-t-il réellement à la recomposition de l'unité des chrétiens divisés ? Et quelle est l'unité à laquelle il conduit ? Quelle est la relation entre cette forme d'unité et l'unité de l'Eglise que nous professons dans le Credo ? C'est là, je crois, une question que nous devrions envisager ensemble.

III. — Examen critique de quelques principes de la recherche de l'unité

Dans ce que j'ai dit jusqu'ici à propos des documents de Foi et Constitution, j'ai déjà eu l'occasion de poser quelques questions qui nous permettent de cerner les problèmes que, à mon sens, notre consultation devrait examiner. L'examen critique des principes que je propose maintenant voudrait faire progresser cette réflexion. Il portera sur trois chefs : 1. continuité ou événement ? 2. l'unité et les contextes ; 3. l'unité comme but dernier.

1. *Continuité ou événement ?*

Dans son rapport au Comité central de Berlin-Ouest en 1974, le Dr L. Vischer a commencé par faire état de la position de l'Eglise orthodoxe concernant l'unité de l'Eglise, en se référant, en particulier, à la consultation de théologiens orthodoxes tenue à Genève sur ce sujet en 1973 [40]. Les théologiens orthodoxes insistent sur la continuité, fondée sur la fidélité de Dieu qui ne saurait être éphémère. Et le Dr Vischer énonçait à ce propos les remarques suivantes : « Ce témoignage des Eglises orthodoxes revêt une importance considérable pour les Eglises issues de la Réforme, car pour ces dernières la tradition n'est pas quelque chose qui va de soi, elle n'est pas si vivante ni si présente. Elles mettent plutôt l'accent sur la nécessité d'un renouvellement permanent. A ce point de vue l'expérience de la Réforme est déterminante. La rupture qui s'est jadis avérée nécessaire peut évidemment s'imposer à nouveau dans l'avenir. C'est pourquoi ces Eglises ont tendance à vivre constamment de nouveaux départs et de nouvelles ruptures, à nier ce qui vient de prendre forme pour se tourner vers ce qui va venir, bref, tendent

38. Cf. *ibid.*, p. 28 ss.
39. *Ibid.*, p. 47.
40. Voir les *Minutes* du Comité de travail de Foi et Constitution à Zagorsk 1973, Genève, C.O.E., 1973, p. 46-49, et l'article de Ion BRIA, *Living in the One Tradition*, dans *What Kind of Unity ?* cité note 14 ; et dans *Ecum. Rev.* 26 (1974) 224-233.

à invoquer l'Esprit comme s'il n'avait encore jamais été à l'œuvre. L'accent est mis sur la discontinuité qui introduit un élément d'insécurité dans la manière d'envisager l'avenir et qui met ainsi en question non seulement la communauté, mais encore finalement sa capacité à se renouveler »[41].

J'ai donné cette citation, car elle me semble typique de l'un des principes de la recherche de l'unité qui sous-tend le travail de Foi et Constitution. Je crois qu'il y a là une vraie question. En aucune manière je ne voudrais la refuser en bloc. Si on y regarde de près, on se rendra compte que pour une bonne part elle a permis au mouvement œcuménique de se développer comme il l'a fait. Toutefois, comme le reconnaît en d'autres termes le Dr L. Vischer, la vision qu'elle suppose de l'unité sera d'abord ce que j'appellerais « événementielle ».

En outre, elle fait appel à « l'expérience » entendue en un sens assez différent de ce que notre tradition catholique appelle expérience spirituelle. Sans entrer dans des considérations d'histoire et de philosophie religieuse qui entraîneraient trop loin, je crois que l'on a tendance, à Foi et Constitution, à donner une place privilégiée à l'expérience que nous vivons dans le mouvement œcuménique, expérience de communauté, de foi vécue, de témoignage ; et que corrélativement le *sensus fidelium,* le sens de la continuité dans la communion des saints, de l'unique foi catholique et apostolique s'en trouve situé au second plan et quelque peu déprécié.

Ceci explique aussi à mon sens la difficulté que rencontre au sein de la Commission le souci de tenir compte de la recommandation qu'à Upsal on adressa au Comité de Foi et Constitution : considérer notre recherche œcuménique commune non pas seulement comme celle d'une unité à manifester, mais comme celle d'une unité à retrouver et à refaire.

Cela fait comprendre enfin l'importance que l'on attache à trouver des manières nouvelles de concevoir l'unité de l'Eglise, comme le notent par exemple les « Réflexions sur la méthodologie des études de Foi et Constitution » publiées dans les *Minutes* d'Accra[42].

2. *L'unité et les contextes*

Ce second principe découle du premier : l'importance attachée aux contextes pour manifester l'unité. Je ne crois pas faire fausse route en estimant que la conférence donnée à Montréal par le Prof. E. Käsemann a eu finalement un impact considérable sur la métho-

---

41. Trad. franç. ronéotée, Document 26 du Comité central de Berlin-Ouest 11-18 août 1974, p. 4. Texte original dans *Ecum. Rev.* 26 (1974) 581.
42. *Minutes Accra 1974,* cité note 3, p. 69.

dologie de Foi et Constitution [43]. Je sais bien que, dans les conclusions de son rapport sur l'unité présenté à Berlin et que je citais plus haut, le Dr L. Vischer a mis en question les conséquences de cette perspective. Mais il reste qu'à mon sens la valorisation des différents contextes où se trouvent les communautés locales pour témoigner ensemble, la question de l'identité culturelle opposée apparemment à l'identité confessionnelle, voire l'accent mis sur l'importance première du dialogue œcuménique multilatéral plutôt que sur les dialogues bilatéraux, peuvent être reliés à la défiance manifestée par les exégètes à l'égard d'une ecclésiologie univoque qui pourrait se fonder sur l'ensemble du donné néo-testamentaire.

Il ne s'agit pas ici de vouloir revenir à un concordisme exégétique simpliste dont a usé la polémique des siècles passés. Mais il me semble, pour ne donner qu'un exemple qui me semble significatif, que les résultats obtenus de manière remarquable par les membres de la consultation mixte luthérienne-catholique aux Etats-Unis sur la figure de Pierre dans le Nouveau Testament [44] pourraient nous inciter à une recherche commune de la « trajectoire » ecclésiologique du Nouveau Testament.

Car j'ai parfois le sentiment que les travaux de Foi et Constitution en matière d'ecclésiologie et de recherche de l'unité désespèrent un peu de pouvoir atteindre cette approche biblique commune. Aussi, au lieu de partir d'une vision de l'unité donnée et vécue aux origines de l'Eglise, comme modèle pour l'unité que nous cherchons ensemble, s'est-on engagé dans la voie des contextes actuels de l'unité à manifester. On prend comme point de départ les situations présentes qu'ont à affronter les chrétiens, en s'efforçant, à partir de là, de remonter vers une vision commune et nouvelle.

Je sais bien que ma critique devrait être beaucoup plus nuancée, parce que, d'une part, dans les travaux sur le baptême, l'eucharistie, le ministère, pour ne citer que ceux-là, on prend au sérieux le donné biblique, et les résultats, comme je l'ai dit, sont extrêmement encourageants ; et aussi parce que, d'autre part, l'Eglise n'est pas désincarnée. C'est aujourd'hui que nous avons à être chrétiens et à vivre l'unité de l'Eglise dans un monde qui nous pose des questions toujours plus pressantes. L'étude des contextes est certes nécessaire,

---

43. A ma connaissance le texte de la conférence du Prof E. Käsemann à Montréal n'a pas été publié, mais on en trouve déjà toute la substance dans son exposé de 1951 *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ?*, paru dans *Evang. Theol.* 11 (1951/52) 13-21 et repris dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 214-223. En outre, dans les documents préparatoires à Nairobi, Section II : « Les exigences de l'Unité », document 2 : « Le but : comment décrire l'unité que nous cherchons », on trouve un passage tiré des *Paulinische Perspektiven* du même exégète, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972², p. 36-37.

44. *Peter in the New Testament*, Londres, Chapman, 1974².

mais je me demande si elle peut être prioritaire dans la quête commune de l'unité de l'Eglise.

3. *L'unité comme but dernier*

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer l'affirmation que l'unité de l'Eglise n'était pas un but en soi. Si je ne me trompe, K. Barth a été l'un des premiers à émettre l'opinion dans le cadre du mouvement œcuménique que « l'unité de l'Eglise en elle-même et pour elle-même était oiseuse et dépourvue de sens. Si l'Eglise cherchait l'unité en elle-même, elle aurait tôt fait de découvrir que tant les puissances du péché que celles de la grâce se dresseraient de manière absolue pour empêcher de tels efforts »[45].

Cette affirmation que l'unité de l'Eglise n'est pas un but qui se suffit à lui-même et qu'il ne peut être dernier, a été répétée à Montréal[46] puis à Bristol en relation avec l'unité de l'humanité[47]. Elle semble posée comme prémisse qui va de soi. Bien sûr je suis le premier à admettre que la recherche de l'unité de l'Eglise peut être comprise de manière erronée, comme introvertie, narcissique, ou, pis encore, comme une unité qui serait la négation de la liberté de l'Evangile, ou même comme une unité dont le modèle serait la symbiose politico-religieuse de la chrétienté médiévale.

Mais il me semble que si nous prenons au sérieux la convergence doctrinale à laquelle on est déjà parvenu en théologie sacramentaire, sur le baptême, mais surtout sur l'eucharistie, alors se pose la question de savoir si l'unité de communion dont l'eucharistie est le signe et l'accomplissement ne serait pas le but ultime de tout l'être chrétien, puisque dans l'eucharistie le Christ immolé et glorieux rassemble tous les siens dans l'unité de son corps pour les présenter au Père.

Dans la recherche de l'unité chrétienne les versets du ch. 17 de saint Jean, où le Seigneur prie pour que « tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient (un) en nous eux aussi afin que le monde croie que tu m'as envoyé », ont joué un rôle déterminant. Il est vrai que dans ce texte l'unité des disciples apparaît comme tournée vers le monde qui doit pouvoir

---

45. Cité par C. SIMONSON, *The Christology of the Faith and Order Movement,* Leiden, Brill, 1972, p. 102.

46. Message de Montréal, dans L. VISCHER, *Foi et Constitution,* cité note 11, p. 162 : « L'unité de l'Eglise n'est pas une fin en soi, elle a pour but le service de Dieu et des hommes ».

47. *New Directions,* cité note 3, p. 139. On retrouve la même affirmation dans le premier document issu de la Commission pour l'unité de l'Eglise en Grande-Bretagne, qui réunit dans une même recherche toutes les Eglises, des baptistes aux catholiques romains ; cf. *Church Times,* 27 mars 1975 : « Unity is not a goal in itself, but... it must be sought because all the denominations represented — from the Roman Catholics to the Baptists — trust and believe in the one God ».

croire en l'envoi du Fils et connaître le Père qui l'a envoyé. En ce sens la prière sacerdotale du Seigneur peut sembler supposer que l'unité des croyants n'est pas la réalité ultime. Je crois pourtant qu'il s'agirait là d'une lecture superficielle. Le témoignage donné au monde par l'unité des disciples est en réalité indissociable de cette unité même qui est à la fois signe efficace et anticipation eschatologique de l'unité dernière, objet même de l'envoi du Fils par le Père.

Conclusions

Pour conclure cet examen à la fois sympathique et critique du travail effectué durant cette décennie au sein de notre Commission de Foi et Constitution, je voudrais suggérer trois propositions :

1. L'approfondissement du lien entre l'eucharistie et l'ecclésiologie. L'eucharistie n'est pas seulement une célébration événementielle. Elle assume et exprime le caractère catholique de la foi transmise par les saints — catholique comme *koinonia* de tous les enfants de Dieu répandus de par le monde et avec eux de toute la création, dont le pain et le vin sont les signes sacramentels ; catholique aussi dans la continuité et la totalité de la foi et de l'héritage spirituel transmis à travers les siècles par la nuée des témoins ; catholique enfin par la totalité de l'homme, corps, âme et esprit, uni au Christ dans son immolation et sa glorification. Cela implique qu'en relation avec l'eucharistie, expression suprême de son culte et de sa raison d'être, l'Eglise et son unité soient d'abord envisagées dans leur dimension sacramentelle.

2. La prise en considération du fait que, avant d'être donnée comme des communautés locales répandues à travers le monde en des contextes divers selon les temps et les lieux, l'Eglise est une d'abord dans la mission des apôtres envoyés par le Christ pour annoncer l'Evangile avec son autorité. L'unité de l'Eglise suppose une structure d'origine apostolique. Elle s'exprime dans la vie de tous les croyants, qui chacun reçoivent leurs charismes propres, mais depuis le temps des apôtres elle a des ministres dont la charge est justement de rassembler ce peuple de Dieu et de maintenir sa cohésion. La conciliarité n'est pas donnée d'en bas, même si, en un sens véritable, c'est tout le peuple de Dieu qui y participe. Elle est reçue d'en haut depuis l'envoi des apôtres et des ministres. Ceux-ci sont reconnus comme tels par toute la communauté des croyants, mais ce n'est pas d'eux ni des communautés locales qu'ils reçoivent leur charge. Car cette charge n'est pas d'abord celle de l'organisation locale de la vie de la communauté ou de son témoignage. Elle est

d'abord don du Saint-Esprit qui les envoie pour rassembler les enfants de Dieu dispersés dans l'attente de l'accomplissement de toutes choses et du retour du Seigneur.

3. Enfin, s'il est permis de faire une suggestion beaucoup plus personnelle, ce serait de considérer trois aspects de la recherche de l'unité de l'Eglise en rapport avec les trois dimensions de l'être chrétien qui dérivent des trois formes du ministère du Seigneur : prophétique, royal et sacerdotal.

Il me semble que la tradition des Eglises issues de la Réforme, à des titres divers, met l'accent d'abord sur l'aspect prophétique et actuel de l'Eglise et de la vocation de chacun des croyants ; sur l'aspect événementiel de l'action sans cesse renouvelée et imprévue de l'Esprit pour recréer constamment la communauté. C'est une dimension authentique et capitale de l'unité de l'Eglise, mais ce n'est que l'une des trois.

Une autre dimension est celle de la continuité de l'héritage transmis par les saints dans lequel, comme le rappelait le Dr L. Vischer à Berlin, les Eglises orthodoxes voient l'apport le plus significatif de leur témoignage. Cette visée se rattache, me semble-t-il, davantage à l'aspect sacerdotal de l'Eglise unie au Christ, sacrement de l'unité et médiation pour le monde dans l'action de grâce, l'intercession et la doxologie.

Enfin troisième dimension, la fonction royale, qui tient une place particulière dans la tradition catholique romaine. C'est elle qui me paraît maintenir vivante, malgré les erreurs et les ambiguïtés dont est chargée l'histoire, l'importance primordiale de l'unité des pasteurs, de l'autorité de leur enseignement et de l'authenticité de leur témoignage fondé sur celui des apôtres qui, comme Pierre et Paul, ont versé leur sang pour leur Seigneur.

De l'accent mis sur l'un de ces trois aspects dépendent trois visions de l'unité de l'Eglise à laquelle nous sommes appelés à œuvrer. Par la force des choses, la première — prophétique — a été à l'avant-plan de la recherche durant un demi-siècle. La dimension « sacerdotale » de l'unité de l'Eglise a commencé à se faire jour par le biais de la théologie sacramentelle, mais la place qu'elle occupe dans la réflexion est encore insuffisante. La dimension « royale » ne paraît pas avoir reçu jusqu'à présent la considération qu'elle mérite. Elle serait peut-être capable, malgré les équivoques à dissiper patiemment, de fournir la contribution spécifique de la réflexion catholique romaine au sein de la Commission de Foi et Constitution.

B 5395 Chevetogne **Dom Emmanuel Lanne, O.S.B.**
Monastère bénédictin