NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 4 1979

Hors de l'«impasse» oecuménique

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 498 - 509

https://www.nrt.be/it/articoli/hors-de-l-impasse-oecumenique-1041

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Hors de l'« impasse » œcuménique

On ne peut échapper à l'impression qu'un peu partout le dialogue œcuménique entre les Eglises est à la recherche d'un second souffle. La poursuite d'un accord par la voie de déclarations communes ou de l'élaboration de confessions de foi vient buter, tôt ou tard, à la limite que constitue toute expression verbale quand il s'agit de rejoindre les réalités de la foi vécue. Les formules les mieux élaborées auxquelles, après bien des efforts, on finit par souscrire ensemble n'étant qu'un compromis entre des positions confessionnelles divergentes, sinon opposées, demeurent soumises au processus délicat de l'herméneutique et chaque communauté apporte dans cette démarche tout le poids de sa tradition particulière, sans se laisser vraiment mettre en cause par le point de vue de son interlocuteur.

On en arrive ainsi à poursuivre son propre chemin, sous le couvert d'un *gentlemen's agreement* précaire, parce qu'inspiré chez chacun des partenaires par la préoccupation de maintenir à tout prix son acquis confessionnel.

Ce processus quasi spontané ne date pas d'hier : on peut le vérifier dans les tentatives de rapprochement qui eurent lieu, dans le passé, par exemple entre l'Eglise catholique et les Eglises d'Orient.

Pour ne citer qu'un exemple, rappelons ce qui s'est passé au sujet de la formule d'union au Concile de Florence. On sait qu'après de multiples discussions, les deux Eglises réussirent à se mettre d'accord sur la question de la procession du Saint-Esprit, en reconnaissant la légitimité des deux formulations, grecque et latine, du mystère. Ce fut aussi le cas pour les autres points controversés.

Il restait toutefois une dernière pierre d'achoppement : la primauté du Pape et sa juridiction universelle, contestée par l'Orthodoxie. Après bien des discussions stériles, tenues au plus fort des chaleurs de juin, on aboutit in extremis à une sorte de transaction. Comme deux ecclésiologies s'affrontaient : la romaine, fondée sur le principe de la juridiction universelle du Pontife Romain, et l'orientale, soucieuse de préserver les privilèges des Eglises d'Orient et spécialement les droits des Patriarches, c'est un texte de compromis qui fut libellé.

La teneur en est bien connue [1] : on y affirme la primauté du Pontife Romain en tant que successeur de Pierre, père et docteur de tous les chrétiens. Au Pape on accorde même, comme venant du Christ, la « plena potestas » de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle, mais on ajoute cette clausule : « de la façon dont en ont disposé les Actes des Conciles œcuméniques et les saints canons ».

Or cet ajout « quemadmodum etiam ... *kath'hon tropon kai* ... » peut être compris de deux façons :

1° comme une assertion confirmatrice : « selon la façon dont le reconnaissent par ailleurs (etiam) les Actes des Conciles et les saints canons ». Telle fut, sans conteste, l'interprétation latine, qui n'entendait pas mettre de limites à la plénitude de pouvoir qui était reconnue au Pape depuis le moyen âge ;

2° dans un sens restrictif : « dans la mesure exacte où cela est reconnu par les Actes des Conciles et les saints canons ». Malgré le peu d'informations dont nous disposons sur les derniers débats, il apparaît que le synode grec, dans ses réunions particulières, entendait bien ainsi l'énoncé, comme en témoignent le P.J. Gill dans son ouvrage sur le sujet [2] et les Actes grecs du Concile [3] ou ce qui en est resté.

Le paragraphe suivant de la formule d'union, qui fait mention des Patriarches et de leur ordre hiérarchique, en donne d'ailleurs une preuve : « étant sauvegardés (sôzomenôn) *tous* leurs privilèges et leurs droits » [4].

On comprend que cette formule d'accord, si ambiguë, puisqu'elle évitait les problèmes de fond, et qui fut imposée aux Grecs par la volonté de l'Empereur, ait été bientôt dénoncée, surtout quand

1. Pour le texte, on peut se référer à DZ-SCH 1307 s. (DZ 694), qui donne le libellé latin, ou mieux, parce qu'on y trouvera aussi le grec, à *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, édit. J. ALBERIGO et autres, 3e éd., Bologne, Istituto per le Scienze religiose, 1973, p. 528.

2. J. GILL, S.J., *Le Concile de Florence*, coll. Bibliothèque de théologie, Série IV, Histoire de la théologie, 6, Tournai, Desclée & Cie, 1964, p. 249-266 (discussions sur la primauté).

3. *Acta graeca Concilii Fiorentini*, II, coll. *Concilium Fiorentinum*, V, 1, Rome, Pont. Inst. Orient., 1963, p. 450-458.

4. Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 528, dernier paragraphe ; et *Acta graeca* ..., p. 453 : « fatemur Pontificem ... regere et gubernare Dei Ecclesiam, salvis privilegiis et iuribus patriarcharum Orientis » (nous citons la version latine).

La formule antérieurement proposée par les Grecs était plus explicite : « Les privilèges du Pape devraient être conformes aux canons, aux paroles des saints, aux Saintes Ecritures et aux Actes des Conciles » (cf. J. GILL, *op. cit.*, p. 262). C'est pourquoi ils insistèrent pour que dans la formule finale on maintînt le mot « tous » (les privilèges) : « *tôn pronomiôn hapantôn* ».

il s'avéra que Byzance n'obtiendrait pas les avantages attendus par Jean VIII Paléologue de cette union des Eglises : l'appui de l'Occident contre les menaces du Sultan.

Les Déclarations bilatérales récentes sur les points de foi controversés entre Eglises (par exemple les documents rédigés par la Commission mixte anglicane-catholique sur l'Eucharistie, sur les ministères, sur l'autorité dans l'Eglise [5]) ne sont pas indemnes des mêmes ambiguïtés, et l'on éprouve l'impression que les autorités magistérielles des communautés engagées dans le dialogue le pressentent, puisqu'elles ne se hâtent pas de prendre position sur ces essais élaborés par leurs experts.

Récemment, un numéro entier de la revue *Concilium,* consacré à une « Confession de foi œcuménique », se faisait l'écho des difficultés inhérentes à pareille recherche. Qu'on nous permette d'en citer quelques extraits qui illustrent bien cette situation :

Dès le liminaire, les rédacteurs, H. Küng et J. Moltmann, indiquent nettement les conditions de cette recherche : « La confession de foi doit être stimulée et portée par la vie, assumée par la pratique. Il n'y a pas de confession commune, sans une vie commune. Il y a une pratique œcuménique déjà existante dans les églises locales (intercommunion — célébrations eucharistiques communes — enseignement œcuménique). Les mouvements officiels pour l'unité (universels ou nationaux) ont une fonction subsidiaire [6]. »

De son côté, B. Lang note qu'on ne trouve pas de confession de foi unitaire et universelle dans le Nouveau Testament et il ajoutait, à propos des deux premiers siècles : « La situation missionnaire s'opposait à la formation d'une confession de foi totalisante et unitaire. La mise au point d'un credo universel et obligatoire ne préoccupait pas encore les missionnaires. Cela ne commença qu'avec la théologie d'une génération ultérieure [7]. »

---

5. Bien que ce dernier document, *Authority in the Church,* ait été mieux rédigé, puisqu'il fait mention explicite (au n. 24) des difficultés non résolues aux yeux des anglicans à propos de la primauté et de l'infaillibilité personnelle du Pontife Romain (cf. le texte français dans *Doc. Cath.,* n° 1713, 6 févr. 1977, 123 s.), il suffit de constater combien le mot *authority* reste ambigu, étant employé sans discrimination et dans un sens moral et spirituel (à propos du peuple de Dieu ou des charismes) et dans un sens proprement juridique, au sujet des ministères institués (cf. les remarques critiques du P. Chr. Dumont, O.P., reproduites *ibid.,* 124-130).

6. *Concilium* (français), n° 138 (1978/8), 8 s.

7. B. LANG, *Les confessions de foi dans l'Ancien et le Nouveau Testament, ibid.,* 20.

Pour sa part, J. Moltmann observe à propos des tentatives actuelles : « La confession de foi devrait être universelle — mais alors elle n'est plus actuelle et si elle est actuelle, elle devient particulière — hic et nunc. Faire une synthèse des deux est impossible. Une « unanimité moyenne » dans les affirmations ecclésiales ne serait utile à personne [8]. »

Quant à Ronald Modras, il affirme catégoriquement : « Une Eglise universelle requiert un pluralisme d'expression théologique et une pluralité de théologies conduit tout naturellement à une pluralité de symboles [9]. »

Entre temps l'écart entre l'œcuménisme officiel — celui des clercs — et l'impatience œcuménique des fidèles se creuse davantage. Ces derniers risquent de faire bon marché d'une adhésion aux enseignements officiels de leur Eglise sans voir que, dans leur ferveur pour l'union avec leurs frères séparés sur une base adogmatique, ils mettent en danger le dépôt doctrinal de la Révélation commune, qu'on ne peut recevoir que de l'Eglise (et pour chacun, l'Eglise, c'est, pour le moins, sa propre confession, même si elle s'étend au-delà des limites de celle-ci).

UNE ISSUE À L'IMPASSE

Pour parer à ce danger, n'y aurait-il pas une voie, plus lente sans doute, mais qui ménagerait les étapes vers l'unité ?

Au Congrès théologique qui suivit la célébration de Vatican II, en 1966, nous avions proposé, dans la ligne même — du moins nous l'espérons — du Décret sur l'œcuménisme, de reconnaître la légitimité de diverses expressions doctrinales de la même foi. Partant du Concile de Florence et de sa reconnaissance des formulations doctrinales diverses du mystère de la Trinité, à propos de la procession du Saint-Esprit, nous avions souligné le caractère partiel et limité de nos formules dogmatiques confessionnelles et suggéré la possibilité d'une reconnaissance mutuelle de ces diversités au sein d'une même foi [10].

Quel n'a pas été notre étonnement de voir cette suggestion reprise en partie par un théologien orthodoxe, Mgr Damaskinos,

8. J. MOLTMANN, *La confession de Jésus-Christ, ibid.*, 28.
9. R. MODRAS, *Fonctions et limites des énoncés de la foi, ibid.*, 58.
10. « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, Typ. polygl. Vatic., 1968, p. 712-722 ; publié d'abord dans *NRT* 89 (1967) 16-25.

auquel elle paraît ouvrir la voie d'un rapprochement entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes d'Orient. A l'occasion de la Semaine de prières pour l'unité [11], le prélat fait remarquer que

> l'année 1979 pose à toutes les Eglises et aux confessions chrétiennes une requête urgente. Elles doivent s'efforcer ensemble, par le moyen de dialogues bilatéraux ou multilatéraux, de voir si elles se sentent vraiment obligées, en vertu de leur origine et de leur foi, de restaurer l'unité. Cette exigence regarde spécialement ces Eglises qui prétendent représenter elles-mêmes l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Toutes sont appelées ensemble à la communion eucharistique.
>
> Toutefois la communion eucharistique, expression et couronnement de la communion parfaite, n'est pas possible là où persiste une division dans la substance de la *Pistis,* de la foi, c'est-à-dire dans les confessions fondamentales de la foi des grands Conciles de l'antiquité. Elle n'est pas non plus possible là où la structure fondamentale de l'Eglise, c'est-à-dire la continuité dans la succession apostolique avec l'Eglise primitive, n'a pas été conservée. On ne peut séparer ces éléments l'un de l'autre.
>
> Dans le dialogue œcuménique multilatéral, il faut reconnaître une signification ecclésiologique particulière au dialogue officiel entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises orthodoxes.
>
> A propos de la foi, nos fils auront devant eux la tâche de vérifier ensemble si nos séparations peuvent être interprétées comme une diversité de *traditions légitimes* (c'est nous qui soulignons) et non plus, comme on l'a pensé jusqu'ici, comme des ruptures dans la tradition de l'unique Confession de foi, en d'autres termes si nos différences comportent vraiment l'exigence d'un refus réciproque de la communion.
>
> La question de la Constitution ecclésiastique semble être une des plus difficiles, soit pour Rome, parce qu'elle considère le primat comme un élément constitutif de l'unité de l'Eglise, soit pour l'Orient, vu qu'il considère cette affirmation comme un changement de la tradition épiscopale de l'Eglise des premiers siècles.

Après ces considérations, Mgr Damaskinos propose les observations suivantes qui pourraient aider, à son avis, à aller de l'avant sur une voie plus réaliste.

> 1° Si Rome acceptait — naturellement après un accord avec toute l'Orthodoxie — la communion avec l'Orient sans conditions, cela supposerait la reconnaissance explicite de la légitimité de la structure épiscopale de l'Orient. Par là, on reconnaîtrait ipso facto que l'Orient ne doit pas être obligé d'accepter les développements occidentaux de l'exercice de la Primauté.
>
> 2° L'Orient, pour sa part, reconnaîtrait que l'Occident, malgré la doctrine du primat, n'a pas abandonné en principe la structure épiscopale de l'Eglise antique, même si elle a assumé un facteur nouveau que l'Eglise orthodoxe ne reconnaît pas comme nécessaire. Il ne serait pas difficile pour nous, dans cette perspective, de reconnaître que la structure apostolique de l'Eglise primitive se maintient en Occident, d'une part parce que le Concile de Vatican II s'est préoccupé de revaloriser notable-

---

11. Article du journal *L'Avvenire,* 21 janv. 1979, p. 5, sous le titre *Un dialogo di speranza con la Chiesa ortodossa.* Nous traduisons de l'italien les larges extraits qui suivent. Mgr Damaskinos (Papandreou), directeur du Centre Orthodoxe de Chambésy (Genève), est chargé en qualité de Secrétaire de préparer le futur Synode panorthodoxe.

ment l'ordre épiscopal et, d'autre part, parce que le Pape lui-même, quand il noue des relations avec l'Orient, ne présente plus en fait la figure du primat dans l'esprit où elle se manifesta en 1870 (jurisdictio in omnes ecclesias).

Il me paraît, ajoute Mgr Damaskinos, que s'ouvrent pour notre dialogue des perspectives nouvelles pleines d'espérance, dans la mesure où se renouvelle la conception du primat dans le sens de Pierre, d'un ministère qui ne se présente plus au niveau de la compétence juridique, mais comme service et engagement, non plus en termes d'évêque universel supérieur à tous, mais, selon les paroles du Pape Grégoire Ier, comme « serviteur des serviteurs de Dieu », responsable envers tous. Ainsi le primat s'insérerait dans le cadre plus ample d'une ecclésiologie du peuple de Dieu, sous l'aspect d'un organe vivant qui réunit les Eglises locales autour d'un Premier, renouvelant l'exigence d'une communion universelle.

Un théologien catholique fera sans doute d'emblée des réserves sur l'incompatibilité prétendue entre la structure épiscopale de l'Orient et la conception romaine qui y inclut la primauté de l'évêque de Rome, mais si on lit ce texte avec un regard vraiment œcuménique, on ne peut qu'être sensible à l'ouverture à l'égard de l'autre que manifeste cette proposition d'un théologien orthodoxe de renom. Celui-ci préconise, en effet, une perspective qui va bien au-delà du seul problème de la primauté auquel lui-même limite sa considération — problème sur lequel nous reviendrons dans la suite de l'article.

Il y a toutefois dans ces réflexions un point qui devrait être précisé au préalable. Mgr Damaskinos a tout à fait raison de dire qu'une communion parfaite n'est pas possible là où persiste une division dans la substance de la *Pistis,* de la foi ; mais là où je ne pourrais marquer mon accord, c'est quand il met (ou semble mettre) une équivalence entre cette « substance » et les confessions de foi des grands Conciles de l'antiquité.

Il me paraît que la « substance de la foi » qui est, en somme, la Révélation apostolique, déborde les définitions de foi et les formules dogmatiques. L'Eglise orthodoxe elle-même admet comme appartenant à la foi bien des vérités non formulées dogmatiquement, par exemple sur la Rédemption, l'eschatologie, l'Eucharistie, le culte des saints. La *Paradosis,* la Tradition vivante, qui transmet la Révélation, ne se limite pas à des déclarations explicites, mais comporte une adhésion à bien des vérités incluses dans la foi vécue des Eglises.

Il y aurait quelque danger à opérer cette identification entre la substance de la foi et sa formulation dogmatique, comme si le dogme était la traduction exhaustive de la Révélation sur un point donné. A mon sens, on aboutirait bien vite à des positions antithétiques et le dialogue tournerait court ; ou bien l'Orthodoxie

accepte Vatican I et l'union est aussitôt rétablie, ou bien nous acceptons le Symbole de foi de Nicée-Constantinople à l'exclusion du *Filioque* et l'Orient est tout prêt à nous accueillir dans sa communion.

Aussi la question préalable est-elle de bien déterminer la nature du dogme. Sans adopter le moins du monde une conception moderniste du dogme, il y a lieu d'en souligner le caractère tout à la fois historique et limité.

Ces derniers temps, un certain nombre de théologiens catholiques ont attiré l'attention sur cet aspect et souligné la distinction — qui n'est pas séparation — entre dogme et Révélation ou dépôt de la foi. Pour n'en citer que quelques-uns, le P. K. Rahner [12], Walter Kasper [13], le P. J.M.R. Tillard [14], le P. Avery Dulles [15], ont bien mis en évidence le caractère historique des formulations dogmatiques et distingué entre le contenu objectif de la Révélation et l'inévitable caractère conceptuel de la forme dans laquelle ce contenu révélé s'est coulé et comme incarné. Cette forme, liée nécessairement à une culture déterminée et à une théologie particulière, elle-même tributaire d'une certaine mentalité, particulière elle aussi — même si elle est largement diffusée comme c'est le cas pour l'Occident qui vit d'un même héritage culturel —, ne peut prétendre à être l'expression totale du mystère chrétien que ces formules transmettent aux fidèles des communautés où elles sont nées. Ces énoncés ne peuvent donc prétendre à l'exclusivisme et à une sorte de monopolisation de la foi.

La conséquence en est obvie : ces Traditions diverses doivent s'ouvrir les unes aux autres pour rechercher, au-delà de la forme qu'elles ont assumée dans leur histoire, le fonds commun de la Révélation dont elles sont issues.

Toutefois, elles ne peuvent le faire ensemble qu'en se voyant d'abord reconnaître leur légitimité et le droit qu'elles ont d'être

12. « Was ist eine dogmatische Aussage ? », dans *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benziger, t. V, 1962, p. 54-81 ; trad. « Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ? », dans *Ecrits théologiques*, Paris-Bruges, DDB, t. 7, 1967, p. 215-243. — « Überlegungen zur Dogmenentwicklung », dans *Schriften z.Th.*, t. IV, 1961, p. 11-50 ; trad. « Réflexions sur le développement dogmatique », dans *Ecrits th.*, t. 8, 1967, p. 9-49. — « Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich ? », dans *Schriften z.Th.*, t. XII, 1975, p. 547-567.

13. *Geschichtlichkeit der Dogmen*, dans *Stimmen der Zeit* 179 (1967) 401-416.

14. *Towards a Common Profession of Faith*, dans *The Ecumenical Review* 31 (1979) 51-59, surtout 54-56.

How Do We Express Unity of Faith ?, dans *One in Christ* 14 (1978) 318-327.

15. *The Survival of Dogma*, coll. *Image Books*, New York, Doubleday & Co., 1973, p. 166-169, qui fait explicitement écho à notre article de 1967 (cité *supra*, note 10) ; cf. ch. 10, note 25, p. 224.

respectées comme une expérience authentique de la vie chrétienne. C'est là le présupposé de tout dialogue œcuménique qui se veut efficace et qui ne soit pas un simple prétexte à convertir les autres à ses propres vues.

On ne peut nier que les formulations et les définitions dogmatiques des Eglises sont le fruit d'une longue histoire. Quand elles sont élaborées de façon unilatérale, à l'intérieur d'une communauté chrétienne séparée de fait des autres églises, elles courent le risque d'être partielles et même partiales (parce que polémiques), voire erronées, et de ne pas correspondre en tout cas à la véritable catholicité de la Révélation.

PRIMAUTÉ ET TRADITION LATINE

Pour ne parler que de l'Eglise de rite latin, il faut concéder à Mgr Damaskinos que les définitions de la primauté — juridiction et infaillibilité du Souverain Pontife — à Vatican I n'ont revêtu la forme radicale, voire agressive, qu'elles comportent à l'égard d'autres confessions chrétiennes qu'en vertu d'une évolution de l'Eglise latine en Occident.

Commencé avec Charlemagne, ce mouvement de centralisation uniforme autour du Siège de Rome chercha à résorber au profit du Pontife Romain toutes les instances intermédiaires des Eglises particulières, groupées en métropolies, sinon en églises nationales [16], contrairement à l'Orient qui avait su les préserver. L'Eglise latine devint ainsi de plus en plus une Eglise d'Empire — une *Reichskirche* — avec deux têtes, l'Empereur pour le temporel et le Pape pour le spirituel.

Après la dissolution de l'Empire d'Occident, il arriva par un paradoxe étrange que c'est contre les églises nationales, appuyées par les Princes temporels, que le Pape eut à revendiquer l'exercice de sa fonction d'unité dans l'Eglise et la liberté de manœuvre qui lui est inhérente.

On ne s'explique pas autrement qu'à Vatican I, la Constitution *Pastor aeternus* ait caractérisé la juridiction du Pontife romain comme « ordinaire, épiscopale et immédiate », formulation qui, dans sa teneur, reste une pierre d'achoppement pour les autres con-

16. Cf. l'étude très intéressante de Friedrich KEMPF, *Primatiale und episkopalsynodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*, dans *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978) 27-66, spécialement 64-66.

fessions [17], de même qu'elle fit problème pour les membres de la minorité au Concile [18].

LES ÉTAPES D'UN RAPPROCHEMENT ENTRE ÉGLISES

Telle est la première étape, qui n'est pas encore réalisée — tant s'en faut — au niveau des Eglises. La suggestion de Mgr Damaskinos reste un vœu pieux pour les Eglises orthodoxes, dont les théologiens n'ont pas, que je sache, approfondi ces questions de théologie fondamentale sur la Révélation et le dogme et sur leur distinction au sein de leur unité.

Est-ce qu'une reconnaissance mutuelle des traditions même dogmatiques autoriserait d'emblée une union des communautés comme telles ? Le P. K. Rahner le pense, en arguant de la foi sur l'essentiel qui existe de fait chez leurs fidèles [19]. Peut-être ne pourra-t-on partager cet optimisme, s'il est vrai que l'unité de l'Eglise exige, en principe, une même profession de foi. Dans la mesure où elle ne peut être élaborée d'emblée — pour les raisons mentionnées plus haut — le rapprochement des Eglises et communautés chrétiennes ne peut être que progressif et qualitativement différent selon les cas.

La communion souhaitée serait une communion dans les sacrements, surtout la célébration eucharistique. Pour autant que deux communautés peuvent s'assurer de leur accord sur une même foi vécue dans l'Eucharistie et sur la possession en leur sein de l'ordre sacré qui l'institue, cette communion serait possible. C'est, à mon sens, le cas pour l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes — les différences d'expression dogmatique du mystère me paraissant conciliables et les divers modes du culte évidemment légitimes.

---

17. Avec raison. On précise bien qu'« ordinaire » ne veut pas dire que cette juridiction s'exerce tous les jours sans discontinuité sur tous les fidèles, qu'« épiscopale » ne signifie pas que le Pape devient l'évêque propre de toutes les Eglises particulières et qu'« immédiate » n'implique pas que son autorité fait bon marché de la juridiction propre de l'évêque local. Je sais bien que tous ces mots ont été choisis à dessein pour écarter les opinions théologiques de certains canonistes qui tendaient à restreindre le droit d'intervention du Pape dans les Eglises, lequel ne se justifie qu'en raison du bien commun. Mais il est permis de penser qu'on aurait pu trouver d'autres termes pour caractériser l'office du Pontife Romain et qu'il serait utile de le faire si la question venait sur le tapis dans un futur (et encore problématique) concile des Eglises séparées.

18. Sur la discussion à Vatican I, voir notre ouvrage *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Bruges-Paris, DDB, 1961, p. 62-80.

19. Voir son article cité *supra*, note 12, « Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich ? », p. 547-567.

Si l'on ne peut arriver d'emblée à cette communion eucharistique, d'autres formes de communion et de coopération restent possibles, par exemple dans la prière, l'entraide et la diakonia envers le monde. Un large éventail de possibilités reste en tout cas ouvert à l'initiative de contacts plus intenses et réguliers, où les communautés chrétiennes pourraient s'unir et rétablir une vie commune, encore que limitée, qui leur permettrait d'échanger leurs richesses spirituelles — et qui sait, pourquoi pas ? matérielles — et de se familiariser les unes avec les autres, en faisant cesser l'isolement confessionnel qui les oppose entre elles [20].

Ce ne sera pas encore l'unité rêvée, qui doit être totale, mais cette sorte de *Commonwealth* des communautés chrétiennes, qui, après tout, ont la même origine, Jésus-Christ ; et la volonté commune de lui être fidèles, même si les liens entre elles sont plus ou moins étroits, ne peut qu'y acheminer en faisant tomber les barrières. En tout cas, le dialogue qui pourrait s'inaugurer ainsi ne serait pas un échange purement officiel entre gens d'Eglise, mais déjà une vraie communion entre les groupes divers du peuple de Dieu.

Est-ce une utopie ? C'est, à coup sûr, un risque [21] dont on ne peut masquer les dangers. Le plus obvie serait celui d'un indifférentisme doctrinal qui ferait bon marché de la Révélation que toutes les Traditions chrétiennes entendent préserver, celles du moins qui admettent la Bible comme leur norme.

Mais c'est précisément ce fonds commun qu'est l'Evangile qui autorise ce risque. S'il est vrai qu'il ne peut y avoir toute la vérité d'un côté et l'erreur de l'autre, si l'on admet comme hypothèse que la lumière originelle de l'Evangile s'est réfractée dans un prisme aux couleurs diverses, il n'y a pas d'autre voie pour opérer ce recentrement vers l'essentiel qu'en partant de la diversité qui s'est opérée dans l'histoire et en accueillant, au moins sous bénéfice d'inventaire, les valeurs chrétiennes que chaque communauté a prétendu préserver par fidélité à l'Evangile vécu en des situations diverses.

---

20. Qu'on se rappelle la suggestion déjà formulée à la 3e Conférence de Foi et Constitution (Lund, 1962) : « Les Eglises ont à se demander si elles ont manifesté une promptitude suffisante à entrer en dialogue avec les autres Eglises et si elles ne devraient pas *agir ensemble dans tous les domaines* (nous soulignons), à l'exception de ceux dans lesquels les différences profondes de conviction les poussent à agir séparément. » Nous avons traduit de l'anglais du *Lund Report. The third World Conference of Faith and Order*, Londres, S.C.M., 1953, p. 16.

21. W. Kasper le reconnaît, mais il ajoute aussitôt : « l'impératif pour notre temps est que le plus sûr, c'est ce qu'il y a de plus risqué » : *Geschichtlichkeit der Dogmen* (cité *supra*, note 13), 416.

Je ne nie pas que cette tâche soit ardue. Une conversion des cœurs ne suffit pas pour rétablir l'unité. Il y faut une conversion de l'intelligence, éclairée par la foi, conversion où s'exerce une forme encore à découvrir de l'humilité chrétienne en face du mystère de Dieu qui nous dépasse et nous déconcerte par les voies étranges qu'il a assumées pour se révéler dans l'histoire.

La reprise, toujours malaisée, d'une vie commune entre époux séparés — cela vaut aussi pour tous les membres dispersés d'une même famille qui ont rompu toutes relations — exige cette *metanoia* où chacun doit se laisser questionner par l'autre et admettre que cet autre a pu avoir des raisons légitimes de se séparer, parce que sa personnalité propre n'a pas été suffisamment respectée.

Le critère de la communion dans l'Eglise n'est pas seulement l'autorité, sauf celle de l'unique Seigneur Jésus-Christ, mais encore l'Esprit d'amour qui doit unir tous les frères, même pécheurs, dans l'amour et la fidélité au Père commun.

Ce processus de rapprochement ne pourra s'établir que lentement, au niveau des Eglises locales. Mgr Damaskinos le notait à la fin de l'article cité plus haut.

> Les commissions officielles ne peuvent rien obtenir, si on ne tente pas de réaliser l'œcuménisme sur un plan local, là où restent toujours une série de difficultés à surmonter. La première chose à dépasser est le fanatisme, là où il se manifeste encore. On devra ensuite passer à une tolérance réciproque. Ce n'est qu'ensuite qu'on pourra parcourir ensemble et avec succès une troisième étape, à savoir une rencontre dans l'émulation spirituelle, chose bien différente d'une cohabitation passive dans un même lieu.

Il incombera évidemment aux Pasteurs de ménager les transitions qui s'imposent.

Sans doute une catéchèse appropriée sera-t-elle avant tout nécessaire afin que les fidèles soient bien informés et dûment avertis de la signification à donner à un rapprochement et à une communion — qui n'est pas encore l'unité — avec des frères séparés dont il importe de respecter la conscience et les convictions, même si, sur certains points, elles peuvent paraître erronées [22]. Dans les jeunes chrétientés, qui n'ont pas derrière elles le passé de l'Occident, ce sera plus aisé, encore que les risques d'un relâchement des liens confessionnels soient plus grands. Toutefois une culture

22. C'est ce qu'affirme encore W. KASPER, *ibid.* : « peut-être certaines formulations doivent-elles être corrigées ; utile pour un temps, une formulation peut devenir insuffisante ou prêter à des méprises ». Nous l'avions laissé entendre dans notre contribution au Congrès théologique de 1966 ; cf. l'article cité *supra*, note 10 : *NRT* 89 (1967) 24.

commune pourrait contribuer à inventer de nouvelles formes de convivence, qui, par-delà le culte, pourraient englober également une nouvelle approche doctrinale de l'Evangile, matrice d'une nouvelle profession de foi.

Sur le chemin de l'Eglise dans l'histoire, les signes de piste que constituaient les prises de position dogmatiques restent sans doute utiles, au titre de témoins, mais est-il bien nécessaire que l'Eglise emporte dans ses bagages, pour une nouvelle étape, tous les poteaux qui ont jalonné sa route dans le passé ?

Ce n'est pas uniquement dans le passé que l'Eglise doit chercher la garantie de sa fidélité au Seigneur, mais elle reste sous la mouvance de l'Esprit qui l'anime et dirige sa mission en la renouvelant sans cesse, pour qu'elle reste conforme à l'Evangile qu'elle doit porter au monde.

I 00185 Roma
Piazza S. Maria Maggiore, 7

G. DEJAIFVE, S.J.
Institut Pontifical Oriental