NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 10 1970

L'intercommunion, signe et issue de l'impasse oecuménique

Paul LEBEAU (s.j.)

p. 1037 - 1054

https://www.nrt.be/en/articles/l-intercommunion-signe-et-issue-de-l-impasse-oecumenique-1367

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'intercommunion, signe et issue de l'impasse œcuménique

Selon sa vocation divine, l'Eglise est une. L'Epître aux Ephésiens l'exprime avec toute la netteté désirable : « Je vous exhorte donc... à marcher d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée... Il y a un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés à une seule espérance par votre vocation... » (*Ep 4*, 1-6 ; cfr vv. 13-16).

Mais dès les temps apostoliques, il existe, de fait, des divisions entre chrétiens qui, parce qu'elles contredisent la vocation divine de l'Eglise, sont strictement absurdes. C'est ainsi que saint Paul, pour réprimander les Corinthiens factieux, procède par une sorte de *reductio ad absurdum* : « Je vous exhorte... à ne point avoir de divisions parmi vous... Chacun de vous parle ainsi : Moi, je suis de Paul ! et moi, d'Apollos ! et moi, de Céphas ! et moi, de Christ ! Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous, ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (*1 Co 1*, 10-16).

Puisque l'unité des chrétiens relève de l'intention de Dieu, il ne fait pas de doute qu'elle trouvera une réalisation plénière dans le Royaume définitif ; mais entre-temps nous devons à la fois admettre que notre situation historique constitue une trahison de notre vocation divine, et œuvrer (par la grâce de Dieu) pour une plus grande fidélité à cette vocation.

C'est dans ce cadre que se situe la question de l'intercommunion. Elle montre les chrétiens comme tiraillés entre leur vocation divine, qui inclut l'unité, et l'absurdité de leurs divisions historiques et actuelles. Dans la mesure où l'on *peut déjà* parler de l'inter-*communion*, les chrétiens visent, et même parfois réalisent, leur vocation divine et eschatologique de vivre ensemble dans la paix et dans l'amour, soumis au règne de Dieu. Dans la mesure où l'on *doit encore* parler de l'*inter*-communion, les chrétiens témoignent de cette trahison,

---

N.d.l.R. — Nous sommes heureux de mettre sous les yeux de nos lecteurs un exposé présenté au Cercle d'Etudes œcuméniques de Yaoundé (Cameroun) lors d'une séance tenue au début de cette année au monastère bénédictin de Mont-Febé. L'auteur, pasteur méthodiste, docteur en théologie, enseigne la théologie systématique à la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé. Se rencontrant avec nous dans le désir de promouvoir un dialogue œcuménique, il a bien voulu offrir son texte à la N.R.Th. Avec son accord nous faisons suivre cette publication d'une note formulant quelques réflexions du point de vue catholique. La direction tient à lui exprimer la plus sincère gratitude. Elle souhaite pouvoir renouveler des échanges de ce genre.

au profit du prince de ce monde, que constitue leur vie habituelle en communautés séparées les unes des autres. L'*inter*-communion est le signe de l'impasse dans laquelle s'est enfoncée une chrétienté divisée ; l'inter-*communion* peut devenir l'issue de cette impasse. Telle, au moins, est la thèse qu'on tentera d'établir au cours des pages qui suivent.

Mon exposé se divise en quatre parties. Dans une première partie, et brièvement, je résumerai les différentes positions principales qui ont été adoptées par les diverses communautés chrétiennes au sujet de l'intercommunion dans la discussion moderne. La deuxième et la troisième parties de mon exposé se complètent : après avoir montré, négativement, que l'absurdité des divisions chrétiennes rend impossible une théologie des rapports entre Eglise et sacrements qui soit finalement acceptable, je suggérerai, positivement, qu'une intercommunion dynamique est la conséquence logique des options qu'une théologie eschatologique nous encourage à préférer lorsque nous sommes confrontés à toute une série d'alternatives qui, dans la chrétienté divisée, sont en effet des oppositions, mais qui, dans une situation d'unité, seraient plutôt des couples complémentaires. Dans une quatrième partie, je traiterai des circonstances dans lesquelles cette intercommunion peut et doit être pratiquée.

I. Différentes positions sur la question de l'intercommunion

Avec Max Thurian [1], nous pouvons distinguer quatre positions principales sur la question de l'intercommunion. Ces distinctions gardent leur utilité, même si certaines communautés chrétiennes, grâce au dynamisme du mouvement œcuménique, sont manifestement en train de nuancer leurs positions caractéristiques.

1. *La conception « totale »*

Selon les Eglises Orthodoxes, il ne peut pas être question de l'*inter*-communion (communion entre Eglises séparées). Entre Eglises (et le pluriel n'a jamais le sens de « dénominations », mais signifie exclusivement Eglises *locales*), il ne peut y avoir qu'une *communion* plénière. Là où il existe une communion de vie totale (qui inclut unité de doctrine, unité de ministère et unité d'amour), la communion eucharistique en fait évidemment partie aussi. La communion eucharistique est même l'expression culminante de la communion totale qui existe déjà. Mais dès qu'il se produit une rupture de doc-

1. M. THURIAN, *Intercommunion*, dans *Verbum Caro*, n. 66 (1963), pp. 199-213.

trine, de ministère ou d'amour, les communautés se séparent, et la communion eucharistique devient, par là même, impossible entre elles. L'Eglise catholique romaine maintient la même position de principe, mais considère (bien sûr) la communion romaine, et non pas la communion orthodoxe, comme l'expression véritable de l'unique Eglise universelle [2]. La même position de principe est partagée aussi, pour leur propre compte, par certaines Eglises baptistes « fermées ».

2. *La conception « doctrinale »*

C'est surtout les Luthériens qui font dépendre la communion eucharistique de la communion doctrinale [3]. Pour eux, la question de l'ordre ministériel est assez indifférente ; et, toujours sensibles au fait que le chrétien *demeure pécheur,* ils ne semblent pas s'attendre à ce qu'il y ait forcément communion d'amour entre ceux qui participent ensemble à une même eucharistie. L'unité doctrinale, cependant, est indispensable. Il est rare que les Luthériens définissent l'étendue précise de l'accord doctrinal qu'ils exigent pour pouvoir entrer en communion avec une autre confession. Mais en fait, c'est toujours la question de la doctrine de l'eucharistie elle-même qui s'avère capitale. En effet, leur version de la présence eucharistique du Christ est la seule doctrine qui distingue les Luthériens de *tous* leurs voisins ecclésiastiques à la fois, c'est-à-dire des Catholiques d'un côté, et des Réformés de l'autre (que ces derniers soient de tendance calviniste, ou bien zwinglienne).

3. *La conception « ministérielle »*

Les Anglicans ont été prêts à entretenir des rapports d'intercommunion avec toute autre dénomination qui, comme eux (à leurs propres yeux, sinon aux yeux de Rome), conserve la « succession apostolique », comprise comme la suite ininterrompue d'évêques consacrés par l'imposition des mains de leurs égaux [4]. La question d'accord doctrinal reste à l'arrière-fond, pourvu que les Anglicans puissent

---

2. Je n'ignore pas les « brèches » pratiques dans ce principe, du côté catholique. Selon le décret de Vatican II sur les Eglises orientales, les Orthodoxes peuvent, dans certaines circonstances, être reçus aux autels catholiques, et les Catholiques peuvent, dans certaines circonstances, se présenter aux autels orthodoxes. A de rares occasions exceptionnelles, des Protestants ont aussi été admis à des autels catholiques. Mais le *principe* exprime toujours la position normale de l'Eglise romaine.

3. Voir, par exemple, *Koinonia : Arbeiten des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft,* Berlin, 1957.

4. Le récent rapport présenté aux archevêques de Cantorbéry et de York, *Intercommunion Today* (1968), laisse entrevoir une certaine « libéralisation » de cette insistance sur la succession apostolique.

reconnaître dans l'autre dénomination un certain minimum indispensable de doctrines cardinales. Le désir réciproque de l'intercommunion est implicitement considéré comme un témoignage suffisant d'une communion d'amour.

4. *La conception « ouverte »*

Les Réformés, les Congrégationalistes, les Méthodistes et certains Baptistes favorisent la « table ouverte ». Pour participer à l'eucharistie, qui est le repas du Seigneur avant d'être le repas de l'Eglise, la communion d'amour est la seule chose nécessaire : communion garantie par Dieu qui nous aime le premier et que nous aimons en retour, et tout cela d'un amour qui déborde dans l'amour fraternel. L'accord doctrinal entre « Eglises » est de moindre importance, tandis que les questions d'ordre ministériel ont tendance à disparaître complètement.

II. L'impossibilité actuelle d'une juste théologie des sacrements et de l'Eglise

Toutes ces positions sur la question de l'intercommunion ont leurs mérites, mais chacune d'elles est fatalement fissurée. Une position étanche est tout simplement impossible dans une chrétienté divisée. Voilà ce que j'essaierai de montrer maintenant. Il faudra ici élargir un peu notre canevas, car la question de l'intercommunion fait partie d'un problème plus vaste : celui des rapports entre Eglise et sacrements dans une situation de division entre chrétiens. Nous passerons en revue critique les diverses théories qui cherchent à rendre compte des relations entre Eglise et sacrements dans une telle situation. Les théories sont au nombre de cinq. Elles ont été élaborées principalement en fonction du baptême (et, accessoirement, de l'ordination), mais elles se laissent appliquer aussi à l'eucharistie.

1. *La théorie cyprianique*

La première théorie est associée au nom de saint Cyprien. C'est la position qu'adopta, au milieu du troisième siècle, cet évêque de Carthage, lorsqu'il s'agissait d'admettre à l'Eglise « catholique » des personnes qui avaient été baptisées dans le « schisme » novatianiste [5]. Il les *baptisait*. Car, pour lui, l'Eglise ne peut être que visiblement une ; et le Saint-Esprit, dont dépend le baptême, n'opère pas hors de l'institution ecclésiastique. Les schismatiques cessent, par leur

5. CYPRIEN, *Epp.* 69-75 (*CSEL*). Voir déjà TERTULLIEN, *de bapt.*, 15.

schisme même, d'être « d'Eglise », d'être chrétiens — et leurs prétendus sacrements ne sont que des charades. Leur « baptême » est totalement nul, n'existe même pas. De même, bien sûr, leur « eucharistie ».

Cette théorie peut compter la logique en sa faveur, mais elle ne semble pas faire justice aux réalités spirituelles telles qu'on peut les observer. La rétrospection historique montre souvent que, dans un cas de schisme, les valeurs positives n'étaient pas toutes d'un côté, ni les fautes toutes de l'autre : est-il donc si facile de décider où se trouverait respectivement le « groupe schismatique » et « l'Eglise continuante » ? S'il faut juger selon les fruits spirituels, le Seigneur lui-même ne semble pas désavouer les sacrements célébrés par les prétendus dissidents qui se réunissent pour le rencontrer dans les ordonnances que lui-même a instituées. Même les Orthodoxes, qui suivent de très près la conception cyprianique, se sont vus obligés de la modifier afin de rendre compte du fait que parfois le baptême orthodoxe n'a pas été exigé de ceux qui se convertissent à l'Orthodoxie après avoir été baptisés dans l'hétérodoxie : c'est dans ce but que des théologiens orthodoxes ont mis au jour, selon des formulations diverses, une théorie de « l'économie » [6].

2. *La théorie stéphaniste*

Etienne de Rome blâma son frère de Carthage de REbaptiser les Novatianistes convertis à l'Eglise « catholique ». Car (c'est ainsi au moins que Firmilien de Césarée, et Cyprien à qui il écrivait, ont compris la position d'Etienne) : « Quiconque est baptisé au nom du Christ, n'importe où, reçoit dès lors la grâce du Christ » [7]. On a pu suggérer [8] que Firmilien et Cyprien avaient mal compris la position d'Etienne — et qu'en blâmant le REbaptême, le pape aurait déjà présupposé une distinction « augustinienne » entre la *validité* et l'*efficacité* du sacrement (voir plus bas). Quoi qu'il en soit, l'Eglise latine est finalement arrivée à une position qui lui permet de reconnaître tout baptême comme profitant au salut, même s'il est administré dans le schisme — pourvu qu'on y emploie de l'eau, qu'on y invoque la Trinité, et que son intention ne contredise pas l'intention de « l'Eglise ». Les chrétiens orthodoxes ou protestants seraient des « catholiques déchus » : car le baptême, même dans le schisme, demeure le baptême de « l'Eglise » (sous-entendu : de l'Eglise catholique romaine), et c'est d'elle qu'il dérive sa valeur salutaire, valeur

6. Voir F. J. THOMPSON, *Economy : an examination of the various theories of Economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-Orthodox sacraments*, dans *Journal of Theological Studies*, n.s. 16 (1965), pp. 368-420.

7. Voir CYPRIEN, *Ep.* 75.

8. Ainsi B. LEEMING, *Principles of Sacramental Theology*, Londres, 2e éd., 1960, pp. 189-193.

qui n'est pas annulée si le refus de reconnaître la juridiction universelle du Pape est dû à l'ignorance [9]. Le concile du Vatican II étend cette même théorie à l'eucharistie des Orthodoxes (Décret sur l'œcuménisme, 15) et même, dans une certaine mesure, à celle des Protestants (*ibid.*, 22).

Cette théorie a le mérite de reconnaître la présence salutaire de Dieu, même parmi les « dissidents » (à supposer qu'on puisse distinguer aussi nettement entre « groupe schismatique » et « Eglise continuante »). Mais son caractère artificiel saute aux yeux de ceux qui, loin de se considérer comme des membres « déchus » de l'Eglise catholique romaine, n'ont jamais été membres de cette Eglise dans aucun sens pratique et puisent leur vie chrétienne dans une autre communauté qui se sait faire partie, en tant que telle, de l'Eglise universelle — sans l'intermédiaire de l'Eglise romaine. Même les théologiens catholiques admettent qu'il y a une anomalie au cœur de cette théorie « stéphaniste » : comment le dissident peut-il dériver sa vie spirituelle d'une communauté avec laquelle il n'est pas en communion vitale ?

3. *La théorie augustinienne*

Au début du cinquième siècle, Augustin est placé devant le cas de ceux qui se convertissent à l'Eglise « catholique » et qui ont déjà reçu le baptême des mains des Donatistes « schismatiques ». La décision de l'évêque d'Hippone équivaut à dire que leur baptême a été *validement* administré (et ne doit donc pas être répété), mais qu'il est resté *inefficace* avant leur conversion à l'Eglise catholique (ou bien son efficacité a été limitée au moment de son administration, la persistance dans le schisme ayant tout de suite annulé son effet). Même dans le schisme, le baptême demeure « le baptême du Christ », mais le schismatique n'en tire pas profit avant de s'intégrer à l'Eglise qui est l'unique institution du salut [10].

Ici encore on est confronté, comme deux fois déjà, au problème d'une distinction trop nette entre « groupe schismatique » et « Eglise continuante ». De plus, une autre difficulté réapparaît, qu'on a déjà rencontrée à propos de la théorie cyprianique : le Seigneur lui-même ne semble pas désavouer les sacrements célébrés par des « dissidents » croyants. Et enfin, un nouvel inconvénient se présente : la notion d'un sacrement « validement » administré dont l'« efficacité » reste en suspens en attendant une vivification éventuelle, cela relève beaucoup plus d'une conception objectivante de la grâce que de la con-

9. Voir G. BAUM, O.S.A., *That they may be one*, Londres, 1958.

10. *De baptismo contra Donatistas* (*PL* 43) ; cfr aussi *Serm.* 8, 11 (*PL* 38, 72 s.) ; 71, 17-23 (*PL* 38, 460-66) ; 269 (*PL* 38, 1234-7). Voir mon livre, *Christian Initiation*, Londres, Lutterworth Press, 1969, p. 99, n. 8.

ception des sacrements qui est heureusement en train de gagner du terrain aujourd'hui, c'est-à-dire celle qui considère les sacrements comme des occasions d'une *rencontre personnelle,* en Jésus-Christ, entre Dieu et les croyants.

4. *La théorie anglo-catholique*

Par charité à l'égard des communautés qui n'ont pas conservé la « succession apostolique », certains Anglicans de tendance catholique sont arrivés à retourner la théorie « augustinienne » de fond en comble, lorsqu'il s'agit de l'ordination et des eucharisties administrées dans le protestantisme. Les ordinations protestantes ne seraient pas « valides », ni les eucharisties protestantes non plus, n'étant pas présidées par des ministres compétents. Mais l'« efficacité spirituelle » des ministères protestants est reconnue, ainsi que celle des eucharisties protestantes.

Mais de la validité et de l'efficacité, la plus importante est l'efficacité. Il faut dire soit que la valeur majeure inclut la valeur mineure, soit qu'elle la dépasse au point de la rendre caduque. La position anglo-catholique à l'égard des Protestants est donc instable, et elle aboutit, par sa propre logique interne, à la cinquième théorie que je ne tarderai pas à présenter maintenant.

5. *La théorie protestante*

Selon l'optique qui domine dans le Protestantisme, les divisions entre chrétiens surviennent et persistent *à l'intérieur même de l'Eglise universelle.* Ce n'est pas comme si, après un schisme, l'un des partis tombait dans un vide. Plutôt l'Eglise universelle est dans un état de *schisme interne,* divisée en une multitude de « dénominations ». (Certains Anglo-catholiques partageraient cette optique, dans la mesure où il s'agit des trois « branches », actuellement séparées, de l'Eglise universelle : l'Orthodoxie, le Catholicisme romain et l'Anglicanisme.) Selon la théorie protestante, l'eucharistie de chaque dénomination est reconnue comme le repas du Seigneur, dépendant du Seigneur lui-même et non pas des façons et théories humaines ; et là où l'on y est invité, on est généralement prêt, sauf peut-être si on est Luthérien, à participer à l'eucharistie célébrée dans une autre dénomination que la sienne, de même qu'on invite ceux des autres dénominations à participer à l'eucharistie qu'on célèbre soi-même.

La faiblesse de cette position est évidente. Comment ces deux choses peuvent-elles être en même temps vraies : nous sommes membres d'un seul corps, et nous vivons en séparation les uns des autres ? Et comment, d'un côté, peut-on prétendre que c'est une seule et même eucharistie qui se célèbre partout dans l'Eglise universelle,

tandis que, de l'autre côté, les diverses « dénominations » sont loin de pratiquer une réciprocité totale en ce qui concerne la participation à l'eucharistie célébrée par « autrui » ? Bref, la théorie protestante ne prend pas suffisamment au sérieux la contradiction qui existe entre la vocation de l'Eglise et la division parmi les chrétiens ; elle acquiesce trop facilement à la désunion pécheresse, qu'elle laisse continuer comme une situation statique.

III. Les options qu'il faut prendre là où la désunion rend le choix nécessaire

Aucune de ces cinq théories « classiques » des rapports entre Eglise et sacrements dans une chrétienté divisée n'est donc acceptable. Qu'on trouve impossible la formulation d'une théologie acceptable des rapports entre Eglise et sacrements dans une chrétienté divisée, voilà un indice de l'absurdité de cette division. Mais nous voulons sortir de notre situation absurde. Pour ce faire, il faut chaque fois opter pour le second des deux termes dans toute une série de paires qui, finalement complémentaires, ne sont antagonistes que dans l'absurdité de la chrétienté divisée. Ces options mèneront à une intercommunion dynamique, dont le but conscient est la communion toujours plus pleine.

Puisque c'est toujours le motif eschatologique qui gouvernera notre choix, il faut d'abord esquisser en quelques lignes notre doctrine eschatologique, dans la mesure où elle concerne l'eucharistie en particulier [11].

De la terre ferme de l'avenir qui Lui appartient, Dieu « pro-jette » certaines promesses efficaces, que l'homme peut dès à présent saisir dans l'espérance — et qui lui permettent déjà d'orienter librement ses actions sur la volonté de Dieu qui sera pleinement accomplie dans le Royaume définitif. La première venue du Christ fut une promesse de son avènement final. La justification (baptismale) du croyant est une promesse de son pardon au Jugement dernier. L'Eglise est la promesse de la société des parfaits. Le caractère de l'eucharistie comme promesse se manifeste de trois façons : (a) L'eucharistie est l'occasion d'une visitation par le Seigneur pour le jugement et le pardon, qui anticipe son avènement final ; (b) elle est aussi un avant-goût du festin dans le Royaume définitif, en tant que signe de la paix, de la justice, et de la joie dans le Saint-Esprit qui appartiennent au Royaume ; (c) elle est enfin un signe représentatif du destin de tous les hommes et de tout l'univers, qui est de glorifier Dieu

11. Ces thèmes sont longuement développés dans mon livre, *Eucharist and Eschatology*, Londres, Epworth Press, 1970.

par l'obéissance. Bref, l'eschatologie est en voie de réalisation : c'est l'avenir de Dieu qui envahit le présent pour transformer les hommes en son image.

Passons rapidement à l'examen d'une série de quatre paires de valeurs. J'insiste sur le fait que ce seraient, dans une situation d'unité, des couples complémentaires, et que ce n'est que dans une situation de désunion que ces couples ont pu devenir des alternatives antagonistes. Mais si, par fidélité à notre vocation eschatologique, nous voulons sortir d'une situation de division, il importe de faire le bon choix entre les deux termes de chaque alternative. Si nos options mènent à l'intercommunion, ce sera une intercommunion dynamique qui, d'après les motifs qui nous y encouragent, aura consciemment pour but une communion toujours plus pleine.

1. *Repas de l'Eglise, ou bien repas du Seigneur ?*

Normalement, bien sûr, la sainte cène est le repas du Seigneur dans son Eglise : pas de problèmes ! Mais dans notre situation de désunion entre chrétiens, il importe de souligner qui est le maître de la table.

Dans la théologie catholique romaine, la succession habituelle des idées est la suivante : 1. Christ ; 2. Eglise ; 3. sacrements. Cela ressort clairement des ouvrages de O. Semmelroth et de E. Schillebeeckx [12]. Rien d'« anormal » là-dedans ! C'est l'Eglise qui, intimement liée au Christ, est chargée d'administrer les sacrements.

Mais la perspective eschatologique nous encourage à préférer une autre succession d'idées, à savoir : 1. Christ ; 2. sacrements ; 3. Eglise. Le Seigneur reste le chef de son corps ecclésiastique, et à l'égard des chrétiens toujours pécheurs il demeure le Juge. Lorsqu'il viendra juger les vivants et les morts, l'Eglise n'en sera pas exempte ; et c'est seulement en passant par le jugement final que les fidèles gagneront la table (dominicale) des réjouissances dans le Royaume définitif. Or l'eucharistie est un sacrement du jugement dominical, comme Paul nous le fait voir dans *1 Co 11*, 17-34. Malheur à celui qui n'y fait pas suffisamment preuve de discernement sur sa propre condition de pécheur pour renouveler son acceptation du verdict prononcé sur le péché dans son baptême (c'est le sens de *dokimazeto heauton* dans le verset 28a, et de *heautous diekrinomen* dans le verset 31a) ! Malheur à celui-là, car le Seigneur reste suffisamment maître de l'eucharistie pour que le sacrement soit l'instrument de son jugement qui, s'il vise la correction (v. 32), peut néanmoins

12. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, 1953 ; E. SCHILLEBEECKX, *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, 3e éd., 1960 ; *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1960.

exprimer déjà une condamnation définitive (le *enochos estai* du verset 27 étant un futur « eschatologique »).

Le Seigneur est maître de la cène, qui est donc le repas du Seigneur avant d'être le repas de l'Eglise. C'est lui qui le préside, de façon invisible (et l'Afrique connaît bien les repas présidés par les invisibles, que ce soient les esprits ou les morts) : et l'Eglise ne devrait pas refuser l'admission à ceux qui affirment entendre l'invitation du Maître qui appelle tous les hommes à son festin à lui (*Mt 22,* 1-10 = *Lc 14,* 15-24 ; cfr *Is 25,* 6-9). Jésus n'a pas refusé de manger avec les pécheurs qui le cherchaient (*Mc 2,* 15-17 et par. ; *Mt 11,* 19 = *Lc 7,* 34 ; cfr *Lc 7,* 37 ss ; *15,* 1-2 ; *19,* 5). Que sa présence comme commensal exerce sur nous aussi sa puissance transformatrice ! Sur nous qui péchons par notre désunion et qui cherchons maintenant ensemble notre Sauveur commun. Notre intercommunion sera dynamique dans ce sens qu'elle vise une communion toujours plus pleine, donnant au Seigneur l'occasion de corriger les fautes contre leur vocation eschatologique qu'avaient commises ceux qui s'approchent maintenant de lui dans la pénitence.

2. *L'eucharistie : expression de l'unité, ou bien facteur de l'unité ?*

Encore une fois, l'opposition entre les deux termes de l'alternative est strictement fausse.

D'un côté, il faut constater ceci :

Dans les religions, il existe un principe universel selon lequel une communauté désunie ne peut pas offrir de sacrifice valable, ni participer ensemble à un repas sacrificiel. Ce principe trouve son écho évangélique : « Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis viens présenter ton offrande » (*Mt 5,* 23-24).

Les Pères de l'Eglise faisaient appel à ce verset matthéen pour expliquer le baiser de paix échangé parmi les participants, soit au début de la liturgie proprement eucharistique, soit juste avant la communion[13].

A la suite de saint Cyprien, saint Augustin considère le pain eucharistique qui est fait d'une multitude de grains, et le vin eucharistique qui est le produit d'une multitude de raisins, comme l'expression symbolique de l'unité des chrétiens qui participent à la

13. Par exemple, CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. myst.* V, 3 ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.* XV, 39-41 ; cfr déjà *Didachè* 14, 2.

célébration, unité qui est déjà leur par le baptême et qui ne doit pas être démentie par des dissensions entre eux [14].

Encore aujourd'hui, au Nord-Cameroun, Hans Eichenberger raconte comment les Kirdis, lorsqu'ils se convertissent au christianisme, y apportent le sentiment, hérité de leurs sacrifices claniques, que la sainte cène ne peut pas se célébrer avant que la communauté entière ne soit présente pour y participer [15].

Bref, la participation commune à l'eucharistie a toujours été comprise comme *l'expression d'une unité déjà existante.*

De l'autre côté : l'eucharistie est aussi *facteur d'unité,* en ce sens qu'*elle approfondit l'unité entre les participants.*

L'expérience courante suffit pour constater que la communion de table est apte à approfondir les liens personnels. Lors de ma première arrivée en Afrique, je passai quelques semaines en Côte d'Ivoire, où je fus reçu comme un hôte très honorable. Passant de village en village, deux ou même trois fois par jour, je me trouvais accueilli par la fanfare et la chorale, je marchais à la tête d'une procession le long de la rue principale, j'« échangeais les nouvelles » avec les dignitaires de l'Eglise locale, je présidais un culte ... et puis on fêtait ma visite par un véritable banquet villageois, qui venait ainsi approfondir, de façon inoubliable, des amitiés à peine nouées.

Du point de vue scripturaire : l'interprétation de *1 Co 10,* 16-17, n'est pas sans problèmes, mais les exégètes récents s'accordent pour dire au moins ceci : la participation aux espèces eucharistiques fait des chrétiens un seul corps. La traduction de la Bible de Jérusalem est exacte : « La coupe de bénédictions que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique. »

Dans la tradition, qu'il suffise de rappeler que pour Thomas d'Aquin la « res » de l'eucharistie, son fruit, est l'unité du corps ecclésiastique. La communion augmente l'amour et favorise la paix.

Mais dans une chrétienté divisée, il peut y avoir *conflit* entre l'eucharistie entendue comme expression de l'unité existante et l'eucharistie comprise comme facteur de l'unité. Faut-il que l'unité soit déjà totale (du point de vue de la doctrine, du ministère et de l'amour), pour rendre possible une participation commune à l'eucha-

14. CYPRIEN, *Ep.* 69, 5 (*CSEL*, p. 753 s.), cfr 63, 13 (p. 712). AUGUSTIN, *Serm.* 57, 7 (*PL* 38, 389), 227 (*PL* 38, 1099-1101), 272 (*PL* 38, 1247 s.).

15. H. EICHENBERGER, *Le chemin nouveau : évangélisation parmi les Kirdis du Cameroun,* dans *Flambeau,* n. 19 (août 1968), pp. 160-69.

ristie destinée à approfondir cette unité ? Je ne le pense pas. Pourvu que l'eucharistie commune exprime un minimum d'unité déjà atteinte et le désir d'avancer dans l'unité, il faut mettre l'accent majeur sur la valeur créatrice de la communion eucharistique. Le dynamisme eschatologique crée un progrès : c'est qu'un avenir d'amour envahit le présent pour le transformer selon une ressemblance toujours plus proche avec le Royaume définitif. Qu'on ne mette pas d'obstacle humain à ce que le festin céleste, où il n'y aura qu'une seule table, prenne forme déjà dans les célébrations eucharistiques des chrétiens en marche vers le banquet du Royaume.

3. *La vérité, ou bien l'amour ?*

Il n'existe aucune opposition foncière entre la vérité et l'amour. La garantie en est que Jésus-Christ a pu incarner en même temps la vérité divine et l'amour divin. C'est ainsi que la première Lettre de Jean peut montrer le lien intime qui existe entre la confession de la vérité de l'Incarnation et l'amour de Dieu et du frère ; c'est ainsi que saint Paul, en énumérant les qualités qui recommandent un apôtre, peut mettre côte à côte « une charité sincère » et « la parole de la vérité » (*2 Co 6*, 6-7) ; c'est ainsi qu'il appartient à la vocation de l'Eglise de « professer la vérité dans la charité » (*Ep 4*, 15).

Mais un manque d'amour (car l'amour est patient) peut être l'une des causes principales d'un schisme doctrinal, et il est historiquement certain qu'une fois le schisme survenu, les deux partis s'endurcissent dans leur confession de la vérité telle qu'ils la voient. Or la perception de la vérité divine par des hommes pécheurs risque toujours d'être partielle ; et il s'avère souvent, en effet, que les générations ultérieures, grâce à une rétrospection historique plus sereine, découvrent des valeurs et des fautes dans chacun des deux camps schismatiques. Qui plus est, c'est au sein d'une communion eucharistique au moins provisoirement rétablie, qu'on aura plus de chances d'atteindre *ensemble* la vérité divine qui, étant *personnelle*, se laisse plus facilement apprécier dans un esprit d'amour.

La perspective eschatologique confirme cette priorité de l'amour sur la « vérité », là où il faut choisir entre les deux. Ces dons déjà eschatologiques que sont la prophétie et la science pâlissent, selon saint Paul, devant l'amour. Les prophéties prendront fin, la science disparaîtra, mais l'amour ne périt jamais. Notre science et notre prophétie actuelles sont partielles, et elles disparaîtront un jour devant le parfait, qui consiste dans la *connaissance personnelle* d'une vision face à face, connaissance de Dieu et des autres dans l'amour qui « demeure » (*1 Co 13*).

Cette préférence de l'amour par rapport à la « vérité » ne sera pas en désaccord avec la sagesse africaine. Ayant été le témoin fasciné de plusieurs « palabres » tant publiques que privées, je suis frappé par la manière dont, après des heures d'arguments où il est censément question de découvrir la vérité sur un incident controversé, c'est souvent l'amour fraternel qui finit par régler les différends... sans que la vérité ait jamais été établie. La conclusion de la guerre entre le Nigéria et le « Biafra » n'illustre-t-elle pas le même point ?

4. *Ordre interne de l'Eglise, ou bien activité missionnaire de l'Eglise?*

Il n'y a pas forcément de conflit entre l'ordre interne de l'Eglise et son activité missionnaire vers l'extérieur. Rien n'empêche, l'Eglise catholique romaine en fait foi, qu'une activité missionnaire soit entreprise par une communauté qui est rigoureusement structurée dans sa vie interne. Cet ordre interne peut même faciliter, au moins indirectement, l'activité missionnaire vers l'extérieur.

Dans les circonstances d'une chrétienté divisée, il importe de souligner que la structure interne de l'Eglise n'a pas de valeur en elle-même. Elle est au service d'un but : celui de la croissance de l'Eglise vers sa condition eschatologique, qui est « l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite de Christ » (*Ep 4*, 11-13). Mais l'édification de l'Eglise n'est pas seulement une affaire de maturation qualitative, elle est aussi une affaire de maturation quantitative. Nul homme n'est exclu de l'invitation divine au salut (*Rm 11*, 32 ; *1 Tm 2*, 4) ; et l'Eglise, qui est la communauté de ceux qui ont déjà accepté cette invitation, est chargée de la proclamer plus loin. Si parfaite que soit la structuration interne de l'Eglise, l'édification du corps de Christ n'atteindra pas ses dimensions eschatologiques, ni même son intensité eschatologique, sans que la communauté se tourne vers l'extérieur dans le but de s'adjoindre de nouveaux membres parmi ceux qui n'ont pas encore accepté l'invitation de Dieu. Car il ne s'agit pas de conserver à tout prix ce qu'on a soi-même déjà. Pour gagner sa vie, il faut être prêt à la perdre, comme Jésus lui-même. C'est dire que l'Eglise doit courir le risque d'un désordre dans sa structure interne, si la cause missionnaire l'exige. La récompense en maturité de vie sera d'autant plus grande.

L'importance de cette perspective pour la question de l'intercommunion est claire. Selon saint Jean, Jésus considérait l'unité des disciples comme faisant partie de leur témoignage devant le monde (*Jn 17*, 20-23). Il faut donc que les chrétiens soient un dans leur célébration de ce repas qui est le signe public du grand festin que Dieu prépare pour les nations et auquel il lance une invitation générale (*Is 25*, 6-9 ; *Mt 8*, 11 = *Lc 13*, 29 ; *Mt 22*, 1-10 = *Lc 14*,

15-24). Aucune considération d'« ordre ministériel » ne doit entraver l'Eglise dans l'accomplissement de son témoignage missionnaire par la célébration unifiée de ce repas qui représente la chair du Christ « donnée pour la vie du monde » (*Jn 6*, 51) et le sang du Christ « répandu pour la multitude, en rémission des péchés » (*Mt 26*, 28).

IV. Dans quelles circonstances, cette intercommunion ?

Quelles sont, et quelles seront, les occasions appropriées à cette intercommunion dynamique pour laquelle j'ai plaidé ?

1a.) Depuis le début du mouvement œcuménique moderne, le sentiment existe que les « rencontres œcuméniques » constituent un cas particulier, dans ce sens qu'elles réunissent des participants qui travaillent sérieusement pour l'unité des chrétiens ; et nombreux ont été ceux qui, tout en refusant de contempler une intercommunion générale entre leurs Eglises habituellement séparées, ont par esprit de générosité pratiqué, ou au moins désiré, l'intercommunion à de telles conférences, tant pour exprimer la mesure d'unité qui les lie déjà que pour approfondir cette unité.

2a.) Les Eglises se sont parfois montrées prêtes à modifier leurs pratiques normales dans des « cas d'urgence », des « cas critiques ». Le voyageur isolé de sa propre communauté, le prisonnier de guerre, le malade devant la mort, ont souvent été admis à la communion par une Eglise avec laquelle leur propre Eglise n'était pas « en communion ». Les Eglises orthodoxes n'ont pas pu aller jusque-là, mais elles ont pu au moins arriver à des accords d'« inter-obsèques » avec les Anglicans !

3a.) Plus récemment, on a beaucoup parlé d'une éventuelle communion eucharistique entre des personnes qui, tout en appartenant « ecclésiastiquement » à des dénominations différentes, sont réunies dans une communauté quotidienne de travail sur le plan « profane ». Parfois même on réalise une telle intercommunion.

Ces choses sont déjà bien... mais doivent être comprises de façon plus universelle et plus eschatologique. Ainsi :

1b.) Toute occasion eucharistique est rendue œcuménique par la présence d'un seul « étranger », c'est-à-dire d'un seul chrétien qui n'appartient pas à la communauté qui célèbre la cène. Or selon les lois universelles de l'hospitalité, qui sont particulièrement vivantes en Afrique, *on invite à sa table tout étranger bienveillant qui arrive* à « l'heure du repas » ; s'il s'annonce d'avance, on prépare un plat

spécial en son honneur, mais même s'il arrive à l'improviste, on lui offre à manger et à boire. Il appartient aussi à l'étranger d'accepter l'hospitalité offerte, que le cuisinier soit un « cordon bleu », ou que ce soit une simple mère de famille qui prépare le repas. Les chrétiens peuvent-ils être moins généreux au repas eucharistique, où dans tous les cas l'invitant réel est Dieu ? N'oublions pas qu'en exerçant l'hospitalité, quelques-uns autrefois « ont accueilli des anges, sans le savoir » (*He 13, 2* ; cfr *Gn 18-19*), et qu'en revanche il est déjà donné aux chrétiens de participer, dans l'eucharistie, à la nourriture céleste qui est traditionnellement appelée « le pain des anges ». Faisons donc preuve d'une générosité céleste !

2b.) Dans la perspective eschatologique, on est toujours devant un cas d'urgence, un cas critique. On est toujours confronté aux « questions ultimes » ; et LA « situation critique » du Dernier Jour affecte chaque moment du présent. Il s'agit de vie et de mort. Ose-t-on jamais refuser le pain de la vie ? Refuser de l'offrir ? Refuser de le prendre ?

3b.) Tout travail humain honnête, qui vise l'accroissement de la justice et de la paix divines dans le monde des hommes, participe, grâce à Dieu, à la nature de son Royaume. Comment refuser de participer régulièrement avec ses collaborateurs quotidiens au repas du Seigneur, où le manger et le boire sont (pour adapter hardiment mais justement la parole de saint Paul) le signe du Royaume *dans la mesure où* ce repas exprime non seulement la justice et la paix divines, mais aussi la joie dans le Saint-Esprit (cfr *Rm 14*, 17) ?

CONCLUSION

Permettez-moi de ne pas résumer une argumentation dont je n'ai nulle part déguisé l'intention. Je conclurai plutôt en parant à un reproche que vous pourriez me faire.

J'ai parlé d'une issue de l'impasse œcuménique. Vous me direz peut-être qu'il est impossible de sortir d'une impasse, à moins de retourner en arrière par la voie dont on y est entré. C'est précisément ce que la chrétienté divisée ne peut pas faire, l'histoire étant irréversible. Il ne peut pas être question d'un « retour » à une situation antérieure, même à supposer qu'il fût jamais un temps où il n'y ait pas eu de division entre chrétiens. Mais nous pouvons quand même nous tirer d'affaire. Il faut marcher toujours en avant vers l'avenir ; et en arrivant au mur qui semblait nous barrer la route et dont la nécessité de parler de l'*inter*-communion est le signe, on se trouvera en présence de Celui qui renverse tous les murs (cfr

Ep 2, 14), c'est-à-dire le Seigneur qui vient à notre rencontre dans une inter-*communion* déjà possible par sa grâce ; et de là, il nous conduira jusqu'au festin que nous partagerons tous ensemble à sa table dans le Royaume définitif.

Yaoundé (Cameroun) Geoffrey WAINWRIGHT
Faculté de Théologie protestante
B.P. 4011.

QUELQUES REFLEXIONS DU POINT DE VUE CATHOLIQUE

Cet article apporte au débat actuellement en cours sur l'intercommunion une contribution qui mérite d'autant plus l'attention que son auteur exerce son ministère au service d'une jeune Eglise africaine. Il comporte néanmoins, du point de vue catholique, des affirmations sujettes à discussion ou, du moins, à clarification.

On ne peut qu'abonder dans le sens de l'auteur lorsqu'il estime que l'étanchéité des positions actuelles sur l'intercommunion apparaît de plus en plus inadéquate à la conjoncture œcuménique, et que la question exige d'être repensée en fonction d'un problème plus vaste : « celui des rapports entre Eglise et sacrements dans une situation de division entre chrétiens ».

Les critiques de l'auteur à l'encontre des diverses théories concernant ces rapports méritent également de retenir l'attention, notamment celle qui vise la notion augustinienne d'un sacrement « validement » administré (dans l'hérésie) dont l'efficacité « reste en suspens ». Une réserve cependant : l'« anomalie » que l'auteur croit pouvoir discerner dans la théorie « stéphaniste » ne nous paraît pas fondée. — « Comment, écrit-il, le dissident peut-il dériver sa vie spirituelle d'une communauté avec laquelle il n'est pas en communion vitale ? » — Nous répondrions, en nous situant au niveau du « mystère » eschatologique de l'Eglise, dont l'auteur se réclame ailleurs, que la communion de vie et de grâce qui unit les diverses Eglises et communautés chrétiennes entre elles, voire — l'hypothèse ne saurait être exclue à priori — avec une *d'entre elles qui serait porteuse d'un charisme particulier de plénitude ecclésiale, est plus profonde, plus « vitale » que celle dont leurs membres peuvent être conscients. Même les catholiques ou les orthodoxes pourraient, à cet égard, parfaitement admettre que leur « vie spirituelle » bénéficie, de quelque manière, de la richesse de grâce ecclésiale accordée aux autres Eglises et communautés où l'Esprit du Christ est à l'œuvre, ainsi que le Décret conciliaire sur l'œcuménisme l'a explicitement reconnu* (UR 4).

Nous sommes également d'accord avec l'auteur lorsqu'il insiste sur le caractère eschatologique de l'Eglise. Celle-ci est le lieu où « l'eschatologie est en voie de réalisation : c'est l'avenir de Dieu qui envahit le présent pour transformer les hommes en son image ». Et en tant qu'elle est signe privilégié de cette plénitude eschatologique qui envahit le temps de l'Eglise, il est incontestable que l'Eucharistie n'est pas purement et simplement à la discrétion de l'Eglise, pas plus d'ailleurs que la Parole de Dieu dans l'Ecriture. « L'Eucharistie fait l'Eglise » (H. de Lubac), qui doit se laisser sans cesse questionner et transformer par elle, sans jamais s'enfermer dans la façon dont elle la célèbre ni même dont elle la comprend à une époque donnée.

Il reste que cette distinction entre Eglise et Eucharistie n'est pas pleinement adéquate, pas plus que la distinction entre Eglise terrestre et Eglise céleste. L'Eglise n'est pas seulement l'ensemble des fidèles (comme l'auteur paraît le suggérer p. 1045-1046, en fonction d'une ecclésiologie dont il ne semble pas discerner suffisamment les présupposés): elle est le « sacrement de la rencontre de Dieu », le lieu où le Salut, où l'Esprit des derniers temps est indéfectiblement agissant et offert. Dans cette perspective ecclésiologique, qui nous paraît la vraie et la plus fidèle au donné scripturaire et traditionnel, l'inversion, proposée par l'auteur, dans la « succession habituelle des idées » en sacramentologie catholique n'est pas recevable. En tant que s'y exerce le Sacerdoce du Christ-Tête, l'Eglise participe à la causalité spécifique des sacrements et au « jugement » qu'ils impliquent et qui anticipe le jugement eschatologique. A celui-ci, d'ailleurs, l'Eglise, selon le dessein du Christ, sera et est déjà de quelque manière associée : « En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (Mt 19, *28*).

Ceci dit, la question reste ouverte de savoir si la grâce faite à l'Eglise, et à laquelle toutes les communautés chrétiennes participent, c'est-à-dire la présence agissante de l'Esprit indéfectiblement liée par le Christ à l'intercession de l'Eglise en son nom auprès du Père — « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera » (Jn 15, *14* ; *cfr* 14, *13-16* ; Lc 11, *13*) *— est capable, en certaines circonstances œcuméniquement significatives, de surmonter les oppositions d'ordre dogmatique et institutionnel héritées d'affrontements schismatiques où chaque partie concernée avait sa part de responsabilité. Encore serait-il indispensable que cette commune intercession s'exerce à partir d'un consensus fondamental de foi eucharistique. Ce consensus nous paraît substantiellement acquis*

aujourd'hui (*voir* P. LEBEAU, Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie œcuménique, *dans* N.R.Th. *101* [*1969*] *37-38*).

C'est dans cette perspective pneumatologique d'une Eglise sans cesse appelée à se dépasser elle-même, à accepter la nouveauté toujours jaillissante de l'Esprit, que nous situerions les réflexions de l'auteur sur le devoir missionnaire de l'Eglise : « Pour gagner sa vie, il faut être prêt à la perdre, comme Jésus lui-même. C'est dire que l'Eglise doit courir le risque d'un désordre dans sa structure interne, si la cause missionnaire l'exige ». La question est évidemment de savoir de quel « désordre » il s'agit. Sous prétexte de « devoir missionnaire », l'Eglise ne peut évidemment renier ce qu'elle a « reçu du Seigneur ». En particulier, pour que l'Eucharistie qu'elle célèbre soit vraiment le « repas du Seigneur », il faut qu'elle apparaisse clairement comme le mémorial de sa passion et de sa résurrection, et qu'elle soit célébrée par un ministère qui soit clairement perçu comme institué par le Seigneur, significatif de son initiative absolue dans l'ordre du Salut et de sa fonction de « Tête » de l'Eglise. Ici encore se révèle la nécessité de garanties concernant la foi des participants, c'est-à-dire, à tout le moins, de leur disponibilité de foi aux dimensions du mystère eucharistique non explicitement honorées par leurs confessions respectives.

P. LEBEAU, S.J.