NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

124 N° 1 Janvier-Mars 2002

Un choix fondamental dans le dialogue oecuménique moderne. La différence comme partie intégrante du consensus

André BIRMÉLÉ

p. 3 - 29

https://www.nrt.be/fr/articles/un-choix-fondamental-dans-le-dialogue-oecumenique-moderne-la-difference-comme-partie-integrante-du-consensus-531

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 124 (2002) 3-29
A. Birmelé

Un choix fondamental dans le dialogue œcuménique moderne

LA DIFFÉRENCE COMME PARTIE INTÉGRANTE DU CONSENSUS

Le concert œcuménique contemporain est-il la cacophonie de la tour de Babel où la langue est «brouillée» et où les partenaires «ne s'entendent pas les uns les autres» (Gn 11,7) ou, au contraire, la symphonie de la Jérusalem de la Pentecôte où chaque famille entend annoncer dans sa langue les mêmes «merveilles de Dieu» (Ac 2,11)?

La question peut étonner. Elle introduit cependant à un enjeu majeur du mouvement œcuménique moderne: à partir de quand et comment des langues différentes et apparemment cacophoniques apparaissent-elles comme symphoniques et proclamant une même vérité?

Le témoignage biblique ne nous dit pas que, dans la Jérusalem de la Pentecôte, tous parlaient une langue unique, un genre d'espéranto. Chacun entendait et annonçait l'Évangile dans sa langue. Chacun comprenait la parole de l'autre, qui n'était pas pour autant sa langue, comme parole proclamant les «merveilles de Dieu». Quelle est cette articulation entre le message unique et les langues différentes?

On ne saurait assez redire que le mouvement œcuménique contemporain est œuvre de l'Esprit Saint, un don de l'Esprit à l'Église. Grâces soient rendues à Dieu! Ce seul fait est un élément de réponse important et conduit à comparer davantage la situation œcuménique moderne à la Pentecôte qu'à la tour de Babel. Les conclusions des dialogues œcuméniques ont, dans un nombre croissant de cas, permis de parvenir à des déclarations officiellement approuvées par les Églises modifiant profondément le paysage ecclésial au début de ce troisième millénaire. Ces déclarations qui ont conduit en maints lieux à la communion ecclésiale entre luthériens, anglicans, réformés et méthodistes, et plus récemment à cet accord entre luthériens et catholiques à propos de la compréhension de la justification[1], sont caractérisées

1. Voir du même auteur l'article «Un pas important sur le chemin de l'unité, la Déclaration commune luthérienne-catholique à propos de la Doctrine de la

par une recherche de l'unité qui évite toute uniformité stérile. Elles sont toutes portées par la conviction que le même message fondamental peut être exprimé dans des langues différentes. Cette différence des langues ne concerne pas seulement des choix terminologiques relevant de la question technique de la traduction. Il s'agit de langages multiples dans le sens de développements et d'orientations théologiques différents mais exprimant un même message fondamental. Le mouvement œcuménique contemporain est convaincu que les «merveilles de Dieu» ne peuvent être proclamées que dans une légitime pluralité de langages et que l'unité de l'Église ne peut être qu'«unité dans la diversité réconciliée». C'est là un choix fondamental qui, pour la recherche œcuménique contemporaine, relève de l'évidence.

Et c'est bien cette évidence qu'un certain nombre de critiques remettent en question. Ils émettent de sérieuses réserves et sont d'avis que les langues différentes des partenaires œcuméniques proclament plutôt des «merveilles de Dieu» divergentes. Ils décèlent des traces tenaces du brouillard de la tour de Babel. Contestant les fruits de la recherche œcuménique contemporaine, ces critiques refusent les consensus affirmés par les dialogues et les Églises: les avancées ne seraient que des façades, les enjeux fondamentaux demeurant le lieu de profonds contentieux. Le débat qui a précédé les signatures luthérienne et catholique de la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification* en est une bonne illustration[2]. La différence de langues serait, de l'avis des opposants, plutôt celle, séparatrice et nébuleuse, de la tour de Babel et non celle de la Pentecôte. Ces censeurs peuvent se réclamer de l'approche traditionnelle de nos Églises qui sous-entendaient toutes que seules leurs références doctrinales spécifiques et leurs vies ecclésiales particulières peuvent être le support d'un

---

Justification», dans *Oecumenica Civitas* (Livourne), 0 (2000) 13-37; «La Doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine», dans *Doc. Cath.* 2168 (94, 1997) 875-885 et «Annexe à la Déclaration commune catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification. Communiqué commun officiel de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique», dans *Doc. Cath.* 2209 (96, 1999) 720-722.

2. Cf. p. ex. la critique formulée par de nombreux théologiens allemands concernant la «Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification» signée par la Fédération Luthérienne Mondiale et les responsables de l'Église catholique. Voir à ce propos mon ouvrage: *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, coll. Cogitatio fidei, 218, Paris / Genève, Cerf / Labor & Fides, 2000. En particulier p. 47s. et 133s.

témoignage authentique rendu aux «merveilles de Dieu». Ils ont en outre de sérieux appuis du côté de la philosophie, car l'enjeu est bien proche du débat classique concernant l'articulation du fond et de la forme. Un même fond peut-il être rendu par différentes formes?

Il y a des domaines où l'affirmation d'Aristote selon laquelle des formes différentes renvoient nécessairement à des fonds différents demeure probablement vraie, d'autres où cette ancienne conviction ne fait plus vraiment sens. Le mouvement œcuménique a, pour sa part, fait son choix: le même fond peut être rendu par des formes différentes. Il n'y a pas de langue unique pour proclamer et vivre l'Évangile et la foi en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Toute langue n'est pas admissible pour autant et il convient — dans le dialogue — de vérifier sa légitimité. Il n'en demeure pas moins que la vérité de l'Évangile n'est pas prisonnière d'une uniformité doctrinale qui lui serait d'ailleurs contraire.

Pentecôte ou tour de Babel? Comme pour toute analogie, les interprétations trop radicales ainsi que les réponses trop faciles s'éliminent d'elles-mêmes. L'interrogation est cependant essentielle car elle porte sur la démarche et un choix fondamental des récents efforts œcuméniques. Il est important de vérifier le bien-fondé, le sens et la finalité de ce qui a été une des convictions œcuméniques majeures de ces 35 dernières années.

I. – Le choix des pionniers du dialogue

Dans un premier moment il est important de rappeler comment, dans les années 1960, cette option a été retenue par les pionniers. Ce choix aura été celui des responsables d'Églises, des théologiens et des premiers accords signés entre Églises.

1. Dans son célèbre discours d'ouverture du Concile, *Jean XXIII* proposait, le 11 octobre 1962, de distinguer entre la «vérité révélée», intangible et immuable, et les diverses «formulations» qu'elle fut appelée à recevoir au cours des siècles: «En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c.-à-d. les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée»[3].

3. Cf. *Doc. Cath.* 1387 (59, 1962) 1383.

En affirmant que la continuité historique de l'Église réside dans la substance de l'énoncé et non dans les formulations historiques, et par là que les formulations historiques de la vérité sont ouvertes au dialogue, le pape inaugurait une nouvelle époque. L'évêque de Rome proposait au Concile une option herméneutique qui entraînera une évolution de l'attitude fondamentale de l'Église catholique qui n'a pas de véritable antécédent historique: une nouvelle compréhension d'elle-même et de son enseignement ainsi que le passage d'une attitude de monologue à une attitude de dialogue tout en préservant les fondements traditionnels du catholicisme. En affirmant le caractère immuable de la vérité dont l'Église est le dépositaire, mais en distinguant «les vérités contenues dans notre vénérable doctrine» des formes qu'elles ont prises dans l'histoire, Jean XXIII rend cependant possible la critique de certaines de ces formes. La minorité conciliaire souhaitait éviter cette orientation et les instances romaines chercheront par la suite à relativiser la portée de ce propos. Mais le pape avait bel et bien proposé une nouvelle manière d'aborder l'enseignement de l'Église catholique et une majorité des Pères conciliaires étaient prêts à le suivre.

2. Du côté des théologiens, les exemples d'auteurs allant dans cette direction sont nombreux[4]. Nous retenons celui d'*O.H. Pesch* et son fameux ouvrage comparant en 1967 la théologie thomiste et la théologie de Luther[5]. Sur plus de mille pages, il formule essentiellement trois conclusions décisives pour la recherche théologique fondant le dialogue luthérien-catholique. Suite à une étude détaillée des notions centrales de la justification chez Luther d'une part et Thomas de l'autre, Pesch affirme en premier lieu qu'il n'y a pas opposition entre ces deux auteurs dans la compréhension du salut. Luther a certes abandonné le terrain de la théologie classique, mais le nouveau terrain choisi par le réformateur n'est pas interdit au théologien catholique. Au vu des deux approches théologiques, il ne saurait y avoir d'anathème en sotériologie.

---

4. On pourrait aussi se référer à KÜNG H. et à sa comparaison de la compréhension barthienne de la justification à l'enseignement catholique romain: *Rechtfertigung, die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957.

5. PESCH O.H. , *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, coll. Walberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theol. Reihe, 4, Mainz, Matthias-Grunewald, 1967.

Dans une seconde étape, Pesch s'efforce de montrer que la différence entre Luther et Thomas réside dans deux façons différentes de concevoir et de faire de la théologie. La théologie de Luther serait, selon Pesch, «existentielle», celle de Thomas «sapientiale». Notre auteur considère ces deux modes théologiques comme étant des instruments ou des techniques sans conséquences décisives sur la compréhension fondamentale du salut. Il démontre que les oppositions classiques que l'on a cru découvrir entre Thomas et Luther disparaissent dès que l'on accepte de comprendre et d'interpréter chacun de ces théologiens sur la base du choix «existentiel» (ou plutôt «relationnel») pour Luther et «sapiential» pour Thomas.

Pesch conclut son étude avec une troisième constatation qui, à son avis, découle directement de la précédente: pour Thomas, le point de départ de la réflexion est la création. Thomas développe en partant de là une anthropologie et une histoire du salut aboutissant au salut en Christ. Pour Luther par contre, le point de départ est une théologie christocentrique de la croix. C'est en partant de celle-ci que Luther peut parler de la création et de l'histoire. Cette différence est, selon Pesch, la traduction au niveau des affirmations dogmatiques particulières, du point de départ sapiential ou du point de départ existentiel. Il n'y a là aucune opposition théologique fondamentale qui justifierait une séparation des Églises.

3. Dans les déclarations officiellement approuvées par les Églises, la distinction entre une affirmation fondamentale et les énoncés de cette dernière apparaît une première fois dans la *Concorde de Leuenberg*[6] qui établit la communion ecclésiale entre les Églises européennes luthériennes, réformées et unies dès 1973. Trois choix de cette Concorde sont à ce propos importants.

La distinction retenue est celle entre «message» d'une part et «doctrine» de l'autre. Dans son passage central, la Concorde expose «le message de la justification en tant que message de la libre grâce de Dieu». Ce message est l'Évangile qui proclame que Jésus-Christ est le salut du monde, accomplissement de la promesse faite au peuple de l'ancienne alliance (CL 7). Dans le paragraphe suivant la Concorde ajoute: «Les réformateurs en ont la

6. Texte français de la Concorde de Leuenberg (citée désormais CL) dans *Accords et dialogues œcuméniques. Bilatéraux et multilatéraux. Français, européens et internationaux*, éd. A. BIRMELÉ & J. TERME, Paris, 1995. Section II, p. 26-34.

juste compréhension dans la doctrine de la justification» (CL 8). La mise en avant du message de la justification est à distinguer de l'insistance sur une doctrine ou une théorie particulière. La doctrine de la justification est l'explication nécessaire et la forme théologique du message de la justification. Mais seul ce dernier est *l'articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Le message de la libre grâce de Dieu n'est pas prisonnier d'une seule expression doctrinale. D'autres formulations doctrinales peuvent être des expressions authentiques du même message. La compréhension des Réformateurs est une «juste compréhension», elle n'est pas pour autant la seule.

Ceci ne signifie évidemment pas que toute doctrine de la justification pourrait prétendre exprimer véritablement l'œuvre salvatrice de Dieu. Comment s'assurer que la doctrine proposée est une expression authentique du seul message évangélique? La Concorde détaille ce message et l'exprime par un exposé commun aux différents partenaires (CL 9 à 16). Puis, pour s'assurer de la réalité du consensus, elle vérifie cet accord en reprenant les condamnations qui ont au XVI[e] siècle provoqué la rupture entre les traditions luthériennes et réformées. Dans cette approche originale, elle choisit une démarche qui sera souvent reprise ultérieurement: dans chaque question qui avait donné lieu à une condamnation, on parvient à une brève formulation commune qui conduit à la conclusion suivante exprimée sous la forme conditionnelle: «Là où existe un tel accord entre les Églises, les condamnations contenues dans les confessions de la Réforme ne concernent pas la doctrine effective *(actuelle)* de ces Églises»[7]. En d'autres termes: l'exposé commun du message est complété par une relecture commune des condamnations aboutissant au constat de leur non-application à la situation doctrinale actuelle des partenaires. Cette vérification étant acquise, les doctrines différentes sont comprises comme exprimant le même seul message de l'Évangile.

La déclaration de communion ecclésiale entre Églises se référant «à des traditions confessionnelles différentes» est à présent possible (CL 29). La communion ecclésiale est communion dans la prédication de la parole et l'administration des sacrements. La Concorde n'affirme pas pour autant que la prédication et la compréhension des sacrements seraient à présent identiques dans chacune des traditions participant à cet accord. La pertinence de la

7. CL 20 et 26; cf. 23.

déclaration est autre: elle affirme que dans sa différence, l'autre tradition célèbre dans sa piété propre et avec ses accents théologiques particuliers le véritable culte de la parole et des sacrements, les moyens de grâce par lesquels Dieu offre le salut. En d'autres termes: l'unique message du salut est authentiquement proposé à travers le langage particulier de l'Église-sœur.

Cette réalité étant reconnue, il est entendu pour la Concorde que les ministres qui président cette célébration sont les ministères authentiques de l'Église. Elle inclut donc logiquement, et sans explication complémentaire, que la déclaration de communion «inclut la reconnaissance mutuelle des ordinations» (CL 33).

La distinction entre le message inaltérable de l'Évangile et les langages choisis par les différentes familles ecclésiales a ainsi été mise en avant, il y a plus de 30 ans, par les responsables d'Églises, par les théologiens et par les premiers dialogues. Elle s'imposera comme une évidence au mouvement œcuménique. Elle ne sera jamais radicalement remise en question mais elle se perpétuera, se développera et se précisera sans cependant être jamais discutée en tant que telle.

II. – Sa mise en œuvre actuelle: le consensus dit «différencié»

Cette démarche caractérisera dans un premier temps les dialogues bilatéraux entre familles marquées par la Réforme, et plus particulièrement les dialogues entre les traditions luthériennes, réformées, méthodistes et anglicanes qui établiront en maints lieux la communion ecclésiale entre ces Églises. La distinction entre vérité fondamentale et langages ecclésiaux réorientera la méthodologie et le but du dialogue entre ces familles.

Mais cette même distinction caractérise aussi et surtout une évolution toute récente. En décidant de signer la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification*[8] (DCJ), l'Église catholique est, elle aussi, entrée dans cette démarche. En s'appropriant cette déclaration, l'Église romaine a, pour la première fois dans l'histoire des Églises occidentales, accepté de dire que la même conviction fondamentale peut être rendue par d'autres langages, par d'autres formulations que les siennes. Ce fait est peut-être la percée majeure de la DCJ, une donnée trop rarement soulignée.

8. Cf. *supra*, n. 1.

1. La transcription de la distinction entre message fondamental et langages ecclésiaux est exprimée à travers le *«consensus différencié»* proposé par la DCJ. Sans expliciter sa compréhension du consensus, la DCJ la met en œuvre. Le consensus inclut des exposés qui, tout en étant des exposés différents, ne sont plus séparateurs d'Églises, car ils expriment une même vérité fondamentale. Le consensus est *per definitionem* en lui-même «différencié», c.-à-d. capable de distinguer et d'accepter des différences. La non-uniformité n'est pas un déficit mais la caractéristique de la vie même de toute communion ecclésiale, de toute communion *(koinônia)* des croyants qui est l'image de la *koinônia* qu'est en lui-même le Dieu Trinité.

Le consensus «différencié» cherche à découvrir l'intention théologique dernière d'une affirmation doctrinale. Il s'efforce de voir s'il y a correspondance au niveau de la vérité fondamentale entre les exposés différents que chacun cherche à exprimer dans son histoire propre et son contexte particulier. Lorsqu'il est réalisé, le consensus différencié est constitué de trois niveaux qui se conditionnent et s'appellent mutuellement. Les trois étapes peuvent être aisément distinguées dans la DCJ.

Le premier niveau est celui de l'affirmation fondamentale commune. Après le rappel du message biblique, la DCJ expose en quelques brefs paragraphes la compréhension commune de la justification (DCJ 14-17). Elle est le pivot de toute la DCJ. Limitons-nous ici à un bref extrait de DCJ 15. « Nous confessons ensemble: c'est seulement par la grâce par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes». Cette confession commune pourrait, à elle seule, être considérée comme suffisante et capable de «porter» des développements différents mais non divergents. La DCJ le juge cependant insuffisant car il n'est pas exclu que des exposés ultérieurs, qui demeurent séparateurs d'Églises, puissent se réclamer de cette confession commune. La DCJ introduit donc un second niveau.

Le second niveau reprend les uns après les autres les points particuliers qui ont conduit aux condamnations entre les deux familles. La plus grande partie de la DCJ, les paragraphes 18 à 39, a pour fonction de vérifier la réalité du consensus fondamental grâce à la reprise des 7 domaines qui ont été dans le passé les lieux majeurs des oppositions à propos de la doctrine de la justification: l'incapacité humaine en vue du salut, le pardon des péchés et

la transformation de la personne, la justification par la grâce par le moyen de la foi, l'être pécheur du justifié, loi et Évangile, la certitude du salut et les bonnes œuvres du justifié.

Pour chacun de ces points, la DCJ propose une nouvelle affirmation commune aux deux traditions. En d'autres termes, le consensus constitué dans un premier temps de l'affirmation fondamentale et générale commune est complété par un second niveau d'affirmations communes consacrées aux seuls points qui avaient fait l'objet d'un anathème. C'est uniquement lorsque cette nouvelle affirmation commune est acquise pour chacun de ces points que la DCJ présente les développements particuliers de chaque tradition. Ce faisant, elle s'efforce de montrer que ces développements exposant des options théologiques différentes ne relèvent pas seulement de formes de pensée et de langage différentes, mais expriment des différences légitimes à présent portées par deux niveaux d'affirmations communes, la fondamentale et la générale d'une part et celle portant sur la question particulière.

Ces deux niveaux d'affirmations communes étant atteints, la DCJ passe au troisième niveau, la «levée» des anathèmes. Il est la conséquence directe des deux premiers. La DCJ est d'avis qu'il est à présent possible de lever les condamnations ou plutôt d'affirmer que les anathèmes passés ne s'appliquent plus, c.-à-d. que l'enseignement de l'autre tradition présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations formulées par la partie adverse (cf. DCJ 41).

La DCJ reprend ici la démarche qui a été celle de la Concorde de Leuenberg. Elle établit un lien étroit entre l'affirmation du consensus et la non-application de l'anathème. La démarche de la DCJ consiste à rechercher et à affirmer la compréhension commune de la justification qui est nécessaire pour la levée de l'anathème. Lorsque cette affirmation est possible, le consensus ne peut pas seulement être affirmé mais il doit l'être. Le fait que l'anathème puisse être levé indique que le degré de consensus atteint peut être considéré comme nécessaire et suffisant. Les deux niveaux d'affirmations communes et la levée des anathèmes sont indissociables et se conditionnent mutuellement. Dans leur complémentarité et leur interdépendance, ces trois dimensions constituent le consensus différencié.

C'est pour cette raison que les conclusions de la DCJ (40 et 41) lient de manière très étroite ces trois dimensions et demandent aux Églises d'approuver simultanément les trois choses: les deux niveaux d'affirmations communes et la levée des anathèmes, l'ensemble étant appelé consensus.

Le consensus différencié n'est pas monolithique mais inclut des différences légitimes qui ne peuvent pas être réduites exclusivement à des questions de langage mais expriment «des formes théologiques et des accentuations particulières» (DCJ 40).

Cette compréhension du consensus proposée par la DCJ découle d'une exigence théologique et ecclésiale. Au terme de 30 années de travail, le dialogue luthérien–catholique ne propose pas un exposé théorique sur la compréhension du «consensus» mais explique cette dernière à travers sa mise en œuvre dans un cas très précis. La doctrine de la justification était un excellent lieu permettant de développer, de vérifier et d'appliquer cette approche du consensus différencié. Il était pour les auteurs de la DCJ entendu que son application à ce domaine pourrait ultérieurement ouvrir de nouvelles perspectives dans les domaines où le dialogue demeure plus délicat, le domaine des options ecclésiologiques, sacramentelles et ministérielles (cf. DCJ 43).

La DCJ est un aboutissement de ce choix fondamental qui sait distinguer entre la vérité inaltérable de l'Évangile d'une part, et ses traductions légitimement différentes au sein des différentes familles ecclésiales.

2. Les Églises issues de la Réforme ont pour leur part fait un pas de plus, que la DCJ n'a pas encore été en mesure de faire. Elles appliquent aussi à *l'ecclésiologie* le fait qu'une même réalité puisse être traduite par des langages divers. Ce qui vaut pour la justification vaut aussi pour l'Église[9]. Le fondement de l'Église est l'œuvre de Dieu en vue du salut des humains. L'Église, communion des croyants, est en ce sens objet de la foi. Sa forme concrète est cependant historiquement plurielle, elle est marquée par une vie ecclésiale conditionnée par l'histoire et la situation, et exprimant des accents et des choix théologiques différents, une vie ecclésiale qui porte la marque des êtres humains que Dieu appelle à son service. La forme concrète de l'Église n'est pas objet de la foi, que ce soit la forme du culte ou de la piété, que ce soit la forme de la discipline ecclésiastique, des ministères, des structures, des organisations, voire les formulations historiques de la confession de foi et le témoignage de la foi rendu en paroles et en

9. On se reportera par exemple au texte post-Leuenberg adopté par l'assemblée générale des Églises signataires de la Concorde de Leuenberg à Vienne en 1995: «L'Église de Jésus-Christ: la contribution des Églises issues de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Église», dans *Accords et dialogues œcuméniques...* (cité *supra*, n. 6), Section II, p. 81-117.

actes. Malgré cela, la forme n'est pas sans importance pour le salut des humains. Comme œuvre humaine, elle est placée sous la promesse de Dieu qui veut se servir de cette forme comme instrument de sa grâce. Cette distinction — mais non séparation — entre l'Église objet de la foi d'une part, et la communauté visible comme réalité sociale d'autre part, ne saurait être mal interprétée dans le sens où l'une serait la vraie et l'autre la fausse Église. Il s'agit de la distinction entre le fondement et l'origine de l'Église, l'œuvre de Dieu d'une part, et la forme de l'Église qui rend témoignage à ce fond, qui est œuvre humaine d'autre part.

Cette conviction n'est pas seulement celle du dialogue entre luthériens et réformés, mais elle caractérise aussi les déclarations signées entre ces familles d'une part et la communion anglicane de l'autre. Nous nous limitons au seul exemple du récent accord entre les Églises anglicanes de Grande-Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France[10]. L'accord fondamental est exprimé à travers une confession de foi commune qui rappelle la compréhension commune de l'autorité des Écritures et des symboles de l'Église ancienne, du salut en Christ, de l'Église communion des croyants que Dieu fonde, crée et recrée par la parole et les sacrements, de la compréhension commune du baptême et de l'eucharistie, de la mission commune des chrétiens, de la nécessité d'un ministère de vigilance pastorale et de l'espérance eschatologique.

Malgré des différences significatives dans la compréhension du ministère épiscopal placé dans la succession historique, la déclaration proprement dite déclare la communion dans la parole et les sacrements, la reconnaissance mutuelle des Églises ainsi que la reconnaissance des ministères à l'œuvre dans chacune des traditions. Les anglicans insistent certes sur le fait que la pleine visibilité de l'unité n'est pas acquise. Elle ne le sera à leurs yeux qu'à partir du moment où l'exercice commun du ministère de vigilance sera possible comme dans le cas de l'accord de Porvoo entre les Églises luthériennes scandinaves et baltes et les Églises anglicanes des Îles Britanniques[11]. Il n'en demeure pas moins que l'Église une du Christ se traduit par des expressions ecclésiales légitimement différentes.

---

10. *Appelés à témoigner et à servir. L'affirmation commune de Reuilly*, Paris, 1999.

11. Texte français dans *Accords et dialogues œcuméniques...* (cité *supra*, n. 6), Section IV 2.3., p. 175s.

La conviction de chacun des partenaires que l'unique vérité de l'Évangile peut être rendue par divers langages, par diverses traditions théologiques et spirituelles, trouve ici son prolongement ecclésiologique. Les différentes familles confessionnelles qui se reconnaissent pleinement les unes les autres et qui vivent à présent en communion, en sont la traduction.

Il est important de rappeler que les langages différents qui font partie de cette compréhension du consensus différencié ne relèvent pas seulement de la traduction linguistique, mais expriment bel et bien des options et des accents théologiques différents et légitimes. Il faut aussi rappeler que cette approche ne permet en rien de réduire les oppositions de l'histoire qui ont conduit à la séparation, à de simples malentendus. Il y avait bien des différences séparatrices majeures qui ont entraîné la rupture. Ces différences ont fait l'objet d'un dialogue approfondi et précis. Le but du dialogue n'était pas de supprimer toute différence mais d'en transformer la nature. De différence séparatrice, elle devait devenir différence légitime. Il fallait dépasser non la différence elle-même, mais le caractère séparateur de cette dernière. Ceci étant aujourd'hui acquis dans un nombre croissant de cas, les différences qui demeurent ne sont pas seulement tolérées en attendant leur dépassement ultérieur, mais elles font partie du consensus différencié qui repose sur la distinction entre vérité évangélique et traductions doctrinales et ecclésiales.

III. – La critique de cette compréhension

La critique de cette approche a été et demeure vive. Elle apparaît dans toutes les familles et n'émane pas seulement de quelques milieux conservateurs. Les enjeux semblent importants et les arguments avancés doivent être pris au sérieux.

1. Une première raison est la *nouveauté historique* de la démarche qui n'apparaît en fait que dans la seconde moitié du XX^e^ siècle. Les luthériens, par exemple, chercheront en vain chez Luther une distinction systématique entre message et doctrine, le premier exprimant le fond et conférant grâce et salut, le second exprimant la forme et étant le fruit de la réflexion humaine rendant compte de cette œuvre de Dieu. Malgré certains indices allant dans ce sens, il est indéniable que, chez Luther, le même mot «doctrine» peut à la fois désigner l'Évangile et les développements théologiques qui en rendent

compte[12]. Il y a certes dans sa théologie des distinctions importantes qui ont probablement contribué aux approches contemporaines, comme la distinction Écriture–Évangile ou la fameuse distinction Loi–Évangile, mais il demeure indéniable que la démarche méthodologique de la recherche actuelle qui a conduit à la compréhension du consensus différencié, n'est pas une argumentation du XVI[e] siècle. Ce constat peut, sans difficulté, être étendu aux développements historiques des autres familles chrétiennes.

2. À ce constat s'ajoute une conviction qui a au cours des siècles caractérisé les identités particulières des Églises, la conviction que *seule leur approche doctrinale était l'interprétation authentique* des «merveilles de Dieu». Cette conviction demeure vive et explique, en très grande partie, les critiques des développements œcuméniques contemporains. Deux exemples l'illustrent.

Dès Vatican II, l'option proposée dans le discours de Jean XXIII fait l'objet d'une certaine contestation. Elle semble cependant s'imposer dans certains textes conciliaires[13], malgré les réticences au sein même de la curie. Elle devient cependant l'objet de tous les soupçons lorsque certains théologiens catholiques concluent qu'une même vérité pouvait être exprimée différemment selon les époques. Malgré leur valeur permanente, les formulations de l'histoire ne sont pas nécessairement centrales au point qu'une formulation différente ne serait pas en mesure d'exprimer le même mystère. Des éléments particuliers de culture, de philosophie, de langue et de vocabulaire étant intervenus dans la formulation d'énoncés doctrinaux, la même vérité incontestable et incontestée peut être dite en d'autres termes à un autre moment[14]. Il semble bien que ce soit cette «dérive» qui ait

---

12. Un exemple significatif du double usage du mot *doctrina* est le passage de la *disputatio* pour la promotion de Palladius et Tillemann, *WA* 39, I, 205s. Un manuscrit, qui n'est pas celui retenu par l'édition est cependant symptomatique: «Articulus justificationis est magister et princeps super omnia doctrinarum genera et gubernat omnem conscientiam et ecclesiam… Haec doctrina non est parva aut de rebus levibus, sed necessaria est christianis hominibus, stantibus in acie contra sathanam». On pourrait aussi ajouter le passage cité au n° 158 d'*Église et justification*, pour l'heure le dernier rapport du dialogue international luthéro-catholique : «La doctrine ne doit être ni pécheresse ni condamnable… car elle n'est pas notre fait mais la propre parole de Dieu qui ne peut ni pécher ni mal faire » (*WA* 51, 517).

13. Cf. *UR* 17.

14. Un exemple de cette démarche est donné par l'américain G. Tavard qui affirme que le lexique de la transsubstantiation n'est pas le seul moyen d'exprimer

provoqué la déclaration *Mysterium Ecclesiae* publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1973[15]. Partant de l'unicité de l'Église du Christ, ce texte développe la notion d'infaillibilité de l'Église tout entière. «L'infaillibilité ne s'étend pas seulement au dépôt de la foi mais aussi aux vérités sans lesquelles ce dépôt ne saurait être dûment conservé et exposé… Ces objets de la foi catholique qui reçoivent le nom de dogmes, sont nécessaires et furent toujours une norme immuable et pour la foi et pour la science théologique»[16]. Les expressions doctrinales promulguées par le magistère exigent «un assentiment irrévocable».

L'idée d'une «hiérarchie des vérités» est interprétée d'une manière restrictive: «Il existe incontestablement un ordre et comme une hiérarchie des dogmes de l'Église due aux liens divers qui les rattachent au fondement de la foi. Cette hiérarchie signifie que certains dogmes ont leur raison d'être en d'autres qui occupent le premier rang et les éclairent. Mais tous les dogmes, puisqu'ils sont révélés, doivent également être crus de foi divine»[17]. Une distinction entre les dogmes et les formules dogmatiques du magistère est certes envisagée et il revient aux théologiens de «circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement». Cependant «les vérités que l'Église entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée… Tout considéré, on doit dire que les *formules* dogmatiques du magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien». «Quant au sens des formules dogmatiques, il demeure toujours vrai et identique à lui-même dans l'Église, même lorsqu'il est éclairé davantage et plus entièrement compris»[18]. *Mysterium ecclesiae* se méfie ainsi de toute distinction entre forme et fond. À cette fin, la déclaration cite le discours de Jean XXIII, mais l'interprète de manière restrictive en expliquant que «sa nouveauté… concerne la manière d'étudier, d'exposer et

---

le mystère de la présence réelle. TAVARD G.: «'Hierarchia veritatum'. A preliminary investigation», dans *Theological Studies* 32 (1972) 278-289; ici p. 284.

15. Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans *Doc. Cath.* 1636 (70, 1973) 664-670.

16. *Ibid*., p. 666.

17. *Ibid.*, p. 667.

18. *Ibid.*, p. 667.

d'énoncer cette doctrine avec son sens permanent»[19]. La finalité de cette déclaration de 1973 est claire: il faut éviter toute relativisation d'une formulation dogmatique de l'histoire de l'Église catholique. Il est indéniable que ce rappel romain a, durant de longues années, contribué à une certaine prudence des théologiens catholiques engagés dans les dialogues œcuméniques.

Le second exemple nous est donné par la tradition luthérienne. Il n'existe certes pas de prise de position qui aurait l'autorité d'un texte magistériel romain. Nous disposons cependant d'exemples significatifs allant dans ce même sens. Suite aux conclusions de la commission d'experts allemands chargés de vérifier la portée des condamnations doctrinales[20], les professeurs de la faculté de théologie de Göttingen ont publié une prise de position critique[21]. Pour les théologiens de Göttingen, les conclusions de la commission allemande relèvent de la relativisation de l'histoire et des écrits confessionnels auxquels se réfèrent les Églises issues de la Réforme. L'idée même que les différences pourraient être partiellement expliquées par des systèmes de pensée et de langage différents est radicalement réfutée[22]. «Pour que Christ soit correctement saisi comme fondement de la vie chrétienne et exposé d'une manière théologiquement appropriée, il faut recourir à la relation de Dieu à la personne humaine telle qu'elle est formulée dans la doctrine réformatrice de la justification»[23]. Une autre formulation ne saurait donc être conforme à la vérité évangélique. Cette attitude implique-t-elle un rejet de toutes les formulations antérieures au XVI^{e} siècle? La question doit pour le moins être posée, même si le document n'en parle pas. L'option herméneutique retenue est celle d'une lecture fondamentaliste des écrits

---

19. *Ibid.*, p. 668. Tout en citant fréquemment le Décret de Vatican II sur l'œcuménisme, *Mysterium Ecclesiae* oublie de citer son paragraphe 17 qui envisageait, en comparant les traditions de l'Orient et de l'Occident, «que certains aspects du mystère révélé (ont) été parfois mieux saisis et mis en meilleure lumière par l'un que par l'autre, si bien que l'on doit considérer ces diverses formules théologiques souvent plus complémentaires qu'opposées».

20. *Lehrverurteilugen – Kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, éd. K. LEHMANN - W. PANNENBERG, coll. Dialog er Kirchen, 5 & 6, Freiburg i. Br. / Göttingen, Herder / Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (tr. française: *Les anathèmes du XVI^{e} siècle sont-ils encore actuels?*, Paris, Cerf, 1989).

21. *Überholte Verurteilungen*?, éd. D. LANGE, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

22. *Ibid.*, p. 15s.

23. *Ibid.*, p. 32.

symboliques luthériens. Le refus d'envisager toute autre possibilité que l'option luthérienne pour définir la véritable relation entre Dieu et la personne humaine en est la conclusion logique. Une attitude analogue caractérisera quelques années plus tard la prise de position signée de 141 théologiens[24] suppliant les Églises de refuser la DCJ. Les signataires dénoncent la démarche de la DCJ comme essai de relativiser les confessions de foi de la Réforme par l'introduction d'une nouvelle norme d'interprétation de ces confessions.

Ils semblent avoir projeté dans la DCJ une compréhension du consensus/uniformité que cette dernière souhaitait précisément dépasser. En comparant la DCJ aux écrits symboliques luthériens, il était aisé de constater que les catholiques n'étaient pas encore devenus luthériens. Aucun de ces critiques — et c'est là le paradoxe — ne plaidera pour le maintien des condamnations du XVI^e^ siècle, mais nombreux seront ceux qui affirmeront qu'il n'y a pas consensus entre luthériens et catholiques dans la compréhension de la justification[25].

On pourrait évidemment interpréter ces réactions du magistère romain et des théologiens comme relevant exclusivement d'une démarche identitaire ou d'un certain fondamentalisme confessionnel. Ces données sont indéniablement présentes. Il semble cependant que d'autres éléments doivent être pris en compte.

IV. – La prudence des dialogues

On découvre en effet que les dialogues eux-mêmes demeurent très prudents. Ils insistent fréquemment sur le fait qu'unité n'est pas synonyme d'uniformité et que d'autres formulations théologiques peuvent être légitimes, mais ils ne s'engagent pas dans l'essai de clarifier le rapport entre vérité fondamentale et langages particuliers. La déclaration du COE sur *L'unité de l'Église en tant que Koinônia: Don et Vocation* est à ce titre symptomatique.

---

24. Ils seront ultérieurement plus de 160 à avoir signé ce texte publié dans *EPD Dok.* 7 (1998) 1-4. Cette prise de position de deux pages déclare qu'il n'y a pas consensus sur le *sola gratia,* le *sola fide*, la certitude du salut, l'être pécheur du justifié, les bonnes œuvres, le rapport Loi–Évangile et la fonction critériologique de la justification. Ces affirmations ne sont accompagnées d'aucune explication mais reposent sur le seul fait que l'option catholique présentée dans la DCJ n'est pas, en tous points, identique à la luthérienne.

25. Cf. à propos de ce débat en Allemagne le 3^e^ chapitre de mon ouvrage *La communion ecclésiale...* (cité *supra*, n. 2).

> La diversité enracinée dans des traditions théologiques et dans des contextes culturels, ethniques ou historiques divers, appartient à la nature même de la communion. Elle a toutefois ses limites: elle devient illégitime lorsqu'elle fait obstacle par exemple, à la confession commune de Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, le même hier, aujourd'hui et éternellement (He 13,8) et à l'annonce du salut et de la destination ultime de l'humanité telles que l'Écriture les proclame et telles que la communauté apostolique les a prêchées. Dans la communion, les diversités sont réunies en une harmonie qui est celle des dons de l'Esprit Saint; elles contribuent à la richesse et à la plénitude de l'Église de Dieu[26].

Pareille description aborde *de facto* le problème méthodologique, mais la définition du rapport fond-forme n'est pas clarifiée pour autant. Et l'on pourrait étendre ce constat à bien d'autres dialogues qui affirment la légitimité des affirmations théologiques différentes, expressions d'une même conviction fondamentale, mais n'abordent pas vraiment la question de fond. Il semble d'une part que certains dialogues n'aient pas atteint le stade où l'urgence de cette question s'impose (par exemple les dialogues impliquant les familles orthodoxes), d'autres par contre ne la considèrent pas comme prioritaire (dialogues ARCIC).

Le seul dialogue qui se soit risqué sur ce terrain qui semble miné, est le dialogue luthérien-catholique. Et pourtant même ce dialogue qui a pu aboutir à un fruit majeur, la DCJ, porte la trace d'hésitations étonnantes.

1. La difficulté apparaît dès le début du *dialogue international luthérien-catholique*. Le rapport dit de Malte, publié en 1972[27], constate «un ample consensus sur la manière de comprendre la justification… Par le message de la justification la justice de Dieu réalisée dans le Christ est appropriée au pécheur, comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la vie nouvelle de celui qui croit. En ce sens, la justification peut être

---

26. Texte français dans *Signes de l'Esprit. Rapport officiel. Septième Assemblée* (Canberra 1991), Genève, WCC Publ., 1991, p. 193. Cette approche de Canberra est souvent reprise par d'autres dialogues, ainsi par exemple la déclaration de Reuilly, *Appelés à témoigner...*, Déclaration de communion entre les Églises anglicanes britanniques et les Églises luthériennes et réformées françaises, (cité *supra*, n. 10), par. 25.

27. Rapport dit de Malte, «L'Évangile et l'Église», dans Comm. intern. catholique-luthérienne, *Face à l'unité. L'ensemble des textes adoptés (1972-1985),* intr. et présentés, en trad. revue et corrigée, par H. LEGRAND & H. MEYER, Paris, Cerf, 1986, p. 21-59.

entendue comme l'expression récapitulatrice de l'événement du salut» (Malte 26s.).

Après l'énoncé de cette convergence à propos du message du salut, le dialogue note dans son paragraphe 27 que d'autres catégories théologiques que la doctrine paulinienne de la justification peuvent elles aussi exprimer «l'agir eschatologique de Dieu opérant le salut par la croix et la résurrection de Jésus». Puis, lorsqu'il s'agit de définir la place de la justification dans l'ensemble du mystère chrétien, le dialogue opère un glissement significatif. On passe en effet du message de la justification (Malte 24-27) à la doctrine de la justification (Malte 28s.). Alors que dans les paragraphes précédents, la justification était encore comprise comme expression totale de l'événement du salut, la doctrine de la justification apparaît, quant à elle, comme un enseignement particulier qui caractérise avant tout, à la suite de la théologie paulinienne, l'enseignement luthérien.

Il est précisé que dans la vie du luthéranisme, cette doctrine a la fonction de critère pour toute la vie ecclésiale, la place de la justification dans le catholicisme étant passée sous silence. Ce silence n'est pas étonnant vu ce glissement du message à la doctrine. Il aurait évidemment été souhaitable que les deux traditions s'expriment quant à la place unique de ce message pour toute vie ecclésiale et dans l'ensemble du mystère chrétien. Cette référence au rapport de Malte est d'autant plus intéressante que le même problème apparaît dans la DCJ dont nous venons pourtant de montrer le caractère exemplaire comme mise en œuvre du «consensus différencié». Dans son paragraphe 17, la DCJ affirme:

> Ensemble, nous sommes convaincus que le message de la justification nous renvoie d'une manière particulière au centre du témoignage néotestamentaire de l'agir salvateur de Dieu en Christ. Il nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle qu'à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde que nous ne pouvons que nous laisser offrir et recevoir dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit.

L'Écriture demande donc à être interprétée par rapport à son centre, Christ, et son agir salvateur pour l'humanité. Cette herméneutique biblique fait partie du consensus sur le salut et donne à la justification une place toute particulière dans l'ensemble du message chrétien.

Puis vient le fameux paragraphe 18. Consacré à la fonction critériologique, il fera couler beaucoup d'encre dans le débat qui a accompagné la réception de la DCJ. Et l'on y découvre le

même glissement qu'à Malte, du message à la doctrine de la justification.

> Pour ces raisons, la doctrine de la justification, qui reprend et développe ce message, n'est pas seulement une partie de l'enseignement chrétien. Elle se situe dans un lien essentiel à toutes les vérités de la foi qui doivent être considérées dans leur interdépendance interne. Elle est un critère indispensable qui renvoie sans cesse l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Églises à Christ. Lorsque les luthériens insistent sur la signification particulière de ce critère, ils ne nient pas l'inter-relation et le sens de toutes les vérités de la foi. Lorsque les catholiques se savent redevables de plusieurs critères, ils ne nient pas la fonction spécifique du message de la justification. Ensemble, luthériens et catholiques ont pour but de confesser partout le Christ, de placer en lui seul leur confiance car il est le seul médiateur (1 Tm 2,5s.) par lequel Dieu se donne lui-même dans l'Esprit Saint et offre ses dons renouvelants.

Pour notre propos, deux données sont importantes: a) il y a d'une part le glissement du message (DCJ 17) à la doctrine (DCJ 18); puis b) dans le paragraphe 18, les luthériens parlent de la doctrine de la justification comme critère ayant une signification particulière, alors que les catholiques «ne nient pas la fonction spécifique du message de la justification». Il ne faut probablement pas sur-interpréter cet aspect de ce paragraphe qui soulève bien d'autres questions théologiques. Il indique cependant que le couple message-doctrine — qui renvoie au couple fond-forme — fait l'objet d'une imprécision et d'une hésitation étonnantes.

2. Les dialogues luthériens-catholiques à propos de la justification qui ont été menés, en préparation à la DCJ, *aux USA et en Allemagne* en fournissent peut-être une explication.

Le document des USA (*La justification par la foi*[28] publié en 1983) a pour point de départ une affirmation christologique commune qui sera le pivot de tout ce texte.

> Toute notre espérance de justification et de salut repose sur le Christ Jésus et sur l'Évangile qui nous fait connaître la bonne nouvelle de l'action miséricordieuse de Dieu dans le Christ; nous ne mettons notre confiance absolue en rien d'autre que la promesse de Dieu et son œuvre de salut en Christ. Cela exclut la confiance absolue dans notre foi, nos vertus et nos mérites, même si nous y

28. «La justification par la foi» (cité désormais USA), dans *Doc. Cath.* 1888 (82, 1985) 126-162.

> reconnaissons l'œuvre de Dieu par la seule grâce *(sola gratia).* Bref, l'espérance du salut et la confiance que nous en avons sont des dons de l'Esprit Saint et reposent, en fin de compte, uniquement sur Dieu en Christ (USA 4).

La surprise vient du fait que cette affirmation christologique ne résout pas les problèmes. Le rapport reprend tous les grands thèmes habituellement controversés à propos de la justification et constate que la reprise commune du message n'exclut pas des développements qui demeurent séparateurs[29]. Le dialogue américain démontre que, malgré l'affirmation christologique commune, l'essai de surmonter les controverses historiques classiques ne peut qu'aboutir aux impasses connues. Il ne progressera que grâce à un parcours biblique et exégétique dont le but sera de démontrer — sans nécessairement convaincre — qu'une même vérité fonde des exposés théologiques différents et rend leur différence légitime. Le dialogue des USA fournit, bien involontairement, une indication importante qui est probablement l'explication majeure de l'hésitation du dialogue luthérien-catholique face à une distinction trop tranchée entre forme et fond, entre message et langage. En effet ce dialogue démontre qu'il ne suffit pas de s'accorder sur une affirmation fondamentale commune. Celle-ci est nécessaire, mais non suffisante, pour légitimer les formes différentes. Tout en se réclamant de ce fond — et il n'y a aucune

---

29. Le débat sur la compréhension forensique de la justification est rappelé dans ses formes les plus traditionnelles. Même si les luthériens insistent sur le caractère forensique de la justification, ils ne veulent en rien nier la nécessité de la sanctification. Ce malentendu n'étant pas toujours exclu, les catholiques hésitent à tout ramener «à la justification considérée simplement comme un acte forensique» (99). On se contente de constater que ces approches ne sont pas exclusives (101). Pour la question du *simul justus, simul peccator*, le dialogue mentionne les symptômes «des différences qui persistent» (104). Il y a accord pour parler de la nécessité constante du pardon et de la nécessité «de lutter tout au long de la vie contre les tendances au péché» (102). Les critiques catholiques habituelles (non-transformation effective chez les luthériens) et luthériennes (tendances catholiques à négliger la permanence du péché et à permettre l'auto-justification) réapparaissent même si elles ne sont plus répétées dans les termes du XVI[e] siècle. Pour la question de la suffisance de la foi, le rapport reprend la notion catholique de la *fides caritate formata* ainsi que la notion luthérienne de la *fides* qui est plus qu'une *fides historica*. Les luthériens pensent que l'option catholique ouvre une porte à une coopération active de l'humain à son salut, voire «à des déviations pélagiennes» (106). Tous constatent que «les différences théologiques concernant la relation de la foi à l'amour n'ont pas été complètement dépassées» (107). La même conclusion clôt la section sur les mérites (108-112) et l'on note «le mal à trouver un langage commun».

raison d'en douter — ces différentes formes peuvent demeurer des différences séparatrices d'Églises.

Ce constat entraîne une double conclusion: a) la première est un constat connu: toute formulation du message est déjà une forme, il n'existe pas de formulation du consensus fondamental qui serait au-delà du problème fond-forme, le message n'est théologiquement accessible qu'à travers une formulation doctrinale. Pour utile et importante qu'elle soit, la distinction n'est qu'un outil certes important mais limité; b) la seconde conclusion est que, pour cette raison, toute formulation de l'accord fondamental exige une vérification dans tous les domaines qui découlent de ce fond mais qui ont donné lieu, dans l'histoire et la vie des Églises, à des condamnations mutuelles.

Il faut donc, pour le moins, un second niveau de formulations du consensus à propos de chaque domaine qui a un jour donné lieu à des oppositions séparatrices. Un travail historique et dogmatique est nécessaire afin de vérifier que les condamnations ne s'appliquent plus et que l'affirmation christologique commune est bien la base du «consensus différencié». Le dialogue des USA ne fut pas encore en mesure de faire ce pas. Il sera fait dans la DCJ qui mettra bien en évidence les différentes étapes présentées ci-dessus.

Le dialogue allemand mis en place après la visite de Jean-Paul II dans ce pays était chargé de vérifier la pertinence des condamnations doctrinales héritées de l'histoire[30]. Il reprend en introduction de sa description de la situation contemporaine l' «affirmation christologique» du dialogue des USA[31]. De l'avis des experts allemands, cette approche christocentrique commune est aujourd'hui donnée. L'originalité de l'étude allemande réside dans la mise en œuvre d'une nouvelle grille de lecture des anathèmes prenant en considération le problème de la compatibilité des langages. L'interdépendance des anathèmes s'explique largement par le fait que les diverses condamnations sont la traduction d'une différence de «catégories de la pensée et du langage» — en particulier la mise en œuvre par la scolastique de «la métaphysique aristotélicienne pour penser le rapport de la foi à la réalité»[32].

---

30. Résultats publiés sous le titre *Les anathèmes du XVI^ème^ siècle sont-ils encore actuels?*, cf. *supra*, n. 20.
31. *Ibid.*, p. 66.
32. *Ibid.*, p. 68.

Les formulations historiques différentes ne sont pas seulement des données ponctuelles mais elles expriment des démarches spirituelles dont les priorités anthropologiques et philosophiques ne sont pas toujours les mêmes. L'approche de la Réforme est centrée sur la justice que le croyant, même justifié, ne possède jamais, mais qu'il a au-delà de lui-même en Christ. Toute la justification est comprise et décrite comme relation nouvelle entre le croyant et son sauveur. L'enseignement du concile de Trente décrit un processus de transformation du pécheur par la grâce de Dieu qui aboutit à un nouvel être possédant la justice comme qualité inhérente. L'accent est davantage mis sur «le chemin qui conduit au baptême et... la vie qui se développe à partir du baptême jusqu'au jugement final»[33].

La commission demeure très prudente dans les conclusions à déduire de cette distinction forme-fond. Les langues différentes n'ont pas seulement entraîné des malentendus mais bel et bien des oppositions séparatrices. Néanmoins, les anathèmes perdent leur radicalité lorsqu'ils sont relus sur l'arrière-fond des préalables herméneutiques mis en œuvre au XVI[e] siècle. Au terme de son travail, la commission constate que les préoccupations particulières pourraient s'avérer être «complémentaires... sans que soit rompue par là l'unité de la communion dans la foi. Il est d'autant plus important de dégager les bases communes qui se dissimulent derrière et sous ces 'préoccupations' et ces centres de gravité»[34]. Néanmoins le groupe de travail évite soigneusement le mot de «consensus». Elle constate certains «accords» (au pluriel) qui pourraient cependant permettre d'affirmer que, sous certaines conditions, les anathèmes ne s'appliquent plus à la situation doctrinale actuelle des deux Églises.

Deux conclusions retiennent l'attention: a) en soulignant l'importance des catégories de pensée et de langage, ce travail allemand souligne l'importance de la distinction forme-fond. Elle est une clé herméneutique importante et indispensable pour la lecture de l'histoire et les progrès œcuméniques; b) la commission évite de porter un jugement quant à la légitimité des formes et leur capacité d'exprimer le même fond. Il n'y a donc pas nécessairement équivalence entre d'une part la proposition de «lever les condamnations», et d'autre part la reconnaissance de la légitimité de l'autre option dans son altérité. C'est cette option qui

33. *Ibid.*, p. 70.
34. *Ibid.*, p. 71.

sera celle de nombreux théologiens allemands opposés ultérieurement à la DCJ.

Ce regard plus détaillé dans les dialogues fait apparaître que la question du rapport message-langages est plus complexe que ne le pensaient les pionniers du dialogue. Leur intuition demeure certes un point de départ précieux, mais cette distinction demande aussi une grande vigilance.

V. – La communion ecclésiale comme clé de la distinction fond-forme

Les exemples évoqués sont tous empruntés au dialogue luthérien-catholique, les autres dialogues n'ayant pas explicitement abordé cette question. Cependant, pour les dialogues impliquant les Églises marquées par la Réforme du XVI^e^ siècle, l'absence d'une réflexion plus théorique quant à l'articulation message-langages s'accompagne néanmoins de sa mise en œuvre. Ces Églises ont été les premières à appliquer la distinction fond-forme dans leur recherche œcuménique comme en témoignent le modèle de Leuenberg et aussi l'ecclésiologie mentionnés ci-dessus. L'articulation message-doctrine est mise en œuvre, elle semble relever d'une évidence non encore donnée dans le dialogue de ces familles avec Rome.

1. Dans les dialogues entre ces Églises, l'articulation message-langages est utilisée comme un *simple outil de travail*. Cet outil est utile, les exemples évoqués l'attestent, mais il ne devient à aucun moment une fin en soi. Ainsi, à titre d'exemple, ces dialogues ne s'efforcent pas de formuler de manière définitive le message dont le contenu serait intangible. Ces traditions semblent conscientes du fait que tout essai de formuler le fond est déjà une forme, les difficultés sont repoussées mais non surmontées. Mais cette prudence ne s'explique pas tant par l'incapacité de surmonter une difficulté, que par la compréhension de la vérité dernière qui a certes besoin de formulations doctrinales mais qui ne saurait être réduite à une affirmation doctrinale. La vérité de l'Évangile, et non la clarification de cette distinction, est l'enjeu dernier du dialogue. L'outil est précieux et utile, mais il n'est qu'avant-dernier. De ce fait, la clé du problème œcuménique fond-forme semble se trouver en dehors de ce couple lui-même.

Il ne s'agit pas tant de dire la vérité que de la célébrer. La célébration de la vérité est la fête où Dieu se donne aux croyants, il se

donne dans la Parole et les Sacrements. La légitimité des formes doctrinales leur est conférée par le fait que la communauté célèbre le vrai culte de la Parole et des Sacrements. Le but du dialogue est de parvenir à reconnaître dans la célébration de la communauté sœur, le véritable culte de l'unique Église du Christ. Ainsi, les déclarations de communion auxquelles ont pu parvenir ces communautés (p. ex. Porvoo, Meissen, Reuilly, Leuenberg et les derniers accords aux USA) ne sont pas centrées sur des affirmations doctrinales communes mais sur la reconnaissance mutuelle comme Églises du Christ où la Parole de Dieu est prêchée authentiquement et les sacrements administrés fidèlement.

Parce qu'il en est ainsi, ces Églises savent qu'elles partagent la même confession de foi. Parce qu'il en est ainsi, leurs affirmations théologiques différentes sont légitimes et complémentaires, elles sont des langages traduisant un même message. Ceci vaut à la fois pour la compréhension du salut et des sacrements et la compréhension des ministères. Ce dernier exemple est, pour l'observateur catholique ou orthodoxe, le plus surprenant, mais il est la parfaite illustration de cette approche réformatrice. Parce que la communion ecclésiale est possible et vécue, les ministères qui contribuent à cette communion sont, dans leurs formes diverses, des expressions légitimes de l'unique ministère confié à l'Église du Christ. La communion ecclésiale a pour conséquence logique la reconnaissance mutuelle des ministères.

2. Il est évident que l'*on ne saurait séparer les deux niveaux*, le niveau de la communion dans la parole et les sacrements et celui du nécessaire dialogue doctrinal. Il faut cependant les distinguer, car ils ne se situent pas sur le même plan. La reconnaissance mutuelle exige un dialogue précis qui ne saurait occulter la distinction forme-fond, mais cette distinction devient avant-dernière. Elle est provisoire. Elle est utile dans la mesure où elle contribue à permettre la communion ecclésiale. Elle est nécessaire dans le dialogue, mais lorsque la communion est donnée, l'articulation précise fond-forme n'est plus la question centrale. Elle trouve paradoxalement sa réponse. Elle n'en devient pas inutile pour autant. Il faudra toujours la remettre sur le métier afin d'éviter que des langages différents ne remettent en cause la communion.

Nous retrouvons ici toute la démarche du *satis est* et du *non necesse est* chère à la Réforme luthérienne et à la Confession d'Augsbourg. Le dialogue doctrinal avec sa proposition d'articuler message et doctrine conduit à la communion ecclésiale.

Cette dernière est la clé de vérification de l'articulation proposée. Tout en la confirmant, elle lui donne sa véritable place, la place avant-dernière de l'outil.

3. La question de la communion est aussi, pour les autres traditions et en particulier pour l'Église catholique, la question dernière. Mais elle ne saurait dire le *satis est* au même moment que les familles marquées par la Réforme. Pour reprendre l'exemple du ministère, il est évident que, pour Rome, la reconnaissance de ce dernier n'est pas une conséquence mais un préalable à la communion ecclésiale. Et l'on pourrait citer bien d'autres problèmes ecclésiologiques souvent abordés dans les dialogues. Le constat est connu. Entre Rome et les traditions marquées par la Réforme, *la vérification dernière de l'articulation forme-fond n'est pas encore donnée* et il faut pour l'heure se satisfaire de solutions intermédiaires. Celles-ci seront marquées par le fait qu'elles ne régleront pas d'une manière pleinement satisfaisante l'articulation forme-fond. Elles ne sont que des propositions, des étapes indispensables mais provisoires et perfectibles.

L'exemple de la DCJ, avec les interrogations qu'elle suscite à ce propos et que nous avons mentionnées est éloquent. La critique la plus intéressante de la DCJ est celle de sa triple dimension de consensus, qui n'est pas une remise en cause de ces trois niveaux mais plutôt la demande de la compléter par une quatrième: le consensus ne sera atteint pleinement qu'à partir du moment où il aura des conséquences sur la communion vécue des Églises. Ce n'est qu'à ce moment-là que l'articulation message-langage (fond-forme) proposé par la DCJ aura vraiment fait ses preuves. La DCJ le sait et le dit dans son paragraphe 43. Les critiques de la DCJ n'ont pas manqué de soulever ce point[35].

N'ayant pas encore abouti à la pleine communion, le dialogue luthérien-catholique ne dispose pas encore de la clé qui lui permet de vérifier la justesse de l'articulation fond-forme qu'il propose. Il

35. Cf. JÜNGEL E., «Um Gottes Willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer oekumenischen 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'», dans *ZThK* 94 (1997) 394-406. Repris dans *EPD Dok.* 46 (1997) 59-65, ici p. 64. Jüngel déplore que ce consensus n'ait pas de conséquences ecclésiologiques. Vu qu'en luthéranisme, la justification n'est pas une donnée doctrinale parmi d'autres mais le critère de toute vie ecclésiale, il est à ses yeux inconcevable que l'on affirme un consensus sur la justification sans conséquences ecclésiologiques immédiates.

ne s'agit pas tant d'un déficit que d'une étape nécessairement provisoire où bien des questions se posent, des questions qui n'auront leur réponse qu'ultérieurement.

4. Deux remarques permettent de conclure cette contribution qui ne prétend pas proposer davantage qu'un *status quaestionis.*

Le choix des pionniers des dialogues qui invitaient à distinguer fond et forme est un outil œcuménique des plus précieux. Il est évident que cette proposition méthodologique a non seulement rendu le dialogue possible mais qu'elle a permis des progrès indéniables. Elle est en ce sens un pilier indispensable de la recherche œcuménique contemporaine. Diverses langues proclament les mêmes merveilles de Dieu. Cette conviction est largement partagée mais il serait néfaste d'en faire un but œcuménique en lui-même. Il ne s'agit pas de fêter la diversité pour elle-même. Elle ne fait sens que parce que, et dans la mesure où, elle conduit à la communion ecclésiale entre les familles aux langages différents. L'articulation message-doctrine est un outil mais non une fin en soi.

La seconde remarque est celle du théologien luthérien qui, après la signature de la DCJ, interroge le partenaire catholique. Dans quelle mesure le «consensus différencié», qui vaut pour la compréhension du salut, est-il applicable à l'ecclésiologie? Est-il envisageable que l'on s'accorde aussi en ecclésiologie sur ce qui relève du fond et ce qui relève davantage de la forme — du moins provisoirement pour préparer la possibilité d'une plus grande communion? Rome peut-il envisager que d'autres traductions que la sienne soient des traductions authentiques de l'unique Église de Jésus-Christ? La réponse ne saurait être un simple oui ou un simple non. Dans ce domaine, beaucoup a été fait et beaucoup reste à faire. Ce n'est qu'en relevant ce défi que la question fond-forme qui a marqué les 35 dernières années de la recherche œcuménique, obtiendra son véritable sens et trouvera sa réponse. C'est ce défi que lancent à la fois la signature de la DCJ et les déclarations de communion ecclésiales qui se multiplient entre les Églises marquées par la Réforme. C'est ce défi qu'il s'agit de relever dans le dialogue avec Rome. La récente déclaration de la congrégation pour la doctrine de la foi *(Dominus Jesus)* nous montre cependant que beaucoup de chemin reste à faire.

F - 67000 Strasbourg André BIRMELÉ
9, place de l'Université professeur de théologie systématique
doyen de la faculté de théologie protestante de Strasbourg

Sommaire. — Le mouvement œcuménique contemporain a pu parvenir récemment à un certain nombre de déclarations officiellement approuvées par les Églises. Elles indiquent toutes un choix fondamental: une conviction commune peut être rendue par une pluralité d'expressions. Le présent article propose une analyse à la fois historique et théologique de cette évolution. Il expose la mise en œuvre de ce «consensus différencié» et esquisse certaines pistes futures sans omettre d'évoquer les réticences de certains face à pareil choix.

Summary. — The Ecumenical Movement has recently produced a number of declarations which have been officially approved by the Churches. All those texts evince the fundamental acceptance that *a conviction which we all share may rightly be expressed in various particular ways*. The A. analyses this new outlook from a historic and theological point of view. After having explained how this «differentiated consensus» works, he sketches a number of possible applications, while mentioning the reservations it may elicit.