NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

124 N° 1 Janvier-Mars 2002

Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode

Hervé LEGRAND (op)

p. 30 - 56

https://www.nrt.be/fr/articles/le-consensus-differencie-sur-la-doctrine-de-la-justification-augsbourg-1999-quelques-remarques-sur-la-nouveaute-d-une-methode-532

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 124 (2002) 30-56
H. LEGRAND, O.P.

Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999)

QUELQUES REMARQUES SUR LA NOUVEAUTÉ D'UNE MÉTHODE

Introduction

Le 31 octobre 1999, l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale ont signé officiellement, à Augsbourg, une déclaration commune sur la Justification (DCJ)[1]. Elle représente un consensus tel que les deux partenaires y déclarent que les anathèmes, portés réciproquement sur ce sujet et en vigueur jusqu'alors, n'ont désormais plus de pertinence pour le présent (DCJ 41).

Le *fait* qu'il ait été possible de mettre ainsi un terme à une controverse centrale, qui durait depuis 480 ans, ne peut que réjouir tous les chrétiens soucieux de l'unité de l'Église du Christ. Mais la *méthode* même par laquelle on y est parvenu réjouit tout autant et se trouve être porteuse d'un grand espoir pour l'unité des chrétiens; probablement représente-t-elle aussi un signe positif pour la communauté humaine si sceptique quant à la possibilité d'atteindre quelque consensus que ce soit. À cause de sa fécondité et de sa nouveauté en terrain catholique, c'est surtout cette méthode qui nous retiendra.

1. Le recours à un consensus différencié: une méthode neuve

Dans ce document, la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique proclament leur accord touchant la compréhension de la Justification par une affirmation fondamentale commune: «Nous confessons ensemble: c'est seulement par la

1. Pour alléger les notes, on désignera, dans le texte même, cette Déclaration par le sigle DCJ, suivi du numéro du paragraphe cité: *La doctrine de la Justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine*, préf. Mgr J. DORÉ & M. LIENHARD, Paris / Genève, Cerf / Bayard-Centurion / Fleurus-Mame / Labor & Fides, 1999 également dans *Doc. Cath.* 2168 (94, 1997) 875-885 et 2209 (96, 1999) 720-722.

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» (DCJ 15).

Prenant appui sur cette affirmation commune, les deux partenaires examinent ensuite ensemble les principaux points de cristallisation du désaccord sur la Justification au XVI^e^ s., ayant conduit à des anathèmes réciproques, qui n'avaient pas été levés à ce jour. On en passe sept en revue aux nn. 19 à 39: l'incapacité humaine de se justifier soi-même; le pardon des péchés et la transformation de la personne; la justification par la grâce au moyen de la foi; l'être pécheur justifié; la loi et l'Évangile; la certitude du salut; les œuvres bonnes du justifié.

Sur chacun de ces points particuliers la DCJ se prononce par une affirmation à nouveau commune, en lien direct cette fois avec le point qui fut objet d'anathème. Le consensus fondamental est ainsi à nouveau vérifié sur les points en litige. Dans ce cadre, on précise les cheminements théologiques spécifiques à chacune des deux traditions. Cette spécificité est évaluée au regard du langage et des formes de pensée *(Denkformen)* dans lesquelles le partenaire a élaboré sa réflexion de foi. On se livre alors à une double vérification de sa légitimité: en amont, par rapport au consensus fondamental sur la justification déjà établi en son principe et en aval, pour ainsi dire, pour chaque question litigieuse.

Une fois faites, ces deux vérifications permettent le constat décisif suivant: «Il existe entre les luthériens et les catholiques un consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification. Les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification… sont portées par ce consensus» (DCJ 40).

Ce qui conduit au constat que les anathèmes du passé sur ces sujets n'ont plus de pertinence dans le présent. «L'enseignement des Églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du concile de Trente. Les condamnations des confessions de foi luthériennes (écrits symboliques) ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique romaine présenté dans cette déclaration» (DCJ 41).

Pour mesurer la portée de ce consensus différencié, soulignons qu'il ne légitime pas seulement des différences de langage, mais aussi des différences de «formes théologiques» et des «accentuations particulières».

2. Limites et promesses de cet exemple de consensus différencié

Unique exemple de consensus différencié du côté catholique jusqu'à maintenant, au moins à l'époque contemporaine et avec une tradition issue de la Réforme, la DCJ est avant tout un acte ecclésial, posé ensemble dans le domaine de la foi par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale, avec toute la force d'un acte: ce consensus différencié qui avait été présenté comme envisageable est désormais une réalité. Inutile donc de se demander si un tel acte, sous cette forme, est recevable dans l'Église catholique: il a été signé et ne manquera pas d'être repris dans la prochaine édition du Denzinger, en tant qu'interprétation authentique du décret sur la Justification du concile de Trente.

Toutefois cet acte conserve les limites de tout acte, surtout quand celui-ci est sans précédent et aussi quand ses signataires n'en ont pas fourni de justifications épistémologiques. Ce qu'on ne saurait leur reprocher: l'Église n'a pas à se soumettre aux règles de l'Université et, après tout, ce n'est qu'à la chute du jour que l'oiseau de Minerve prend son envol. Ce qui est vrai de la philosophie l'est aussi de la théologie, l'Église précède indiscutablement l'ecclésiologie, comme la confession du Christ précède la christologie. Il faut de surcroît créditer les signataires de prudence. Ils se sont bien gardés de présenter leur démarche comme universellement valable. Ils se contentent d'exprimer l'espoir qu'elle pourra produire des fruits dans d'autres domaines de nos relations où des éclaircissements demeurent encore nécessaires: ceux de l'ecclésiologie, des sacrements, des ministères (DCJ 43).

La signature de l'Accord d'Augsbourg représente ainsi pour la théologie catholique une innovation dans la méthode doctrinale qui mérite réflexion. On voudrait ici aider à en prendre une première mesure dans un parcours qui, après avoir situé ce que le consensus différencié a de véritablement neuf (I), en recherchera les fondements tant dans la tradition que dans le magistère récent (II) avant d'en laisser pressentir les promesses pour le renouveau de la théologie, la réconciliation des chrétiens et celle des peuples et des cultures.

I. – Le consensus différencié en matière doctrinale: une nouveauté pour les catholiques

Nos partenaires luthériens ne mesurent probablement pas assez combien le texte signé à Augsbourg s'exprime selon un genre très nouveau pour les catholiques. Certes cet accord représente un

très beau fruit de la théologie savante tant luthérienne que catholique. Mais cette dernière a-t-elle entamé partout une mentalité caractérisée par une approche souvent propositionnelle des vérités de la foi, largement cultivée dans leur tradition doctrinale jusqu'à Vatican II? La théologie à destination du clergé a longtemps poursuivi un idéal d'homogénéité d'autant plus aisément accessible que le dogme s'enseignait en latin et que le recours au fameux *Enchiridion* de Denzinger était fréquent. Ceux qui ont été formés selon une telle pédagogie ne récuseront pas nécessairement cet Accord, mais ils auront du mal à dépasser un certain scepticisme à son endroit comme si une telle méthode permettait à chacun des partenaires de rester sur ses positions. Les plus réticents parleront même à ce sujet de faux-semblant comme si le texte avait tenté de masquer les différences très réelles qui demeurent au plan de la conceptualité. Même avalisée par le Saint-Siège, cette nouvelle et heureuse manière de traiter les questions doctrinales se heurtera donc vraisemblablement à certaines résistances. Il importe de comprendre pourquoi, ne serait-ce que pour ne pas en exagérer la portée éventuelle.

1. L'approche propositionnelle des vérités de foi

Chacun sait que, dans le cadre des controverses qu'il a dû mener, le christianisme antique a choisi de sauvegarder la foi en l'énonçant sous forme de propositions, dont la mise au point, s'agissant essentiellement des énoncés trinitaires et christologiques, a demandé un travail spéculatif considérable dans et autour des conciles œcuméniques. Ces définitions conciliaires se voyaient affectées d'un anathème qui indiquait à ceux qui ne pouvaient les recevoir qu'ils avaient quitté le terrain de la vraie foi, de l'orthodoxie. Les disputes doctrinales du XVI^e^ s. se meuvent toujours dans le cadre de cette matrice. C'est sans surprise que l'on voit donc catholiques et protestants délimiter, en parallèle, le contenu de leur foi par des anathèmes restés en vigueur jusqu'à nos jours.

Dans l'Église catholique de l'époque moderne, la Congrégation du Saint-Office, fondée en 1588, entreprendra de protéger la vraie foi par le biais de la technique des notes accordées à des propositions pour en déterminer la plus ou moins grande déviance par rapport à l'orthodoxie. Au XIX^e^ s. et jusqu'à Vatican II, cette activité sera confiée à une catégorie spéciale de consulteurs, nommés qualificateurs, parce que leur travail consistait à qualifier les opinions théologiques, pour permettre à la Congrégation de prendre des décisions. Leur titre ne fut supprimé qu'avec la Réforme de la Curie, consécutive à Vatican II.

Pour se faire une idée de ce traitement de la doctrine, on peut se référer à la longue monographie, fort technique, de Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*[2]. Une telle pratique se concentre nécessairement sur les propositions de foi; elle induit aussi la croyance en leur adéquation à l'objet dont elles traitent, pas forcément une adéquation à leur objet eschatologique, mais en tout cas à l'objet tel qu'il est accessible au croyant *in via*. Par la mise en œuvre d'une logique binaire, on vise la clarté maximale de la proposition et la délimitation juridique de son degré d'obligation pour le croyant.

Tout est ainsi mis en œuvre pour obtenir l'univocité des formulations de foi, que l'on accompagne d'une échelle détaillée de degrés d'obligation, — certains auteurs vont énumérer jusqu'à 70 possibilités de notation[3] —, de façon à rendre sans objet ce que nous appelons aujourd'hui un consensus différencié. Il est significatif que l'on ait ainsi élaboré plusieurs ouvrages, comme celui de L. Choupin, S.J., dont le titre indique bien le but: déterminer la «*Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Syllabus; Index; Saint-Office; Congrégations romaines*»[4].

Certes, aujourd'hui cette multiplicité de distinctions est tombée en désuétude, mais tant le Saint-Siège que les théologiens catholiques restent soucieux de maintenir et d'identifier une réelle diversité de degrés d'obligation dans les différents enseignements des autorités enseignantes[5].

L'histoire des derniers siècles a ainsi forgé au sein de l'Église catholique des procédures précises et détaillées pour circonscrire les vérités de foi. Il en est résulté des mentalités à qui le concept

---

2. NEVEU Br., *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Ist. italiano per gli studi filosofici, Serie Studi 12, Napoli, Bibliopolis, 1993, 759 p.

3. C'est le cas de Felix Anton Blau, *Regula fidei catholicae,* Mayence, 1780.

4. Cet ouvrage a connu trois éditions dans le contexte de la crise moderniste, ce qui en augmente la fiabilité: Paris, Beauchesne, 1907, 1912, 1929.

5. On trouve des rémanences de ce souci de qualification des propositions dans le recours fréquent que le tout récent *Dominus Jesus* fait à la catégorie «*firmiter credendum*», ainsi aux nn. 10, 11, 13, 14, 15, dans *Doc. Cath.* 2233 (97, 2000) 815-818. Traduite dans les langues modernes par l'expression «il faut croire fermement», des commentateurs peu informés lui ont trouvé des relents d'enseignement «autoritaire». Sur ces notes, il reste utile de consulter THILS G., «Notes théologiques», dans *Catholicisme,* T. IX, col. 1389-1394; ou CONGAR Y., «Faits dogmatiques», *ibid.,* T. IV, col. 1059-1067. Ces travaux retrouvent une réelle actualité avec la promulgation du motu proprio *Ad Tuendam Fidem,* dans AAS 90 (1998) 457-461; dans *Doc. Cath.* 2186 (95, 1998) 651-653.

de consensus différencié est spontanément étranger, sinon suspect de receler des ambiguïtés, et pour qui le courage intellectuel et la force spéculative devraient avoir la force de les clarifier.

2. Un enseignement de la théologie habituelle longtemps en connivence avec la «définition» et préoccupé d'unification doctrinale. Le «Denzinger» en est le symbole.

En 1854 paraissait pour la première fois, à Würzburg, à l'initiative du jésuite H. Denzinger, l'*Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum quae de rebus fidei et morum a Conciliis œcumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*[6]. Par les soins de Peter Hünermann (Tübingen), l'ouvrage en est aujourd'hui à sa 38e édition. Son but affiché était originellement de permettre aux étudiants en théologie d'éviter les errements auxquels les vouait l'ignorance des normes posées par le magistère des conciles et des papes, en leur fournissant un recueil pratique des définitions faites par ce magistère ou des condamnations portées par lui. Par son propos de donner accès à des sources si variées pendant une si longue période de l'histoire de l'Église, ce recueil aurait pu corriger l'esprit du temps qui favorisait l'approche propositionnelle des vérités de la foi. Mais son destin fut tout autre. Le P. Congar lui a consacré une monographie très éclairante[7]. Il y montre que cet instrument de travail, si influent sur la formation des clercs catholiques pendant plus d'un siècle, a opéré des sélections orientées dans les sources qu'il a reproduites, et poursuivi l'élimination de la diversité des témoignages doctrinaux.

Concernant la sélection des sources, le P. Congar note qu'au fur et à mesure de ses éditions successives, la part du magistère romain ne cesse d'y croître, si bien qu'en 1963 les cinq ou six derniers papes occupent presque autant de place que tous leurs prédécesseurs «au point de créer l'impression que tout le magistère de l'Église se concentre dans son chef et ne s'exprime que par la bouche de celui-ci»[8].

Parallèlement, Congar relève un phénomène d'élimination des diversités doctrinales. Jusqu'à l'édition Schönmetzer (1963), il note une série d'omissions significatives. Rien des textes de Constance

---

6. Cf. WEITTLAUF M., «Zur Entstehung des 'Denzinger'», dans *Historisches Jahrbuch* 96 (1988) 312-371.

7. CONGAR Y., «Du bon usage de 'Denzinger'», dans *L'Ami du clergé* 73 (1963) 321-329, repris dans CONGAR Y., *Situations et tâches présentes de la théologie*, coll. Cogitatio Fidei, 27, Paris, Cerf, 1967, p. 111-133.

8. *Ibid.*, p. 327.

prévoyant un contrôle du pape par le concile; rien du décret de Florence garantissant leur rang et tous leurs droits aux patriarches orientaux; en revanche, dans le texte de ce même concile, adoption, sans explication, d'une ponctuation qui transforme les conciles anciens en garants de la primauté romaine, alors que l'autre ponctuation signifiait que la primauté était à comprendre selon l'enseignement des conciles anciens! Du concile de Trente on omet la partie de *Tametsi* (toujours absente de l'édition Hünermann) prévoyant que si «dans certaines provinces d'autres coutumes et cérémonies louables étaient en usage, ce saint concile souhaite très vivement qu'elles soient maintenues». Enfin, s'agissant de Vatican I, on omet la lettre des évêques allemands à Bismarck et le texte de son approbation par Pie IX[9].

Il n'est nul besoin de souligner comment une formation théologique influencée par une telle sélection des sources, qui se vérifie surtout par l'élimination de toute diversité doctrinale, ne crée en rien un terrain favorable à la compréhension de ce que peut être un consensus différencié.

3. Après Vatican II, la forme donnée à la Professio Fidei *et au* Serment de Fidélité *(1989) pouvait favoriser à nouveau une compréhension propositionnelle et linéaire des vérités de foi.*

On mentionne ces deux documents surtout parce qu'ils concernent tous les catholiques qui enseignent la théologie ou qui exercent un ministère. Puisque le mouvement œcuménique concerne l'ensemble de l'Église, ces aspects quotidiens par lesquels se forme la mentalité de toute une Église sont probablement plus importants que de difficiles questions spéculatives. Or, ce nouveau texte de 1989 élargit le contenu de la Profession de foi «*à toutes et à chacune des propositions définitivement proposées par le magistère au sujet de la foi et des mœurs*», propositions dont le contenu n'est pas révélé[10]. Ce serment a donc pour effet de restreindre la diversité des positions doctrinales acceptables dans l'Église, faisant ainsi apparaître la foi comme étroitement liée (puisque des sanctions canoniques sont possibles) à des formulations particulières, même quand celles-ci ne sont qu'assez indirectement requises par la révélation, au vu des exemples fournis.

---

9. *Ibid.*, p. 324.

10. Sur cette question dans son histoire moderne et son actualité, on verra la thèse de notre étudiant CHIRON J.-Fr., *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle à des vérités non-révélées?*, préf. H. LEGRAND, coll. Cogitatio fidei, 215, Paris, Cerf, 1999.

Voilà qui n'encourage pas à apprécier positivement la pluriformité dans l'expression de la foi. Plutôt que de constituer un enrichissement pour celle-ci, elle apparaît plutôt comme une menace. Puisque l'on n'encourage guère la pluriformité chez soi, on préférera également des positions claires et sans ambiguïté dans les textes d'accords œcuméniques, plutôt que d'encourager l'élaboration de consensus œcuméniques différenciés.

Est-ce ce type de document que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi avait tenté d'obtenir de l'ARCIC, afin d'y retrouver la foi formulée en des expressions familières à la théologie catholique? Le succès n'ayant pas été au rendez-vous, est-ce cela qui explique le changement de méthode des rédacteurs de la DCJ? En tout cas, sans l'aval positif de cette même Congrégation, la Signature n'aurait, semble-t-il, pas abouti.

4. L'approbation de la méthodologie de la DCJ représente une innovation considérable, et même inattendue, surtout par comparaison à l'accueil réservé à l'ARCIC.

En 1982, l'ARCIC présentait ses conclusions au Saint-Siège, dans la persuasion d'être parvenue à un «accord substantiel». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi déclara que cet accord n'était pas tel, car il ne vérifiait pas les trois conditions essentielles exigées.

— L'accord devait être *complet*: «l'accord dit substantiel, tout en étant considéré par ARCIC comme très étendu, n'est cependant pas encore complet»[11], fit remarquer la Congrégation.

— Le langage devait être *uniforme et univoque*: «certaines formulations du rapport sont trop peu explicites et par suite peuvent se prêter à une double interprétation, où chacune des parties pourrait trouver l'expression inchangée de sa propre position»[12], ajoute encore la Congrégation.

— Enfin le langage utilisé devait *rejoindre littéralement les définitions dogmatiques catholiques*. Retenons deux expressions de cette exigence.

a) On refuse «la possibilité d'une divergence non seulement quant à la pratique du culte d'adoration rendu au Christ dans la

---

11. «Observations de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur le rapport final» d'Arcic I (1982), *Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC), Anglicans et catholiques. La quête de l'unité*, Paris, Cerf, 1997, p. 119; dans *Doc. Cath.* 1830 (79, 1982) 508-512; ici, p. 508.

12. *Ibid.*

sainte réserve mais aussi quant aux jugements 'théologiques' qui s'y rapportent; or, le culte d'adoration rendu au Saint-Sacrement est l'objet d'une définition dogmatique dans l'Église catholique»[13].

b) Ainsi encore, «ce qu'écrit ARCIC à propos du rôle de Pierre… ne satisfait pas aux exigences de l'énoncé dogmatique du concile Vatican I: '*l'Apôtre Pierre... a reçu directement et immédiatement de notre Seigneur Jésus-Christ une primauté de juridiction véritable et proprement dite*'»[14].

La Réponse officielle du Saint-Siège, en 1991, au «Rapport final» d'ARCIC I, énonce la nécessité de rejoindre les énoncés dogmatiques catholiques, avec peut-être une légère évolution: «certaines clarifications sont toutefois encore requises, de manière que ces affirmations soient comprises dans une ligne conforme à la doctrine catholique»[15].

5. Conclusion: en tant que consensus différencié, la DCJ représente une ouverture qui approfondit la façon dont on doit concevoir la théologie du côté catholique.

Faut-il parler de contraste entre le sort des textes de l'ARCIC et celui de la DCJ? En tout cas, les différences sont très notables, s'agissant tant du type d'accord que des effets produits.

a. Contraste quant à la nécessité d'une conceptualité identique pour être d'accord.

— D'un côté, on voulait un accord complet, dans un langage uniforme et univoque devant rejoindre les définitions portées par les conciles de l'Église catholique;

— de l'autre côté, l'accord est considéré comme complet dans le domaine de la foi, même si des différences demeurent dans son expression théologique: «*cette déclaration ne contient pas tout ce qui est enseigné dans chacune des Églises à propos de la justification; elle exprime cependant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que des développements qui demeurent différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales*» (DCJ 5). Mais dans le moment même, on affirme que les «*différences qui subsistent dans*

13. *Ibid.*, p. 122, avec renvoi au concile de Trente, Dz 1643, 1656.
14. *Ibid.*, p. 125, avec renvoi à *Pastor aeternus* 1, Dz 3055; dans *Doc. Cath., ibid.*, p. 511.
15. *Ibid.*, p. 238-239; dans *Doc. Cath.* 2043 (89, 1992) 111-115; ici, p. 112.

le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières... sont portées par ce consensus» (DCJ 40).

b. Contraste quant aux effets ecclésiologiques qu'on en tire. Il ne semble pas que la moindre conséquence ecclésiologique ait été tirée des textes de l'ARCIC pour les rapports entre catholiques et anglicans. En revanche, la DCJ a permis de constater officiellement que les anathèmes qui séparaient catholiques et luthériens ne s'appliquaient plus aux partenaires tels qu'ils s'exprimaient dans la DCJ.

Bref, on se trouve en présence d'une différence considérable. Elle prend encore plus de relief si on la compare aux traits de mentalité théologique catholique que l'on a rappelés sommairement. Il faut parler d'innovation dans la manière de théologiser, une innovation probablement de l'ordre de celles qui n'arrivent que tous les cinq siècles. On la doit assurément à la personne de l'actuel préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi: son accord, sur le fondement d'une familiarité personnelle avec le christianisme luthérien, a certainement été une condition *sine qua non* de la signature.

Est-ce à dire que l'on se trouve dans une situation dont la fragilité est à la mesure même de sa nouveauté? On peut, avec plus de fondement, nous semble-t-il, faire l'hypothèse inverse. C'est l'avenir qui passe par ce changement de paradigme, justement parce qu'on voit que le paradigme précédent s'est révélé comme constamment excluant, à force de cultiver l'univocité analytique. Le travail théologique ainsi mené n'offrait plus ces fortes synthèses autour desquelles il était possible de se rallier; il s'était plutôt présenté, dans chaque camp, comme l'apologète de séparations qui n'ont cessé de se multiplier. La pensée unitaire se révélant l'ennemie de la pensée de l'unité… En remettant en valeur la pluriformité de l'Église et des expressions de la foi chrétienne, Vatican II a beaucoup contribué à légitimer la possibilité même d'un consensus différencié.

II. – Sur quels fondements la méthode du consensus differencié a-t-elle obtenu droit de cité du côté catholique?

Trois facteurs ont contribué à favoriser une approche positive du consensus différencié en terrain catholique: des précédents traditionnels, la mise en valeur de la pluriformité ecclésiale et

l'ouverture à l'œcuménisme, tous phénomènes qui favorisent une nouvelle herméneutique dogmatique.

1. La tradition offre des témoignages d'une diversité de formulations de la foi unique, tant à travers les coutumes (ayant des implications doctrinales) qu'à travers le langage théologique.

L'Écriture confesse le Christ en quatre Évangiles dont les perspectives ne se recoupent pas entièrement et le Nouveau Testament en son ensemble offre des théologies différentes que l'on rattache aux noms de Paul et de Jean, mais aussi de Jacques et de Pierre. La manière dont une orthodoxie s'est constituée dans le cadre foisonnant des origines nous échappe encore largement. Mais dès que la tradition conciliaire a pris en charge cette orthodoxie, elle a cultivé des formulations de foi claires et univoques, souvent munies d'un anathème, dont la négation entraînait l'hérésie. Certes, il a toujours existé des écoles théologiques; dès l'antiquité, celle d'Alexandrie et celle d'Antioche différaient fortement; pendant tout le moyen âge, augustiniens et thomistes aussi; des diversités de ce genre ont eu droit de cité jusqu'à nos jours. Mais ce qui se vérifiait dans la théologie ne se retrouvait pas dans les formulations officielles de la foi. Les conciles modernes de Trente et de Vatican I en témoignent, qui reproduisent les modèles anciens et se montrent très soucieux de la plus grande rigueur formelle. L'enseignement scolaire de la théologie de la même période s'est coulé dans ce moule comme le montrent le succès de l'*Enchiridion* de Denzinger, et celui des manuels de dogmatique qui font suivre leurs développements de résumés sous forme de thèses.

Cette évolution récente ne doit pas masquer le fait que la tradition catholique faisait place à une diversité de coutumes et de langages théologiques au sein de l'unité de foi. À cet égard, on doit parler d'une pluriformité originelle entre l'Orient et l'Occident[16]. La querelle pascale et celle du rebaptême ressortissent à la fois au registre des coutumes et à celui de la doctrine. Irénée est parvenu

16. On verra particulièrement sur ce point LANNE E., «Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII[e] siècle)», dans *Istina* 8 (1961-1962) 227-253, spécialement p. 241s.: les différences dans le vocabulaire théologique et entre les écoles théologiques (repris dans *Tradition et communion des Églises*, coll. BETL 129, Leuven, Univ. Press / Peeters, 1997, p. 359-385) et CONGAR Y., «Unité de Foi, diversité de formulations théologiques entre Grecs et Latins dans l'appréciation des docteurs occidentaux», dans *Revue des sciences religieuses* 54 (1980) 21-31, ainsi que *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982.

à détourner le pape Victor d'excommunier les Églises d'Asie mineure qui célébraient Pâques et rompaient le jeûne le 14 Nisan, que ce fût un dimanche ou non[17]. Une telle coutume s'accompagnait évidemment d'une divergence dans la compréhension du mystère pascal. La question du rebaptême aussi engageait sérieusement la doctrine. Face à Corneille, qui menaçait de l'excommunier, Cyprien voulut garder la communion avec lui et s'en expliqua dans les termes suivants: «Il faut que chacun de nous exprime son sentiment sur cette question. Et cela sans juger quiconque ni l'écarter du droit de la communion s'il pense autrement»[18]. Voilà certainement un cas formel de consensus différencié, qui garde encore quelque chose de son actualité dans les relations entre catholiques et orthodoxes[19].

La règle la plus générale est celle de Grégoire le Grand: «Si la foi est une, la diversité de coutume ne nuit en rien à la sainte Église»[20]. Nombre de théologiens médiévaux reprennent cet adage en l'étendant à la diversité des langages, ce qui constitue une pierre d'attente pour ce que l'on appelle aujourd'hui «consensus différencié». Ils comprennent que la diversité linguistique entraîne des vocabulaires dogmatiques différents chez les Grecs et les Latins. C'est vrai d'Anselme qui reconnaît l'équivalence réelle de deux vocabulaires différents en matière de doctrine trinitaire[21], et de Richard de Saint Victor[22]. C'est vrai également de Thomas d'Aquin qui s'est efforcé de faire saisir la différence entre la théologie trinitaire des Grecs et des

---

17. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* V, XXIV, 5, éd. G. BARDY, coll. SC, 41, Paris, Cerf, 1955, p. 70.

18. *Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis*, Hartel I, 435.

19. Une certaine partie de l'Église orthodoxe reste, en effet, fidèle à la position cyprianique qui était aussi celle de Firmilien de Césarée. Elle empêche ainsi une reconnaissance unanime du baptême des latins de la part de l'Église orthodoxe en corps. Le concept de consensus différencié rendrait ici le plus grand service en permettant de reconnaître comme théologiquement équivalentes les deux systématisations autour de la validité/licéité et de l'acribie/économie pour résoudre la question de la valeur des sacrements en dehors de la communion de l'Église. Garde toute sa pertinence la problématique d'ensemble proposée par DE HALLEUX A., «Orthodoxie et catholicisme», dans *RTL* 11 (1980) 416-452.

20. *Reg.* I,41; *MGH Ep.* I,57,18; *Ep.* I,43, dans *PL* 77, col. 497.

21. En voici un exemple: dans son *Epist.* II, 83 (Schmitt III, 408): «Latinos dicere tres personas credendas in una substantia, Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri».

22. *De Trinitate* IV, 20 (*PL* 196, col. 943 C): «Sed absit ab eis (Graeci et Latini) diversa credere, et hos vel illos in fide errare! In hac ergo verborum varietate intelligenda est veritas una, quamvis apud diversos sit nominum acceptio diversa [suivent des exemples]».

Latins à partir de la différence de signification entre *procedere* et *ekporeuesthai*[23]. Sur ce point Duns Scot semble s'être approché le plus de ce que nous appelons aujourd'hui un consensus différencié, dans des termes qui anticipent la discussion de Florence. Il vaut la peine de le citer:

> Si deux savants et sages, l'un Grec et l'autre Latin, tous deux aimant véritablement la vérité et non leur propre façon de la dire… discouraient de cette opposition, il finirait par apparaître qu'elle n'est pas vraiment réelle… Qui oserait, en effet, taxer d'hérésie Jean Damascène et des saints comme Basile, Grégoire le Théologien, Cyrille et de semblables Pères grecs? Et de même qui taxerait d'hérésie le bienheureux Jérôme, Augustin et Ambroise, Hilaire et des latins de même qualité? Il est donc vraisemblable que sous ces façons contraires de s'exprimer, la pensée de ces Pères qui s'opposent n'est pas en désaccord… Il n'y a pas désaccord de sens ou de visée entre ces termes contraires[24].

On sait comment les Pères de Florence raisonnèrent à la manière de Duns Scot et reconnurent l'équivalence entre la procession *ek* et *dia tou huiou*[25]. Tel est probablement le seul exemple évident de consensus différencié en matière de foi que l'on puisse citer avant nos jours. Bien que son succès fût médiocre, il est encourageant de constater qu'il fut obtenu dans un contexte conciliaire et œcuménique.

D'autres consensus différenciés ont pu être négociés: p. ex., le concile de Trente a condamné les positions de Luther sur le divorce parce qu'il *enseignait* que l'Église romaine se trompait à ce sujet; l'adoption de ce point de vue formel permettait de laisser en l'état la pratique du remariage après divorce chez les orientaux, nominalement catholiques, des territoires vénitiens! Mais cette question appartient-elle au dépôt de la foi? Ce n'était pas évident à Trente[26].

---

23. Dans le *de Potentia* q. 10 a. 5 c, il écrit: «Si quis recte consideret dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu». Plus largement, cf. CONGAR Y., «Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 618-619. Voir également CONGAR Y., «Unité de foi...» (cité *supra*, n. 16).

24. DUNS SCOT, *In I Sent.* d. XI q. 1, dans *Opera Omnia*, Paris, Vivès / Casterman, 1893, t. IX, p. 325.

25. Cf. GILL J., *Constance et Bâle-Florence*, coll. Histoire des conciles œcuméniques, 9, Paris, L'Orante, 1965, p. 246-251.

26. Cf. FRANSEN P.F., *Hermeneutics of the Councils and other Studies*, éd. H.E. MERTENS & F. DE GRAEVE, coll. BETL, 69, Leuven, Univ. Press / Peeters, 1985, p. 69-197.

L'idée d'un consensus différencié n'a que quelques précédents dans la tradition. Mais ils y sont comme des pierres d'attente quand Vatican II permettra de prendre en compte la conscience historique contemporaine et l'épistémologie d'aujourd'hui.

2. L'herméneutique dogmatique s'élargit officiellement grâce à la distinction introduite par Jean XXIII entre le fond et la forme des formules doctrinales, qui permet de prendre en compte leur historicité, en autorise de nouvelles, et légitime la possibilité de consensus différenciés.

Par son discours d'ouverture de Vatican II, le 11 octobre 1962, Jean XXIII a mis la doctrine en mouvement. Elle doit être «approfondie, dit-il, et présentée d'une façon qui réponde aux exigences de notre époque», — ce sera le fameux programme d'*aggiornamento*. Dans ce travail on devra tenir compte que «autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine [le fond!] et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, leur conservant toutefois le même sens et la même portée»[27].

L'ancien professeur d'histoire de l'Église avait sans doute appris qu'aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à l'une de celles qui l'ont précédée, aucune solution du passé ne pouvant mécaniquement résoudre nos problèmes actuels. Sans céder à aucun relativisme doctrinal, il faisait valoir qu'être fidèle à la Tradition, ce n'est point répéter et transmettre littéralement des thèses de philosophie ou de théologie, que l'on se figure soustraites au temps et aux contingences de l'histoire. Pour rester fidèle à elle-même et à sa mission, l'Église doit continuellement faire un effort d'invention créatrice. Il aurait pu caractériser l'attitude requise d'elle, pour être fidèle à la vérité, par le mot de Nietzsche: «*nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt*»[28], que le bon connaisseur de la tradition qu'était H. Urs von Balthasar citait avec faveur[29].

---

27. Dans *Doc. Cath.* 1387 (59, 1962) 1383.
28. «Ne conserve sa familiarité avec moi que celui qui change».
29. Cf. son Avant-Propos à *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* Paris, Beauchesne, 1942, p. X.

3. Un deuxième élargissement de l'herméneutique dogmatique se fait par la conversion à l'œcuménisme, opérée par Vatican II et poursuivie par Jean-Paul II.

Dans son discours d'ouverture de Vatican II, cité plus haut, Jean XXIII a encore voulu que l'Église catholique passe de l'anathème au dialogue. Constatant qu'elle «s'était opposée aux erreurs et les avait souvent condamnées très sévèrement», il ajoute que «aujourd'hui elle estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine». Il entend, en particulier, que Vatican II contribue positivement au rétablissement de l'unité des chrétiens.

De fait, en rejoignant officiellement le mouvement œcuménique, «né sous l'action de l'Esprit Saint» (*UR* 1), l'Église catholique prend la résolution de valoriser les autres Églises et de dialoguer avec elles. Nous y sommes fondés, selon le Décret sur l'œcuménisme, parce qu'on trouve en elles «la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, et d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles (*UR* 3); il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang» (*UR* 4).

En cohérence avec ces constats, le même Décret valorise la diversité «des formes de la vie spirituelle et de la discipline, la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée» (*UR* 4). Il en est ainsi parce que «l'héritage transmis par les Apôtres a été reçu de manières diverses et, depuis les origines même de l'Église, il a été expliqué de façon différente selon la diversité du génie et des conditions d'existence». Le paragraphe 17 du Décret, qui a en vue les chrétiens orientaux, valorise lui aussi le principe d'un consensus différencié: «ce qui a été dit... de la légitime diversité en matière de culte et de liturgie doit s'appliquer aussi à la formulation théologique de la doctrine».

On sait qu'une trentaine d'années de dialogues a suivi ces prises de positions. De toutes les Églises, l'Église catholique est celle qui est engagée dans le plus grand nombre de conversations bilatérales. Elle en a certainement tiré un grand élargissement de son herméneutique théologique. Plutôt que d'en appeler aux témoignages de tant et tant de théologiens, il paraît plus significatif de

citer les leçons que Jean-Paul II lui-même en a tirées dans son encyclique *Ut unum sint* de 1995, consacrée à l'œcuménisme. C'est ici, en effet, que les autres Églises reçoivent le plus clairement leur statut d'interlocutrices, dans la recherche même des formulations de la foi. Le pape y décrit un «donner et recevoir» qui mène à dépasser les formulations classiques pour s'ouvrir à un consensus différencié, sans qu'apparaisse l'expression. Les autres y sont véritablement décrits comme partenaires dans l'expression de la vérité: «En tant qu'Église catholique, nous avons conscience d'avoir reçu beaucoup du témoignage, des recherches et même de la manière dont ont été soulignés et vécus par les autres Églises et communautés ecclésiales certains biens communs aux chrétiens… Au point où nous en sommes parvenus, ce dynamisme d'enrichissement mutuel doit être sérieusement pris en considération… C'est la forme œcuménique de la loi du partage évangélique»[30].

Ainsi donc des «accentuations doctrinales particulières» des autres sont considérées comme des sources de richesse pour l'Église catholique. Et ceci bel et bien dans le domaine de la vérité, s'agissant des «formulations par lesquelles s'exprime la doctrine des diverses Églises». Songeant particulièrement aux accords christologiques qui ont vu le jour entre l'Église catholique et des chefs d'anciennes Églises orientales[31], le pape constate que des «paroles (diverses) peuvent recouvrir un contenu identique»[32].

«L'œcuménisme» ainsi conduit, ajoute le pape au même paragraphe, «aide les communautés chrétiennes à découvrir l'insondable richesse de la vérité. Là aussi, toute l'œuvre de l'Esprit dans les 'autres' peut contribuer à l'édification des diverses communautés et en un sens, à les instruire sur le mystère du Christ. L'œcuménisme authentique est une grâce de vérité»[33].

---

30. «Lettre encyclique de Jean-Paul II sur l'engagement œcuménique, *Ut Unum sint*», dans *Doc. Cath.* 2118 (92, 1995), n. 87, p. 591.

31. Nous ne signalerons ici qu'un accord de ce type, la «Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient», dans *Doc. Cath.* 2106 (91, 1994) 1069-1070, qui a le très grand intérêt de voir les deux Églises se «reconnaître réciproquement comme des Églises-sœurs», au-delà du contentieux christologique aujourd'hui dépassé, bien qu'elles n'aient traditionnellement ni le même canon des Écritures ni le septénaire sacramentel en commun. Ainsi cette Église se trouve à cet égard, au moins matériellement, dans la situation où se trouvent la plupart des Églises de la Réforme.

32. *Ut Unum Sint*, n. 37.

33. *Ibid.*

On le constate, la voie était légitimement ouverte pour la signature à Augsbourg d'un consensus différencié en matière doctrinale. La signature de la DCJ est donc moins surprenante qu'il ne paraît au premier abord.

Il nous reste à signaler, sans les résoudre, les défis qui accompagnent une telle méthodologie, avant d'en explorer sommairement les promesses non seulement pour le travail théologique, mais aussi pour l'Église et nos sociétés.

III. – La méthode du consensus differencié, exigeante pour le renouveau de la théologie, est pleine de promesses pour la réconciliation des chrétiens, celle des peuples et des cultures.

1. Consensus différencié et renouveau des méthodes théologiques

Du côté catholique, la méthode du consensus différencié, c'est-à-dire d'un consensus qui requiert l'articulation de différences dans le langage, dans les formes de pensée *(Denkformen)* et dans les accentuations, représente une très réelle nouveauté, sauf pour la théologie vraiment savante.

On y a insisté par souci de réalisme: même pour des chrétiens cultivés, ce type d'énoncés dogmatiques n'est analysable qu'en termes très généraux. En l'espèce, pour saisir en profondeur la portée de l'accord d'Augsbourg, il faut probablement réunir les qualités suivantes: savoir l'allemand, être universitaire, familier du luthéranisme, et vivre dans une région du monde où ce dernier est intellectuellement vigoureux, à savoir l'Europe nordique et atlantique ou l'Amérique du Nord[34]. Cela signifie que cet événement n'est guère susceptible d'enthousiasmer la foule des fidèles dans ce qu'il a de plus original; ceux-ci seront particulièrement sensibles à sa portée symbolique, sans pouvoir évaluer les questions épistémologiques qu'il pose naturellement à la théologie savante. Il constitue pour celle-ci un triple défi, celui: a) de retrouver la dimension eschatologique des énoncés de foi; b) d'opérer avec une logique plus complexe que la logique

34. On remarquera pourtant que ce texte a passé devant tous les synodes luthériens du monde entier. Du côté catholique, il a été élaboré sous la supervision du Conseil Pontifical pour l'Unité des chrétiens et de la Congrégation pour la doctrine de la foi, avant d'être soumis au pape.

binaire habituelle; c) d'illustrer son caractère fructueux sur d'autres points de doctrine en dispute entre catholiques et luthériens.

a. *Redécouvrir la dimension eschatologique des formulations de foi, sans sacrifier à leur rigueur*

On ne l'a pas dissimulé, on connaît en catholicisme la tentation d'une réduction potentielle de la foi à ses formulations. Les dangers en sont connus:
— la formulation qui gouverne l'acte de foi prendrait une place telle que le croyant n'y intégrerait plus l'ensemble de sa vie;
— elle laisserait aussi le sujet croyant dans l'inconscience du conditionnement linguistique de l'énoncé de sa foi;
— enfin le crédit qu'on donne à ces formulations fait que le croyant en retire l'impression que l'Église possède constamment la plénitude de la vérité dans ses actes d'enseignement.

Ce dernier trait révèle une certaine insensibilité à la dimension eschatologique de la vérité. On se demande même si la tentation de gommer cette dimension ne s'insinue pas quelquefois involontairement jusque dans des documents du magistère. Ne pourrait-on en trouver une émergence dans la manière dont *Dominus Jesus* en son n. 6 cite effectivement Jn 16,13. Là où le texte évangélique dit que «*l'Esprit Saint vous* fera (hodègèsei) *accéder à la vérité tout entière*», le traducteur a introduit, sûrement inconsciemment, deux changements significatifs. Le verbe qui était au futur passe au temps présent, et le fait de *conduire* dans la vérité est compris comme un acte d'*enseignement*. On y lit effectivement ceci: «*L'Esprit Saint enseigne la 'vérité tout entière' aux apôtres et à travers eux à l'Église de tous les temps*»[35]. L'impression en ressort que l'Église possède constamment, au présent, la plénitude de la vérité dans ses actes d'enseignement, impression renforcée par le silence du texte sur le fait que des membres de l'Église, même ceux qui sont chargés d'enseignement, ont pu obscurcir cette Vérité[36].

---

35. Texte de la Salle de Presse du Saint-Siège, reproduit par *Doc. Cath.* 2233 (97, 2000) 814. La traduction allemande interprète le texte grec exactement de la même manière que la version française.

36. Lors de la «Journée du Pardon», célébrée à Saint-Pierre de Rome le 12 mars 2000, dans la prière universelle, une des confessions portait sur les fautes commises dans le service de la vérité. Dans *Tertio millenio adveniente* 33, Jean-Paul II avait parlé à ce sujet «d'erreurs, d'infidélités, d'incohérences, de lenteurs», dans *Doc. Cath.* 2105 (91, 1994) 1025.

Dans cette volonté de maîtriser la vérité, une vérité qui coïnciderait avec sa formulation, n'y a-t-il pas comme un affaissement de la tension eschatologique? Ne s'éloigne-t-on pas également de la connotation fortement eschatologique de la vérité biblique? C'est ainsi qu'Abraham, figure du croyant par excellence, part pour un pays qu'il ne connaît pas encore et par rapport auquel il n'a d'autre assurance que celle qui lui vient de Dieu seul: «Va vers le pays que je te montrerai» (Gn 12,1). Cette même conception eschatologique de la foi se trouve exprimée par Paul qui dit d'Abraham: «Espérant contre toute espérance, il crut et il devint le père d'un grand nombre de peuples» (Rm 4,18). Pour Paul, l'avènement du Christ n'a pas changé cette structure fondamentale de la foi: «Notre connaissance est limitée et limitée notre prophétie» (I Co 13,9). Cette limite est vécue sous le signe de la promesse, eschatologiquement: les limites disparaîtront quand la réalité paraîtra. C'est ainsi qu'il poursuit: «À présent ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu» (I Co 13,12).

On peut revenir maintenant à l'importance du verbe «conduire» au futur dans la citation johannique rappelée ci-dessus. On peut comprendre le texte littéralement, et correctement, comme si au lendemain de la Pentecôte toute la vérité nécessaire au salut serait accessible. Mais on aurait tort d'en conclure que la vérité nécessaire au salut est un savoir universel: en effet, il ne sera pas trop de toute l'histoire de l'Église et du monde pour déployer cette vérité. On n'en comprendrait plus la dimension eschatologique si l'on pensait que les chrétiens «possèdent d'avance» la vérité: ils sont simultanément en chemin vers elle, et ils la perdraient en l'oubliant.

En s'ouvrant résolument à cette dimension eschatologique de la vérité biblique, la théologie catholique contemporaine ne peut qu'accueillir favorablement la méthode du consensus différencié, non pas comme un pis-aller, mais comme faisant partie de la condition croyante. La grande tradition va d'ailleurs également dans ce sens, en particulier S. Thomas d'Aquin qui affirme catégoriquement le caractère *humain* de l'acte de foi, qui reste de ce fait soumis aux faiblesses natives de toute connaissance humaine (ses énoncés sont finis), faiblesse qui ne nuit pourtant pas à la réalité de la connaissance de foi, puisque «l'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé mais à la chose même», selon sa célèbre formule, souvent commentée[37].

37. Cf. le commentaire historique très éclairant de IIa IIae, q. 1, a. 2 par CHENU M.-D., *La Parole de Dieu. La foi dans l'intelligence,* Paris, Cerf, 1964, p. 31-50.

Il convient de dissiper tout malentendu: valoriser la dimension eschatologique des formulations de foi ne signifie en rien valoriser le flou doctrinal. L'esprit doit trouver sa lettre et se défier de lui-même tant qu'il n'est pas passé par elle.

b. *Opérer avec une logique plus complexe que la logique habituelle*

La théologie catholique a déjà renoué avec une logique plus complexe que la logique binaire habituelle, en revalorisant la «hiérarchie des vérités de la foi» (*UR* 11). Respecter une hiérarchie des vérités, c'est prêter attention à la structure d'énonciation comme déterminante, c'est déjà entrer dans une logique systémique. Justement pour saisir la validité d'un consensus différencié, il faut accéder à ce type de logique capable de penser une unité plurielle.

Très brièvement on pourrait caractériser la logique classique du discours théologique catholique comme étant la logique héritée des Grecs, à travers la scolastique. Cette logique entrecroise quatre principes: le principe d'identité; le principe de non-contradiction; le principe du tiers exclu; à cela il faut ajouter que tous les éléments d'une même identité appartiennent à une classe et toute classe (ou ensemble) s'identifie par une propriété spécifique essentielle.

L'idée d'un consensus différencié n'entre pas facilement dans ce type de logique pour laquelle il y a antécédence et prévalence de l'unité sur la diversité. Si l'on prenait comme exemple l'unité de l'Église, cela signifie que l'Église entière doit nécessairement avoir une priorité déterminante sur les Églises locales. Cette logique ne s'impose pas dans une logique systémique, lorsqu'il s'agit de penser un ensemble complexe en tant que tel et non comme totalité, résultant d'une addition. On peut envisager le sujet humain sous cet angle de la complexité: son unité est paradoxale, car il agrège un corps biologique, un corps social, une conscience de soi, plus ou moins claire, avec une psyché inconsciente. L'ensemble fait système sur un autre mode que l'addition: les éléments en sont hétérogènes, tout en étant indissociables. L'unité n'est pas prédonnée mais elle se développe en générant des complexités de plus en plus diverses: elle ne peut se penser que comme complexité, et non comme totalisation par addition d'éléments homogènes[38].

38. C'est ainsi que l'on pourrait peut-être traduire ce qu'écrit CASTORIADIS C., *Le monde morcelé; l'état du sujet aujourd'hui,* Paris, Seuil, 1990, p. 189.

Si l'on revient à la question de l'ecclésiologie, soulevée plus haut, il est possible, et sans doute même requis, de la penser selon ce mode où il n'y a pas précédence et prévalence absolue de l'unité sur la diversité. En effet, il ne serait pas plus juste de penser l'Église entière comme la somme ou la fédération des Églises locales que de penser l'Église locale comme une subdivision de l'Église entière. Aucune Église locale ne peut non plus, dans son immédiateté, prétendre être l'Église universelle. L'Église entière, sans être le résultat de la communion des Églises locales, est leur communion même, chacune étant une portion (et non une partie) de l'Église catholique. Tel est le type de logique systémique que requiert la formulation capitale de *Lumen Gentium* 23: «Les Églises particulières [= diocésaines] sont formées à l'image de l'Église universelle; c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique»[39].

Il est temps maintenant, avant d'en revenir à l'Accord sur la doctrine de la Justification, de montrer le caractère vraiment fructueux de ce type de logique complexe, en illustrant par quelques exemples comment le modèle de consensus différencié qu'il permet, se révèle précieux pour dépasser des discordes doctrinales classiques entre catholiques et luthériens.

c. *Le caractère fructueux du consensus différencié pour exprimer la richesse de la vérité chrétienne*

Pour avoir forgé le concept de «diversité réconciliée», Harding Meyer est certainement l'un des théologiens, sinon le théologien qui a le plus contribué à l'élaboration du concept de consensus différencié[40]. La signature de la DCJ montre que ce but pouvait être atteint, et c'est un résultat essentiel. Il faut maintenant continuer à montrer à travers des cas spécifiques (et complexes) qu'un tel consensus est loin de sacrifier au libéralisme doctrinal et de mettre en danger la vérité de notre foi. Ce devrait être tout le contraire car un tel consensus aurait pour résultat d'exprimer la vérité avec plus de profondeur et surtout plus de finesse; finalement elle en apparaîtrait plus riche. On peut déjà avancer quelques exemples en ce sens. Le premier aura le mérite de la clarté.

---

39. «In quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit».

40. Cf. MEYER H., «Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention», dans *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom differenzierten Konsens*, éd. H. WAGNER, coll. Quaestiones Disputatae, 184, Freiburg, Herder, 2000, p. 36-58.

Prenons l'exemple de la question disputée de la sacramentalité de l'ordination. L'intention de la doctrine catholique est d'affirmer que l'ordination n'est pas simplement un rituel d'entrée en charge, ni même la reconnaissance publique des aptitudes spirituelles de la personne ordonnée, mais d'affirmer que dans ce cadre, à travers l'imposition des mains et l'épiclèse, un don de l'Esprit est fait à celui qui est ordonné, au bénéfice de l'Église. L'intention luthérienne, en refusant de désigner comme sacramentelle l'ordination, pourtant partout pratiquée, est d'éviter qu'on ne situe l'ordination au même registre que le baptême et l'eucharistie, c'est-à-dire au plan de la grâce conférée pour le salut — dans cette tradition seules les actions concernant le salut sont désignées comme sacramentelles. Et aussi d'éviter que l'ordination ne paraisse ajouter à la condition baptismale une qualification qui pourrait situer l'ordonné au-dessus de la communauté des baptisés. Une fois que les intentions ont été clarifiées de part et d'autre, les contenus doctrinaux antithétiques ne paraissent plus comme contradictoires. C'est déjà une belle acquisition. Mais une nouvelle étape s'ouvre ainsi, qui pourrait avoir pour conséquence de revisiter de part et d'autre l'ensemble de la théologie des sacrements à la lumière des acquisitions déjà faites. Les points de vue gagnés au terme par chacun seront un enrichissement dans l'appréhension même de la vérité, bien plus grand que si l'on était resté enfermé dans sa propre perspective et ses propres concepts, dans une attitude défensive contre l'autre. Ces points de vue ne signifieront pourtant pas que l'on doive adopter un langage commun identique.

Il pourrait en aller de même si l'on travaillait ensemble le caractère sacrificiel de l'eucharistie[41], ou la possibilité de confesser la présence réelle et véritable du Christ dans l'eucharistie sans déclarer comme seule obligatoire la formulation de celle-ci par la doctrine de la transsubstantiation[42] ou encore de la formule *simul justus et peccator* tel que O.H. Pesch en a fait l'herméneutique[43].

---

41. *Idem*, p. 45-47.

42. Cf. KASPER W., *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 386-387.

43. PESCH O.H., *Die Theologie der Rechtfertigung bei Thomas und Luther. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, coll. Walberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theol. Reihe, 4, Mainz, Matthias-Grünewald, 1967, [2]1985. On verra le parti qu'en tire ULLRICH L., «Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit», dans *Einheit…* (cité *supra*, n. 40), p. 122-129. Cf. aussi LEGRAND H., «La légitimité d'une pluralité de 'formes de pensée' (*Denkformen*) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur: O.H. Pesch», dans *La responsabilité des théologiens. Mélanges en l'honneur de Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002 (sous presse).

Le chemin dans lequel avancer a été largement balisé par le rapport de 1986 *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*[44].

Une dernière remarque: il vaudra sans doute mieux éviter de décrire d'avance comme complémentarité, le résultat de ce réexamen d'ensemble, rendu possible par la grâce de l'œcuménisme faite à notre temps, car l'enrichissement mutuel dépassera les corrections symétriques[45].

2. Promesses pour l'unité des chrétiens, pour celle des peuples et des cultures

Le consensus différencié signé à Augsbourg est un acte plein de promesses pour l'unité véritable des chrétiens, parce qu'il démontre qu'en matière doctrinale une telle unité ne signifie pas uniformité. Mais quand les chrétiens montrent qu'un consensus est possible dans le respect de la diversité, ils posent simultanément un acte qui nourrit l'espérance qu'il est également possible dans nos sociétés, sans qu'il doive être imposé et sans qu'il signifie l'uniformisation.

a. *Promesses pour l'unité des chrétiens*

Rappelons que le consensus d'Augsbourg dit de lui-même qu'il est «compatible avec des différences dans le développement de certains points particuliers» (DCJ 14) et que «les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la Justification sont portées par ce consensus» (DCJ 40). Au plan épistémologique, cela fait droit au fait que les formulations de la foi sont

---

44. Cf. la traduction française: *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises?*, Paris, Cerf, 1989.

45. En 1965, le grand historien J. Lortz avait déclaré devant l'assemblée plénière de la Luther-Gesellschaft: «Nous pouvons intégrer Luther [wir können Luther katholisch integrieren]», dans *Luther-Jahrbuch* 36 (1965) 43. Un tel vocabulaire reste dangereux, car selon la formule de Subilia V., c'est là «vouloir réconcilier l'irréconciliable», *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1970, p. 69, n. 21; position qui semble reprise, si l'on se réfère au titre de sa récente publication, par HAMPSON M.D., *Christian Contradictions: The Structure of Lutheran and Catholic Thought*, New York, Cambridge Univ. Press, 2001, dont nous n'avons encore pu prendre connaissance. Mais surtout ce vocabulaire est inadéquat, car accueillir sa pensée, ce n'est pas tant ajouter un élément nouveau à notre synthèse que la revisiter *dans ses équilibres d'ensemble*. On en a une belle confirmation dans «Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumière de la Justification», dans *Doc. Cath.* 2101 (91, 1994) 810-858.

indissociables des langages qui les portent[46]. Le christianisme en a durement fait l'expérience dans son histoire[47], mais il ne semble pas jusqu'à maintenant en avoir tiré des conséquences positives, l'amenant à valoriser une pluriformité de langages dogmatiques qui, au lieu de nuire à la véritable catholicité de la pensée, en représenterait une expression[48]. Aujourd'hui on reconnaît volontiers que l'Église unitaire a été l'ennemie de l'Église une[49], mais on renâcle encore bien souvent, comme cet essai en a donné quelques exemples, à se demander si le langage dogmatique unitaire n'a pas eu les mêmes effets. Il ne s'agit évidemment pas de jeter l'enfant avec l'eau du bain; aussi, la rigueur avec laquelle la DCJ a été élaborée, dans un cadre résolument confessant[50], pourrait bien marquer l'histoire. Ne serait-ce pas, quant à la méthode, l'équivalent, en Occident, de ces révisions des formulations christologiques si impressionnantes qui se sont développées depuis la

---

46. On pourrait constater que cela ne demeure pas non plus sans effet sur la spiritualité: le fait que le Saint-Esprit puisse être féminin en syriaque, neutre en grec et masculin en latin serait-il totalement indifférent?

47. Les premières difficultés furent ressenties dans le passage du christianisme de l'univers sémitique au monde grec, que Harnack décrivit comme «hellénisation du christianisme». Les querelles christologiques se déroulèrent certes en grec, mais n'est-il pas symptomatique que le refus de Chalcédoine se soit ancré dans les cultures non-grecques copte, syriaque, arménienne? On a déjà attiré l'attention sur le substrat linguistique de la querelle du *Filioque*.

48. La raison en est évidente historiquement: pratiquement, il fut toujours impossible d'entreprendre cette démarche quand une formulation indubitablement vraie finissait par se dégager, en opposition frontale contre une pensée erronée, généralement dans un contexte conciliaire, mais néanmoins polémique… Ce n'est que quinze siècles plus tard que l'on peut réhabiliter Nestorius ou les formulations de certains monophysites (cf. *infra*, n. 51).

49. Cette formule a été forgée par Dombois H., «Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik», dans *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Festschrift O. Karrer zu 70. Geburtstag*, éd. M. Roesle & O. Cullmann, Stuttgart, Evang. Verlagswerk, ²1960, p. 395: «L'histoire nous apprend que l'unité de l'Église et l'Église unitaire se contredisent à un point tel qu'une Église unitaire ne saurait être le modèle de l'unité de l'Église», et avalisée, p. ex., par Ratzinger J., avec le commentaire suivant: «Si paradoxale qu'elle soit, on ne peut refuser à cette affirmation une certaine légitimité. Ce n'est que là où il reste de la place pour la pluralité des charismes, que l'unité de l'Esprit peut être conservée», dans *Le nouveau peuple de Dieu*, coll. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1971, p. 124.

50. On remarquera combien le texte se conçoit comme une confession de foi, l'expression «nous confessons» revient aux n^os^ 15, 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37 tandis que la justification elle-même «a sa vérité et sa signification spécifique dans le contexte général de la confession de foi trinitaire de l'Église» (Annexe n. 3). On est loin de tout relativisme doctrinal, cela va sans dire.

reconnaissance par Pie XII du caractère purement verbal du monophysisme des non-chalcédoniens[51]?

b. *Un service rendu à nos sociétés*

En s'engageant sur le chemin qu'elles ont commencé d'emprunter à Augsbourg, nos Églises rendraient, semble-t-il, un réel service aux sociétés occidentales contemporaines, caractérisées par le pluralisme culturel et l'individualisme. Les diversités y ont atteint un tel degré que tout consensus y devient problématique: certains y renoncent par principe et beaucoup de ceux qui l'estiment nécessaire sont très sceptiques sur sa possibilité.

C'est ainsi que plusieurs philosophes et analystes sociaux de la culture post-moderne, comme J.-Fr. Lyotard en France, préfèrent en rester au conflit des langages, car selon eux, on ne pourra jamais ramener les diversités à un dénominateur commun, sans violence indue[52]. Plus sceptique, N. Luhmann, qui pense en termes de systèmes, estime que nos sociétés différenciées ne se maintiennent pas par le consensus mais par leurs propres mécanismes[53]. D'autres sont plus positifs, comme J. Habermas qui met l'idée et la pratique du consensus au centre de sa réflexion[54] ou comme l'américain M. Walzer pour qui la recherche du consensus entre groupes fait partie de la démocratie[55]. La question se trouve encore posée avec acuité s'agissant de la possible démocratisation du nouvel ordre économique mondial[56].

Le consensus, que nombre de penseurs post-modernes de la différence, de la pluralisation et de la médiatisation présentent

---

51. Encyclique *Sempiternus Rex* de 1951. Sur les accords christologiques intervenus depuis les années 1970 avec ces Églises, on verra l'étude détaillée de BOUWEN F., «Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales», dans *Proche-Orient Chrétien*, 43 (1993) 324-353 et ID., «Consensus contemporains en christologie», *ibid.*, 49 (1999) 323-332. Pour prendre la mesure de la diversité des conceptualités reconnues légitimes on verra également le texte de la Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient (cité *supra*, n. 31).

52. LYOTARD J.-Fr., *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

53. LUHMANN N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1997.

54. HABERMAS J., *Erlaüterungen zur Diskurzethik*, Francfort, Suhrkamp, 1991; trad. fr., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

55. WALZER M., *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998.

56. Avant que cette question ne descende dans la rue, des penseurs d'envergure s'en étaient saisis, ainsi Habermas J. réagit à Held D., *Democracy and the global Order: From the modern State to cosmopolitan Governance*, Stanford CA, Cambridge Univ. Press, 1995, dans *Die postnationale Konstellation*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

comme vieux jeu, simplificateur et contraire à la liberté, est en réalité une nécessité vitale pour tous les groupes humains, nations, états, entreprises, clubs et même familles. De temps en temps, il y devient nécessaire selon des procédures chaque fois variables, de se mettre d'accord sur les valeurs fondamentales, les buts qui déterminent le sens et la cohérence du groupe et qui lui permettent de trouver la direction de sa croissance… Dans la mesure même où les chrétiens trouvent une troisième voie entre l'imposition d'un consensus contraignant et la renonciation au consensus, et deviennent capables d'élaborer ce qu'ils pensent être vrai dans des formulations qui incluent des différences, ne rendent-ils pas service à nos sociétés occidentales? Et même au-delà, car, après tout, tous ensemble, ils forment presque le tiers de la population mondiale?

c. *Une tâche à poursuivre*

Les raisons de ne pas s'engager dans la tâche entrevue seraient nombreuses, à commencer par sa complexité décourageante: il faut compter avec une telle diversité de méthodes, de contenus, être passablement érudit, maîtriser la communication entre théologiens et simples fidèles, se frayer un chemin entre «esprits ouverts», pour qui ces problèmes de polémique dogmatique interconfessionnelle sont «dépassés», et traditionalistes, aux yeux de qui rien ne saurait justifier que les autres n'adoptent pas nos formulations, sous peine de mettre la vérité en cause et de perdre son identité.

Mais il appartient à la foi chrétienne, à ses propres yeux, comme dans l'espace public, de poursuivre la vérité dans toute sa complexité: il en va du respect des autres, c'est-à-dire de la poursuite de la vérité dans la charité. Cette tâche connaît des procédures variées dans nos Églises, mais elle doit être menée sur un pied d'égalité[57], car on ne pourra garder la vérité dans la nécessaire diversité des langages qu'en respectant la responsabilité qui revient à chacun de traduire la foi dans tel espace culturel, à tel moment de l'histoire, désormais ensemble et non plus séparément.

Cette tâche qui est de «faire la vérité dans la charité» (Ep 4,15), comme l'indique le verbe «faire», a évidemment une dimension pratique; elle ne peut être menée à bien par les seuls théologiens. Saint Jean a écrit: «Celui qui fait la vérité vient à la lumière» (Jn 3,21); il n'a pas écrit: «Celui qui verra clair fera le bien»! Il est donc probablement de la plus haute importance que catholiques

57. «Par cum pari», explicite l'Annexe 4 à la DCJ.

et luthériens se rencontrent et prennent l'habitude de collaborer à travers le monde.

Conclusion

L'histoire s'ouvre…

Pour le théologien qui connaît un peu l'histoire, la signature de la Déclaration commune sur la Justification est un de ces événements théologiques et spirituels tels qu'il ne s'en produit guère que tous les cinq siècles. Historiquement, une porte vient donc de s'entrouvrir. Pour Musset, il fallait qu'une porte soit ouverte et fermée. Actuellement, elle est entrouverte. Ce qui nous pose à tous une question: allons-nous nous empresser de la fermer? Ou allons-nous en franchir le seuil?

F - 75013 Paris Hervé LEGRAND, O.P.
20, rue des Tanneries Institut Supérieur d'Études œcuméniques
iseo@icp.fr Institut Catholique de Paris

Sommaire. — La principale nouveauté méthodologique de la Déclaration d'Augsbourg réside dans la reconnaissance que l'unité de la foi peut être portée par «une différence de langages, de formes théologiques (*Denkform*) et d'accentuations particulières». Du côté catholique, cette distance prise par rapport à une approche souvent propositionnelle des vérités de la foi, a pu s'appuyer sur quelques précédents traditionnels, sur l'herméneutique suggérée à Vatican II par Jean XXIII et sur l'entrée effective dans le mouvement œcuménique, confirmée par Jean-Paul II. Cette ouverture historique va de pair avec une logique plus systémique en théologie et un sens plus eschatologique de la foi, qui faciliteront l'unité des chrétiens. La difficile recherche d'un consensus dans nos sociétés pourrait aussi s'en trouver confortée.

Summary. — The main methodological innovation of the *Augsburg Declaration* lies in the aknowledgment that the unity of faith can be expressed in different languages and in various theological forms (*Denkform*), with particular stresses. From the Catholic viewpoint, this «distanciation» from an often too stilted approach of the thruths of faith finds its justification in a number of traditional precedents, in the hermeneutics expressed in Vatican II at the suggestion of John XXIII, and in the actual entry in the Ecumenical Movement as confirmed by John Paul II. This historic opening pairs up with a more systemic logic in theology and a more eschatological sense of faith, which will make the unity of Christians easier. This might foster the search for a consensus in our societies as well.