

RÉFLEXION D'UN THÉOLOGIEN

par le Père Yves Congar

MON exposé se limitera à quelques remarques au sujet du rapport consacré à l'enquête sur la situation œcuménique en France. Six points retiendront mon attention et me permettront de présenter quelques réflexions nées de mon expérience ou de mon travail qui est d'ordre historique aussi bien que théologique. Ce que je ne regrette aucunement, car ce qui nous manque beaucoup dans l'Eglise catholique, c'est une culture historique qui permettrait de mettre nombre de choses au point et de garder la sérénité à travers les incidents plus ou moins dramatiques que nous connaissons.

La Semaine de l'Unité

Le premier point que je retiendrai du rapport concerne la Semaine de l'Unité où l'on constate «une certaine lassitude». J'évoquerai à ce sujet le propos que tenait un Américain au Père Bouyer : «On a un peu l'impression de deux fiancés qui réuniraient leurs amis chaque année pour célébrer l'anniversaire de leurs fiançailles mais ne se marieraient pas». En effet qu'après quarante années de pratique, la Semaine de l'Unité connaisse une certaine lassitude, cela pourrait paraître normal encore que, durant ce laps de temps, d'énormes progrès ont été accomplis dans tous les domaines.

Nous pouvons noter que l'œcuménisme, comme l'Eglise et comme le Christ lui-même, constitue une plénitude avec de nombreux aspects. C'est ainsi que nous avons l'œcuménisme spirituel, l'œcuménisme théologique, l'œcuménisme séculier, l'œcuménisme institutionnel et que l'ensemble forme un tout homogène. Or, dans cet ensemble, la prière occupe une place centrale ; elle est l'âme et le cœur de l'œcuménisme. Nous répétons assez souvent d'ailleurs que l'Unité n'est pas une œuvre humaine, mais une grâce à recevoir dans la prière. En fait nous avons à reconnaître que les résultats obtenus depuis quelques décennies sont dus en très grande partie à ce cœur de prière que l'Abbé Couturier avait véritablement animée quand il en avait donné la formule et surtout l'exemple. Donc loin d'être périmée, la Semaine de l'Unité reste très actuelle. Et si nous songeons à ces nombreux jeunes qui redécouvrent la prière et se réunissent régulièrement pour méditer en silence, nous n'avons pas le droit de minimiser ou de négliger cet aspect de l'œcuménisme.

Par ailleurs, la Semaine de l'Unité a au moins le mérite d'exister et d'être fixée à une époque favorable : la fin du mois de janvier se prête avantageusement à des réunions de prière. Ce ne serait plus le cas si l'on choisissait

la neuvaïne entre l'Ascension et la Pentecôte comme le Pape Léon XIII l'avait proposé. Il est certain que la Semaine de l'Unité risque parfois de devenir un rite formaliste. Mais pour vaincre la routine, de nouvelles formules peuvent être envisagées et il n'est pas nécessaire de la célébrer chaque année. Elle constitue un moment dans l'ensemble de la vie de l'Eglise actuellement soumise à une révision constante.

Priorité au problème de l'incroyance

L'enquête a révélé que beaucoup de prêtres ne se sentent pas concernés parce que l'œcuménisme ne leur paraît pas la question essentielle et qu'ils accordent la priorité au problème de l'incroyance. Cette réaction vaut contre un certain ecclésiocentrisme qui privilégie de façon excessive les questions d'Eglise et de structures ecclésiastiques. Le danger d'un tel ecclésiocentrisme n'existe pas trop en France où la préoccupation apostolique et missionnaire l'emporte sur le souci des structures et fait donc considérer le problème de l'incroyance comme la question la plus importante.

A ce propos Karl Rahner a avancé que le véritable œcuménisme devrait consister à répondre ensemble aux questions de l'incroyance. Cela permettrait de constater que les réponses adoptées par les différentes Eglises sont les mêmes. Il n'en reste pas moins que les

questions intraecclésiales subsistent et ne sont pas sans rapport avec le problème de l'incroyance. L'un des grands obstacles sur le chemin de la foi est l'ensemble des structures de l'Eglise telles qu'on les voit, mais parfois telles qu'elles n'existent plus.

Dans un article récent de M. Granel, professeur de philosophie de la Faculté de Toulouse, paru dans la revue «Esprit» de janvier 1971, l'auteur note que la question de Dieu est continuellement posée par les étudiants alors qu'ils sont indifférents aux problèmes d'Eglise. Ainsi Dieu intéresse, le Christ de l'Evangile intéresse énormément nos contemporains tandis que l'Eglise leur reste en travers de la gorge. Ceci prouve que les questions de structure ecclésiale, si on les aborde sous l'angle des réformes en cours aux différents niveaux de l'Eglise, puissamment animées par l'œcuménisme, ne sont pas sans apporter des éléments de réponse au problème de l'incroyance.

Une deuxième remarque montrera que ces questions ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Il est évident en effet que les divisions des chrétiens ont joué un grand rôle dans la cause de l'incroyance. C'est ainsi que les guerres de religion ont suscité l'incroyance du XVIIème siècle qui s'est d'abord présentée sous la forme du théisme, mais nous savons que le théisme est l'anti-chambre de l'athéisme puisqu'il exclut la foi. Il est d'ailleurs incontestable que



Le Père Congar en conversation avec Mgr Elchinger.

la division des chrétiens est l'un des grands obstacles sur le chemin de la foi.

En troisième lieu, nous remarquons que la coopération avec nos frères chrétiens, les orthodoxes et surtout les protestants que nous côtoyons plus souvent, est pour nous un précieux moyen de confortation de la foi. Naturellement le dialogue met en question des points de notre foi qui ne sont nullement secondaires, comme la question de la messe-sacrifice, la présence réelle, le sacerdoce ministériel ou si l'on veut, le ministère presbytéral ou épiscopal, comme objet d'un sacrement original et non pas désignation d'un ministère dans un laïc consacré. Malgré l'importance de ces questions, il n'en reste pas moins que nous avons en commun un ensemble de convergences importantes sur l'existence de Dieu, sur le Christ, sa divinité et sa résurrection. Or l'apport de nos frères protestants peut être pour nous et a été pour moi un élément de confortation dans la foi, d'autant plus qu'ils ont l'art d'aborder ces points sans notre « à priori » ou préalable dogmatique, de façon plus libre et même plus critique, en sorte que nous trouvons un précieux soutien lorsqu'ils arrivent à des conclusions positives comme c'est fréquemment le cas en France.

Ces différentes remarques montrent qu'on ne peut séparer complètement l'œcuménisme et la question de l'incroyance. Ces deux domaines sont liés entre eux. Cependant le problème le plus important reste celui de l'incroyance. L'idéal serait que les chrétiens l'abordent ensemble et même avec les Juifs, malheureusement moins sensibles à ce problème. Il faut d'ailleurs le regretter, car ces derniers auraient beaucoup à nous apporter dans cette lutte pour la cause de Dieu.

La protestantisation de l'Eglise catholique

Certains reprochent à l'œcuménisme d'être un facteur de protestantisation de l'Eglise catholique. Le fait me paraît incontestable et je vais essayer d'en préciser les raisons. Mais je veux tout d'abord souligner la nécessité de garder le spécifique catholique, non pas sous son aspect de Contre-Réforme mais sous son aspect de tradition profonde. Cette tradition profonde est celle de l'Eglise des Pères et de la liturgie, de l'Eglise indivise du premier millénaire que le Concile Vatican II a finalement récupérée en passant à certains égards par-dessus le second millénaire. Il nous faut donc garder la tradition catholique en profondeur ; nous n'avons pas à épouser les insuffisances de la Réforme, sa méconnaissance de la tradition orientale ou son manque de sens de l'Eglise comme sacrement et mystère en continuité de l'Incarnation. Le juridisme de Calvin qui fut un très grand esprit souffre d'une limite assez grave.

Nous n'avons donc pas à abandonner notre tradition profonde ni la tradi-

tion orientale. La faveur que connaissent les Pères grecs s'explique d'ailleurs fort bien par le fait qu'ils nous apparaissent plus modernes que les auteurs du Moyen-Age. Leur vision est plus personnaliste, plus historique, plus concrète et plus synthétique. Lorsqu'ils abordent un sujet comme l'Eucharistie, ils ne peuvent s'empêcher d'évoquer en même temps la Rédemption ou la Trinité parce qu'ils sont toujours au cœur du mystère chrétien dans sa totalité. Leur apport à la tradition profonde de l'Eglise est donc considérable.

Dès lors pourquoi est-il vrai et à mon avis normal, heureux même, que nous nous protestantisions d'une certaine façon et nous rapprochions de la Réforme ? Nous participons actuellement à des recherches qui nous font découvrir une certaine particularisation du catholicisme au cours des siècles. Historien de l'ecclésiologie, je suis persuadé que l'on a accumulé des précisions qui ajoutent à la tradition profonde de l'Eglise d'une façon qui ne relève évidemment pas de la foi. Encore faut-il considérer qu'il est extrêmement difficile de mettre en cause une forme historique de la foi sans mettre en cause la foi elle-même.

Pour ce qui concerne la Papauté, par exemple, il est évident qu'elle a pris dans l'histoire la forme d'une espèce de monarchie assez temporelle et très juridique avec toutes sortes de structures de service comme la Curie romaine et les Nonciatures. Ce système cohérent et efficace a été mis en place progressivement et de façon définitive avec la Contre-Réforme et la création de la Curie romaine, puis au XIX^{ème} siècle avec la restauration catholique de Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII. Or, il est certainement légitime de mettre en cause certaines formes historiques de l'exercice de la Papauté. C'est ainsi qu'il n'est nullement de la substance de la primauté romaine de nommer tous les évêques puisque, par exemple, pendant sept siècles, en Angleterre, les Papes n'ont nommé aucun évêque. Saint Augustin divise son diocèse, en crée un nouveau et y nomme un nouvel évêque, sans la moindre intervention de Rome. On pourrait donc envisager un autre système d'élection ou de nomination épiscopales. Le problème est délicat, car il est toujours difficile de dissocier la primauté elle-même de son existence au cours de l'histoire. Il faut éviter la précipitation, pratiquer la patience, cultiver le sens des délais pour ne pas compromettre l'essentiel.

Actuellement nous assistons donc à une révision générale de cette accumulation incroyable d'éléments secondaires qui représente finalement l'apport spécifique du Moyen-Age, constitué par des dévotions et pratiques particulières. Or, l'Orient séparé de Rome et la Réforme du XVI^{ème} siècle sont des refus du Moyen-Age, vu sous cet angle particulier, comme ils sont l'un et l'autre un refus de la Scolastique. Au nom d'une théologie plus priante et plus mystique, l'Orient, à l'encontre de la Scolastique, éprouve le besoin de ne pas définir ; la Réforme va dans le même sens. La

première grande dispute de Luther, avant celle des indulgences, était dirigée contre la Scolastique. Or nous pouvons constater que nous abandonnons, nous aussi, la Scolastique, comme nous abandonnons le particularisme des dévotions et autres particularités propres au Moyen-Age.

Le Moyen-Age est encore caractérisé par le développement d'une papauté assez temporelle. Faut-il rappeler que les deux tiers des conflits de la papauté pendant des siècles ont été livrés pour le pouvoir temporel. Cette situation pouvait s'expliquer durant le Haut Moyen Age où le pouvoir était lié à un territoire. Après, il n'en était plus ainsi. Or ceux qui critiquaient cet état de choses — et il y eut des critiques dès le XI^{ème} siècle — furent systématiquement éliminés. Leur reproche tenait essentiellement dans cette formule : « Tu es l'Eglise de Constantin et non celle de Pierre ». Il fut d'ailleurs repris par le grand saint Bernard. S'il avait été accueilli, la Réforme du XVI^{ème} siècle aurait pu être évitée. D'autres critiques étaient dirigées contre l'autonomie du pouvoir juridique. Gerson, l'un des grands théologiens du concile de Constance, récusé une autonomie du pur juridique et affirme qu'un tel pouvoir est limité par le bien de l'Eglise. Mais ces critiques ne trouvaient aucun accueil à un moment où se développait le juridisme absolu.

La Réforme a été le refus de ces développements. Les Réformateurs prétendaient se rattacher à la tradition des Pères. Dans la Préface de « **L'Institution Chrétienne** », dédiée à François 1^{er}, Calvin écrit : « Si vous interrogez saint Augustin, il est nôtre ; les Pères sont nôtres ». Et il admettait l'Eglise jusqu'à saint Grégoire le Grand. Ce qui n'est pas si mal et nous ramène à l'Eglise indivise. Or Vatican II a, en réalité, en bien des choses enjambé le second millénaire pour se rattacher au premier. Vatican II a récusé certains développements dérivés de la Scolastique, comme on peut le constater dans la déclaration sur la liberté religieuse. Il a redécouvert le sacerdoce universel, les charismes, l'Eglise locale et la collégialité. La valeur œcuménique du Concile Vatican II est moins dans le décret « **Unitatis redintegratio** » que dans cette tendance d'ensemble à enjamber le second millénaire et à se rattacher à la tradition profonde de l'Eglise. De ce fait nous rejetons ou critiquons certains accroissements médiévaux Scolastiques ou de juridisme ou de papauté temporalisée et nous sommes en consonance avec la Réforme. Nous nous apercevons que, sans nous protestantiser, nous refaisons pacifiquement la démarche que nos frères protestants ont accomplie au XVI^{ème} siècle dans un climat de violence et d'incompréhension.

En outre la Réforme est contemporaine du monde moderne sans pour autant épouser son rationalisme. L'opposition de Luther à Erasme, accusé de ne rien comprendre à la grâce, est significative à ce sujet. Il n'en reste pas moins que la Réforme a vécu à partir des mêmes racines que le monde mo-

derne. Il est frappant que les Réformateurs ont récusé une théologie ontologique à la manière de saint Thomas d'Aquin et ont adopté un point de vue plus personnaliste qui, au niveau du rapport religieux entre la créature et Dieu, ne peut être qu'un rapport entre le pécheur et le Saint et a inspiré à Luther sa doctrine de la justification par la foi seule. En cela les Réformateurs ont été des esprits modernes et le protestantisme a par rapport au monde moderne une espèce d'avance sur nous. Assurément tout n'est pas à approuver dans ce processus. Mais il est normal que, dans la mesure où nous essayons de nous familiariser avec la culture moderne — et c'est l'effort de beaucoup de théologiens actuellement — nous nous rapprochions de certaines positions protestantes et que, comme on le dit, nous nous protestantisions.

Sous cette influence protestante et dans la confrontation avec le monde moderne, nous connaissons le risque de perdre le spécifique catholique. C'est ainsi que, pour m'en tenir à un exemple, nous remarquons la tendance à privilégier certains aspects de l'Eucharistie au détriment des autres. Certains mettent presque exclusivement en valeur, soit le signe ou ce que les Scolastiques appellent le « Sacramentum », soit la réalité spirituelle ou ce qu'ils appelaient la « res ». Et ils laissent quelque peu tomber ce que les Scolastiques nommaient le « Sacramentum et Res » ou la présence réelle du Christ lui-même. Ils soulignent l'aspect de réunion fraternelle ou de repas en commun qui

constitue le signe. Ils privilégient également l'aspect final de charité qui d'ailleurs se traduit aussi en diaconie et service du monde. Mais ils oublient parfois la présence réelle du Christ encore que celle-ci n'entraîne pas nécessairement tout le développement médiéval du culte du Saint Sacrement. Le Moyen Age a en effet valorisé l'aspect de présence réelle avec ce qui en résulte pour la dévotion, l'adoration et les processions. En opposition à cette tendance, certains suivent le courant actuel qui est un courant de désir communautaire et de réduction à l'homme. Ils mettent donc en valeur l'aspect humain du sacrement et leur essai d'interprétation est inspiré par la philosophie interpersonnelle qui est la grande « tarte à la crème » de la pensée actuelle. Cette concession à l'esprit moderne en consonnance avec la tradition protestante s'est encore accentuée lorsque certains ont tenté d'interpréter la présence eucharistique en termes de transsignification ou de transfinalisation qui recourent bien des valeurs positives, mais insuffisantes.

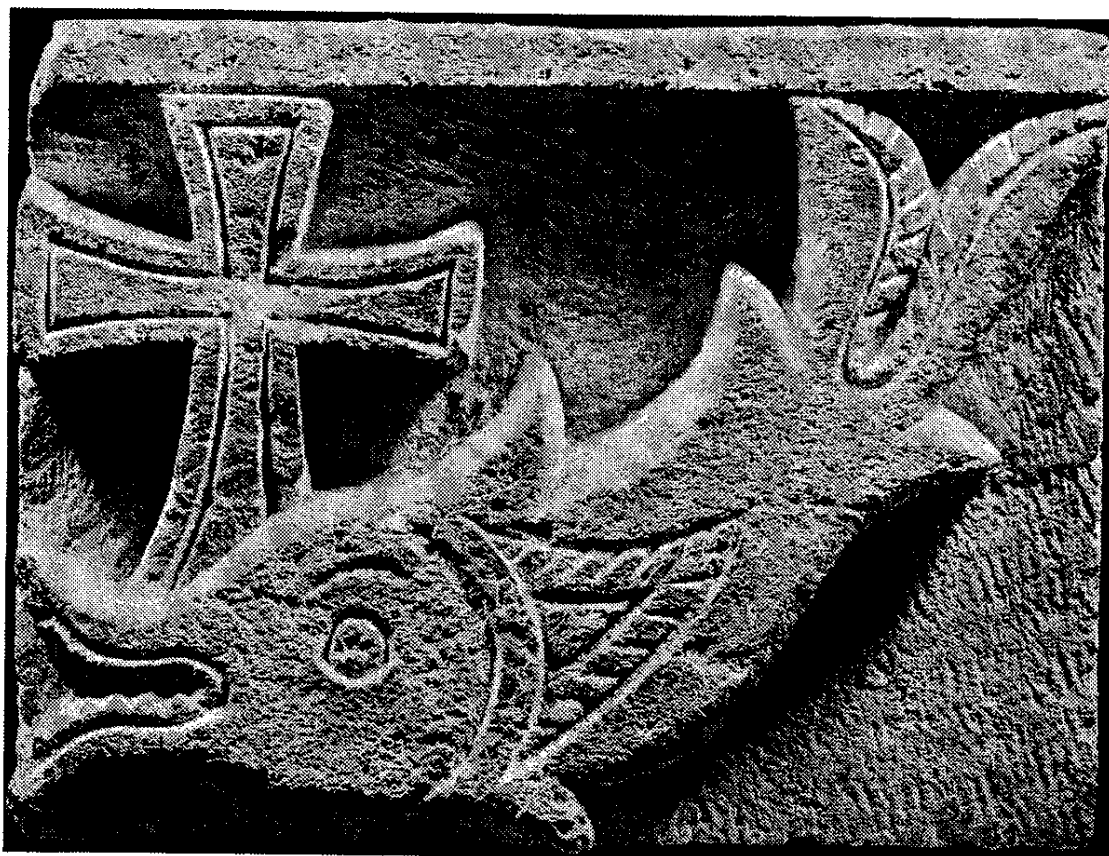
Ces quelques exemples suffisent à prouver et à justifier le fait d'une certaine « protestantisation », mais aussi à en montrer les limites et à attirer l'attention sur les dangers de l'opération.

Institutions et petites communautés

L'enquête révèle une certaine désaffection à l'égard des institutions et un

certain engouement pour les petites communautés qui pourraient jouer un rôle important dans la restauration de l'Unité chrétienne. Cet engouement se situe dans le mouvement général de l'Eglise actuelle qui porte des promesses de vie pour l'avenir. Je suis extrêmement frappé du fait qu'en ce moment, dans l'Eglise catholique, beaucoup de grandes institutions disparaissent alors que naissent beaucoup de petites communautés. Ainsi, des statistiques nous apprennent qu'au début de 1970, on comptait 17 300 institutions tenues par les religieuses en France : écoles, orphelinats, dispensaires, hôpitaux, maisons de vieillards, etc. Au cours de cette même année, 1 200 de ces établissements ont disparu alors qu'on enregistrait 1 500 autres fondations si bien qu'il en résultait un accroissement des communautés de religieuses. Ce phénomène est d'autant plus étrange que les vocations ont diminué. Que s'est-il passé sinon que de grandes institutions ont été supprimées alors que se sont multipliées les petites communautés ? Cette hypothèse repose sur des faits que j'ai pu moi-même constater. Il apparaît que les petites fondations récentes ne pourront pas tenir exactement la place des grandes institutions disparues mais qu'elles auront, par leur intention et leur animation, une valeur significative d'Évangile.

L'Eglise d'aujourd'hui et de demain ne pourra plus, comme l'Eglise d'hier, tenir tout le quadrillage d'institutions qui couvrait la France au XIX^{ème} siècle. Ce quadrillage a été facilité par l'existence des paroisses rurales et la mul-



Symbole de notre foi commune en la Résurrection : une croix portée par un dauphin. (I^{ve} siècle, musée du Louvre à Paris).

tiplication des œuvres : patronages, universités, syndicats qui formaient le double catholique des structures sociales existantes. Actuellement, la pénurie des vocations et surtout la complexité de la vie moderne nous empêchent de garder cette prétention et nous devons nous contenter de créer un certain nombre de signes porteurs d'Évangile qui sont à la fois des témoignages réels et de vrais services d'Église ou du monde. Ces signes s'incarnent dans de petits groupes informels ou communautés de base qui apportent des éléments valables de renouveau.

Naturellement, ce phénomène ne va pas sans poser des questions et ces groupes ou communautés s'interrogent eux-mêmes sur le problème de leur insertion dans l'Unité et la communion de foi. Car la belle formule selon laquelle l'Église est une communion de communautés est plus facile à admirer qu'à réaliser. Quant à savoir si l'œcuménisme se fera plus par petites initiatives sectorielles, comme disent les sociologues, que par les grandes décisions générales, il faut reconnaître la nécessité et la complémentarité de ces deux moyens de réconciliation, car l'Église est une plénitude qui assume tous les aspects de l'œcuménisme, et sûrement son aspect institutionnel. Mais nous constatons cependant que les institutions se vident et qu'au contraire la vie renaît dans un grand nombre de petites initiatives. Si telle est la foi générale de la vie de l'Église en ce moment, pourquoi ne serait-ce pas la foi pour l'œcuménisme lui-même ? Mais alors se pose la question de l'insertion de ces initiatives œcuméniques dans l'Unité et la communion avec l'Église totale.

Œcuménisme et Églises locales

Normalement surgit ici le problème de l'initiative des Églises locales en matière œcuménique. Nous savons qu'il y a une Église dès qu'il y a célébration de l'Eucharistie. Imaginons cependant un groupe d'étudiants ou de guides en camp volant avec un prêtre qui célèbre la Messe. Appellerons-nous ce groupe une Église ? Nous ne le pourrions guère parce qu'une Église suppose une certaine stabilité et une certaine structure du ministère. Les mots n'ont pas toujours la même densité, même s'ils recouvrent la même réalité. Nous pouvons le constater pour la question des ministères et des services dans l'Église. Le même mot grec « diakonia » désigne les uns et les autres. Et pourtant il y a toutes sortes de services très utiles auxquels nous ne pouvons donner le nom de ministères. La notion de service évoque quelque chose de plus occasionnel et de plus spontané tandis que la notion de ministère requiert quelque chose de plus stable éventuellement homologué par en haut et même liturgiquement consacré. De même, un groupe rassemblé occasionnellement pour la Messe sera appelé « communauté » et non « Église ».

Normalement, l'Église locale est l'Église qui a la plénitude de ses moyens de ministère. Or, cette plénitude suppose l'Épiscopat qui en est la clef de voûte depuis la fin du 1er siècle, à partir des Épîtres pastorales et avec le témoignage d'Ignace d'Antioche vers l'an 110. L'Église locale est donc le diocèse auquel s'applique la très belle définition de Vatican II dans le décret « Christus Dominus » sur le ministère des Evêques : « une certaine portion du peuple de Dieu sous la pastoration d'un évêque aidé par des prêtres et des diacres et dans laquelle portion du peuple de Dieu existe l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique ». Telle est l'Église locale ou particulière par rapport à l'Église dans sa totalité.

Cette Église locale jouit-elle d'une autonomie totale ? Pourrait-elle éventuellement décréter une union ? Pour répondre à ces questions, il faut d'abord se souvenir du fait que l'œcuménisme, par définition, est avant tout un mouvement que l'on ne peut définir en termes statiques. Au moment où l'on s'efforce de le fixer, on le trahit. Nous devons donc aimer le mouvement œcuménique et le suivre en le favorisant, en le critiquant, en apportant des éléments de réflexion directifs et non conclusifs et qui ne suppriment pas les possibilités d'avenir.

Ainsi maintenant un grand nombre de foyers mixtes se prétendent d'accord sur la foi et revendiquent de pouvoir communier ensemble. Ils n'ignorent pas en effet que nous en sommes arrivés à un point de maturation très avancé dans le consensus doctrinal et spécialement en matière d'eucharistie. Il s'agit de la substance de la foi et non pas de la théologie. S'il est nécessaire d'admettre le dogme de la présence réelle objective, il ne faut pas imposer absolument l'explication technique de la transsubstantiation. Et si un tel accord existe sur l'essentiel, des foyers mixtes ou d'autres groupes se demandent si la division persiste. Ils ne se sentent plus ni catholiques, ni protestants, mais unis dans une même communauté. Ils sont prêts à communier ensemble dans une même Église. Cependant, une telle démarche pose une question redoutable. Quels rapports vont-ils entretenir avec leurs Églises respectives qui restent divisées dans des contextes sociologiques différents et avec leurs structures et leur pesanteur ? En anticipant ainsi sur l'union future, ne vont-ils pas occasionner de nouveaux schismes à l'intérieur de leurs propres Églises ?

La même question se pose au sujet des Églises locales. Peuvent-elles pousser leur niveau d'indépendance jusqu'à se constituer elles-mêmes en Églises autonomes et à agir en conséquence dans le domaine œcuménique ? À quoi certains répondent que l'histoire connaît des cas où la communion s'est maintenue entre deux Églises sans persister avec une troisième. C'est ainsi que lors du schisme de Méléce, saint Basile est resté en communion avec un évêque schismatique sans rompre la communion avec l'évêque de Rome. Ce-

pendant, ces cas sont de rares exceptions sur lesquelles on ne peut fonder une pratique générale. Et par ailleurs, un canon du Concile de Nicée professe le caractère indivis de la communion entre les Églises. Ainsi, celui qui est en communion avec l'évêque de Ver-sailles l'est également avec l'évêque de Strasbourg.

Sans doute faut-il reconnaître que l'Église primitive a connu une plus grande diversité qui ferait aujourd'hui problème et créerait des oppositions et des ruptures de communion. Nous ne pouvons biffer dix-neuf siècles d'histoire et nier l'évolution qui a conduit l'Église de l'Unité à l'uniformité. C'est ainsi qu'un Pape a supprimé la belle liturgie mozarabe pour la remplacer par la liturgie romaine en avançant le motif que, si l'on a la foi de Pierre, on doit aussi avoir la liturgie de Pierre.

Dans le mouvement qui porte les Églises locales à réagir contre cet esprit d'uniformité, il y a de nombreux aspects. Il y a l'aspect critique que représente l'Église hollandaise avec son attitude, non pas antipapale mais anticuriale. Il y a aussi l'aspect de pluralisme qui s'impose aux jeunes Églises des pays de mission, comme l'Afrique où ce pluralisme s'inscrit dans la vérité des choses. Mais ici encore la précipitation est mauvaise conseillère et la patience active est secourable. Un autre facteur universel qui favorise le pluralisme est l'information mondiale qui nous rend présent en chaque endroit du globe et au moment où surgit l'événement.

L'ensemble des données qui caractérisent le mouvement actuel va imposer sans doute un nouveau style au magistère. L'appellation de « magistère », mot assez nouveau, fait difficulté. Le magistère sera appelé à suivre le mouvement actuel en donnant des documents directifs plutôt qu'à le précéder ou à l'étouffer en donnant des documents conclusifs. Un exemple récent de ce nouvel exercice du magistère est la lettre de Paul VI au Cardinal Roy où le Pape donne de précieuses directives, sans éléments proprement conclusifs, et où il demande même à chaque pays de trouver sa voie. Pour la première fois, nous recevons un document qui répond à cette nouvelle situation d'un pluralisme très difficile à respecter du fait des exigences de la communion et de l'Unité.

Sans doute cette nouvelle attitude est-elle plus malaisée à adopter que la simple uniformité. Nous avons souvent une vision militaire et monolithique de l'Unité. Cette simplification doit faire l'objet d'une critique constante. Nous devons parvenir maintenant à une conception de l'Unité qui permette les tensions et un certain pluralisme. La pratique qui en résultera ne sera pas sans embûches. Et certains partisans du pluralisme ne facilitent guère l'ouverture lorsqu'ils veulent exclure de l'eucharistie ceux qui ne partagent pas leur opinion. N'a-t-on pas posé la question : « Peut-on célébrer eucharistiquement Dieu et Mammon ? ». Ainsi patrons et ouvriers ne pourraient communier ensemble. Ce

monorecrutement ou cette monoparticipation à l'eucharistie est un contresens par rapport à la réalité de l'Eucharistie qui est précisément le dépassement des oppositions humaines et l'anticipation de l'eschatologie.

La question du baptême non confessionnel

Il y a quelques années, un noir musulman que j'avais baptisé me demandait s'il ne pourrait recevoir le baptême chrétien et non le baptême catholique ou protestant. Je lui ai répondu par une citation de Karl Barth que « pour travailler à l'instauration de l'Eglise indivise, il faut se situer quelque part dans l'Eglise divisée ». Tout en étant l'insertion au Corps du Christ, le baptême est aussi l'entrée dans une communauté et dans une Eglise. Ce dernier aspect est d'autant plus important que le rôle de la communauté dans la participation aux sacrements est actuellement revalorisée. C'est ainsi que la Pénitence sera considérée tout d'abord comme la réconciliation avec la communauté et ensuite avec Dieu. Le Baptême est donc l'insertion dans une Eglise et d'autant plus qu'il est lié à la confession de Foi. Bien que l'on se contente de réciter le Credo qui est commun à tous les chrétiens, la confession de foi à laquelle on adhère est celle de la communauté qui accueille le néophyte.

A ce propos, le pluralisme dans l'Eglise catholique et les différences de conscientisation chrétienne ou dogmatique qu'on y trouve pourraient me faire croire que j'ai une substance plus riche d'accord même eucharistique avec certains protestants qu'avec certains catholiques indifférents ou ignorants. Ce qui peut être vrai ici au plan humain ou phénoménologique ne l'est plus au plan dogmatique ou au plan de la vérité objective. Nous connaissons la tendance actuelle à dévaloriser cette notion de vérité objective au profit de la vérité subjective ou de la sincérité. Or, comme j'aime à le répéter, il n'y a pas eu plus sincère que Hitler qui fut un fou et un criminel. La sincérité n'arrange donc rien et il nous faut maintenir le respect de la vérité objective. En ce qui concerne notre problème, nous devons admettre que le catholique pauvre en conscience doctrinale et en conscience eucharistique est quand même lié intentionnellement et objectivement à la plénitude de foi de l'Eglise. Il ne s'agit pas évidemment de légitimer la foi implicite du charbonnier : « Je crois ce que croit mon curé. Et mon curé croit ce que croit son évêque... ». Cette foi par procuration contre laquelle s'est élevée la Réforme peut être d'une pauvreté catastrophique. Mais il n'en reste pas moins que le croyant qui est dans la communion de l'Eglise a, par son intention, la plénitude de la confession de foi. En réalité vécue, il ne l'a pas et il est vrai qu'un protestant, conscient de sa foi eucharistique, peut vivre une foi plus authentique.



Le Concile et l'Unité : Jean XXIII en visite dans les bureaux des Congrégations Romaines reçoit le Secrétaire pour l'Unité (7 janvier 1962).

Le problème de l'intercommunion

En abordant ce problème de l'intercommunion, je ne peux cacher l'agacement que provoque en moi l'attitude de ceux qui commencent par enfreindre la discipline en posant des actes irréguliers, puis s'adressent aux responsables, évêques et théologiens, pour demander des solutions. Placés devant le fait accompli, ces responsables sont invités à trouver des formules pour l'entériner comme s'il leur était possible de créer de nouvelles doctrines.

Il n'en reste pas moins que le mouvement actuel de réconciliation est voulu et mené par l'Esprit Saint. Les requêtes des jeunes ou des foyers mixtes en matière d'intercommunion ont une signification profonde pour la vie de l'Eglise d'aujourd'hui. Par ailleurs le consensus doctrinal au sujet de la foi eucharistique est une promesse assez extraordinaire. L'accord de Windsor, l'accord des Dombes et l'accord entre luthériens et catholiques aux Etats-Unis est significatif à ce sujet et il faut y ajouter, pour les Etats-Unis, l'accord sur la doctrine du ministère. Ces progrès vont créer une situation qui exigera une attitude nouvelle d'ouverture, mais en conformité avec la tradition profonde de l'Eglise. Lorsque nous parlons d'accord sur la foi, nous ne pouvons isoler la foi eucharistique. Il s'agit aussi au moins de la foi trinitaire et christologique, celle que nous professons dans le Credo. Quand cette foi est reconnue, je suis personnellement favorable à une large ouverture à l'hospitalité eucharistique que l'on pourrait également appeler l'admission à l'eucharistie.

Dans l'impatience des jeunes et des foyers mixtes nous reconnaissons volontiers un aspect profondément spirituel. Pourtant nous ne pouvons nous dis-

simuler l'aspect individualiste d'une telle requête. Un fidèle ou un couple ou un groupe ne peut s'isoler de son Eglise. Quand il use de l'hospitalité eucharistique, il engage son Eglise. Les évêques et les prêtres ne sont pas seuls à engager l'Eglise : chaque chrétien reste responsable.

Par ailleurs la pratique de l'hospitalité eucharistique pose la question insoluble de la réciprocité. Il m'est arrivé de rencontrer cette question dans la vie d'un foyer mixte. Le père protestant est admis à la communion dans certains cas, mais la mère catholique pourrait-elle à son tour communier à la Sainte Cène lors d'un voyage à Taizé ? Pour ma part j'accepterais en vue de sauvegarder l'unité du couple et à condition d'écarter toute ambiguïté de la démarche. C'est ainsi que, pour éviter cette ambiguïté, j'ai demandé que les enfants en soient exclus ; ce qui m'a d'ailleurs été accordé. Alors la partie catholique donnera à sa communion à la Sainte Cène le sens que lui donnent les protestants eux-mêmes, à savoir qu'elle est le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. Elle ne pourra y voir la plénitude du dogme catholique.

Nous butons ici sur la difficile question de la réconciliation des ministères. Il n'y a pas en effet d'équivalence : un prêtre n'est pas un pasteur et un pasteur n'est pas un prêtre. Pour nous, l'ordination épiscopale ou presbytérale ou diaconale est l'objet d'un sacrement proprement dit qui, à mon avis, engage une participation nouvelle au sacerdoce du Christ. Je sais que cette position n'est pas admise par tous les catholiques et certains frères même récuseraient l'idée d'une participation nouvelle au sacerdoce du Christ. Pour ma part, j'estime que cette idée est exigée par le dogme catholique et par le Concile Vatican II.

A propos de la réconciliation des ministères, je critique aujourd'hui la voie que j'ai proposée dans un article de « La Nouvelle Revue Théologique » d'octobre 1971. Et tout d'abord je comprends mieux aujourd'hui la nature de la succession apostolique qui n'est rien d'autre que la permanence de l'unicité de la Mission donnée aux Douze. Ceux-ci se sont naturellement adjoint des aides et des successeurs, sans leur communiquer tous leurs pouvoirs mais en se les associant pour l'unique Mission que mentionne la finale de saint Matthieu. Or nous ne connaissons pas d'autre garantie concrète d'entrée dans cette succession apostolique que l'imposition des mains par l'évêque en même temps que se trouve assurée la continuité de la foi

à laquelle sont si légitimement attachés nos frères protestants.

D'autre part, dans mon article, je mettais en cause la « réception » et « l'économie ». Or ayant consacré récemment deux importantes études à ces deux sujets, je me suis aperçu que ni la réception ni l'économie ne sont créatrices. Parfois l'Eglise admet tel ministère et rejette tel autre alors que l'un et l'autre ont bénéficié de la célébration du rite. C'est donc qu'en plus du rite il y a la réception par l'Eglise. Cependant cette réception n'est pas créatrice et suppose toujours le rite célébré dans la foi de l'Eglise.

Toujours dans la perspective d'une réconciliation des ministères, on répète

volontiers aujourd'hui qu'une vraie communauté doit avoir et a de vrais ministères. Or Vatican II a reconnu à la communauté protestante la qualité de vraie Eglise. Il ne faut cependant oublier que, pour Vatican II l'Eglise du Christ et des Apôtres subsiste dans l'Eglise catholique qui est en communion avec les évêques présidés par le Pape. Et lorsqu'on affirme que les Eglises et les ministères protestants sont de vraies Eglises et de vrais ministères, je remarque seulement qu'ils le sont dans un certain sens. Mais s'agit-il de la pleine vérité du ministère issu des Apôtres et de l'Eglise issue des Apôtres ? Ma réponse est négative et j'attire votre attention sur le fait que des simplifications hâtives n'ont jamais favorisé une véritable avancée de l'œcuménisme.

BIÈVRES 72 : A LA ROCHE DIEU

par le Pasteur Georges Appia

La partie mono-confessionnelle protestante qui se tenait à la maison de la Roche Dieu avait un caractère intime (une quarantaine de participants). Le climat en fut fraternel malgré un programme trop chargé. En bref, retenons trois regrets exprimés et trois pôles qui dominèrent nos entretiens.

Les regrets :

On a constaté le nombre insuffisant des délégués laïcs, si l'on pense au rôle important qu'ils jouent à la base. L'absence des représentants des «œuvres et mouvements», qui vivent souvent dans leur praxis un œcuménisme apparenté à la recherche séculière de l'unité. Enfin les Eglises ou communautés dites « évangéliques » (Réformés du Midi non rattachés à l'Eglise Réformée de France, Baptistes, Pentecôtistes) qui adoptent depuis deux ans une attitude plus ouverte, moins anti-catholique et anti-œcuménique, auraient vraisemblablement accepté d'envoyer des observateurs. Résultat : assemblée trop homogène malgré la présence d'un bon nombre de nouveaux venus.

Les trois pôles :

A) D'abord, bien sûr, l'extrême intérêt soulevé par les enquêtes. Hébert Roux, analysant la synthèse protestante par comparaison avec un questionnaire quelque peu analogue de 1963, nous obligea à une prise de conscience du déroulement historique. Un peu plus de réalisme en ce domaine permettrait que l'im-

patience manifestée par certains fasse place à la louange pour tout ce que Dieu a fait en si peu d'années pour l'unité de son Eglise. Au Pasteur Asmussen revint de nous présenter la synthèse catholique ; il s'attacha à mettre en lumière à quel point, sans agressivité mais avec une lucide charité, elle constitue une interpellation que le Protestantisme doit recevoir.

B) Un travail en quatre carrefours par thèmes qui, au-delà d'un inévitable désordre, permit à chacun de s'exprimer librement dans un effort de discernement des priorités pour demain.

C) Le thème suggéré par les correspondants est traité par un responsable d'Eglise, le Pasteur

Jacques Maury, un théologien, le Professeur André Dumas, un expert catholique, le R.P. Moingt, s.j. : l'identité du Protestant aujourd'hui, le rôle du Protestantisme français dans le contexte de l'Eglise globale pour demain.

Ces trois approches complémentaires nous contraignirent à un effort de lucidité libéré de tout souci apologétique comme de tout repliement conservateur. Force nous est enfin de constater que le service eucharistique qui nous rassembla renouela notre souffrance de ne pouvoir, au moins en une occasion aussi privilégiée, partager le Corps et le Sang du Sauveur avec les frères qui sont avec nous attelés à la même tâche dans la même obéissance au Christ Jésus.



A droite le Pasteur APPIA en compagnie du P. Roger GREENACRE, vicaire épiscopal de l'Eglise anglicane en France.