

XX

LE COURAGE D'ANTICIPER  
UN AVENIR COMMUN

L'unité visible de l'Église, à quelles conditions ?

Une année aussi riche en événements œcuméniques que 2016 invite à faire un point d'étape. L'orthodoxie a célébré à la Pentecôte 2016, le Grand et Saint concile panorthodoxe ; et nous avons assisté à l'ouverture, en présence du pape François, de l'année de commémoration de la Réforme luthérienne à Lund et à Malmö. Nous pourrions même remonter un peu plus loin et nous souvenir de la rencontre entre François et le patriarche Cyril de Moscou à Cuba, en février 2016, et de la visite commune en terre sainte du Patriarche œcuménique Bartholomé et du pape en mai 2014. Une multiplication de rencontres œcuméniques à haut niveau, sans doute pour relancer un processus que beaucoup de chrétiens et observateurs pensaient enlisé ou appartenant à un autre âge de la chrétienté. Faire donc un point d'étape, c'est s'interroger de manière critique sur le courage des chrétiens et de nos institutions ecclésiales d'envisager, voire d'anticiper un avenir commun, selon la volonté du Christ Jésus : «Que tous soient un !» (Jn 17,21).

Dans un premier temps, je tenterai de définir l'attitude *spirituelle* du « courage » et du « courage d'anticiper » dans la ligne de « l'œcuménisme spirituel », avant de réfléchir, dans un deuxième temps, aux *modalités* de cette anticipation et de donner, pour finir, un *contenu* à cette posture, m'interrogeant alors sur les conditions actuelles d'une possible « unification » des Églises.

Qu'est-ce que le courage d'anticiper?

**Le courage comme vertu**

Rappelons d'abord que le courage fait partie des quatre vertus cardinales - prudence ou sagesse, justice, courage et tempérance ; quadruple articulation profondément ancrée dans la conscience méditerranéenne et européenne qui remonte à l'antiquité grecque (Platon et Aristote), romaine (Cicéron et Sénèque) et juive (Philon). Dès le départ, une distinction s'est établie entre, d'un côté, une conception plus aristocratique, voire héroïque ou militaire du courage chez Platon, qui ressurgit à maintes reprises dans l'histoire culturelle de l'Occident, dans la noblesse et la chevalerie du Moyen Âge et encore dans la bourgeoisie moderne, et, de l'autre côté, une conception qu'on pourrait qualifier de démocratique et universelle, s'inspirant de l'attitude positive de Socrate face à la mort et à la vie et du rapport de cette assurance à la sagesse. La tradition chrétienne a assimilé ces vertus, à partir du IV<sup>e</sup> siècle (saint Ambroise), et les a associées aux trois vertus théologiques. Une nouvelle distinction apparaît alors, clairement énoncée par saint Thomas : grâce à l'Esprit Saint, le courage, uni à la sagesse, s'épanouit, d'un côté, dans la foi *et* l'espérance, orientées vers Dieu en tant qu'«être» ou «exister», et se réalise, de l'autre côté, dans l'amour comme principe théologique de toute éthique.

Dans son célèbre ouvrage *Le courage d'être* (1952), Paul Tillich note que saint Thomas subordonne le courage à la sagesse parce qu'il donne la priorité à l'intellect, y compris dans la foi et dans l'espérance, alors qu'on peut aussi opter pour la priorité de la volonté qui conduit à une indépendance plus grande, bien que non totale, du courage à l'égard de la sagesse. «La divergence entre ces deux directions de pensée », continue le théologien germano-américain, «est d'une importance capitale dans la façon d'apprécier le "courage de risquer" (en termes religieux, le "risque de la foi")». Si la sagesse le domine, le courage n'est alors que cette "force d'âme" qui rend possible l'obéissance

aux préceptes de la raison - ou de la révélation ; si au contraire, il est courage de risquer, il prend part lui-même à la création de la sagesse ».

Tillich adopte cette deuxième voie qui fait l'unité des deux versants, éthique et ontologique, du concept de courage, « le courage d'être » étant - selon sa définition - « l'acte éthique par lequel l'homme affirme son propre être en dépit de ces éléments de son existence qui sont en lutte avec son affirmation de soi essentielle ' ». Si le courage n'est donc pas seulement une vertu, éventuellement héroïque, parmi d'autres mais s'avère être *central*, au point d'unifier le versant ontologique et éthique de notre être, nous devons nous demander comment la foi, l'amour et surtout l'espérance peuvent l'accueillir et, se laissant transformer par lui, le conduire au bout.

Cette deuxième voie me paraît préférable dans le contexte œcuménique qui est le nôtre. Car elle met davantage en relief l'ouverture historique, voire messianique de la tradition chrétienne, perçue en creux quand nous prenons conscience de la contradiction entre la prière du Christ Jésus pour l'unité, d'un côté, et nos divisions effectives, de l'autre, et quand nous réalisons quel risque l'espérance doit prendre quand elle ose anticiper - « contre toute espérance », dit l'apôtre Paul (Rm 4, 18) - ce qu'elle espère, l'unité de tous les chrétiens au sein d'une humanité réconciliée (Jn 17, 21). Nos Églises sont toujours tentées de se laisser dominer par la sagesse indéniable dont *leur propre tradition* est porteuse et de limiter inconsciemment, selon la première ligne de pensée (discernée par Tillich), leur perspective d'unité. Or, l'unité n'est pas derrière nous mais devant nous, même si le passé de nos Églises représente une puissante source d'inspiration ; mais la situation actuelle leur demande le courage de laisser traverser leur point de vue spécifique par celui de l'autre, pour que puisse ainsi advenir une sagesse *commune*. Il est quelque peu surprenant que luthériens, orthodoxes et catholiques trouvent aujourd'hui la force d'œuvrer d'un commun accord en faveur du vivre-ensemble de l'humanité tout entière dans la maison commune de la création (et j'y reviendrai), alors qu'ils ont du mal à déterminer les conditions de leur propre unification.

### **La patience et le kairos**

Cette première approche doit maintenant être nuancée. Donner une place centrale au courage et à sa capacité d'anticiper un avenir commun - en dépit des résistances qui s'y opposent - et le considérer comme soubassement humain des trois vertus théologiques, cela exige qu'on y ajoute deux conditions : le courage d'anticiper doit s'accorder avec la patience, vertu que l'Écriture n'hésite pas à attribuer à Dieu lui-même (voir par exemple Rm 2, 4) ; il s'inscrit donc dans l'histoire et suppose un discernement du « moment favorable ».

1. Il est clair que l'unité visible des chrétiens ne peut être imposée de l'extérieur, que ce soit par une autorité ecclésiale ou par une action divine, conçue de manière purement externe ou « extrinséciste ». L'unité pourra advenir parce qu'elle est réellement désirée et voulue par les chrétiens ou par une large majorité parmi eux ; d'où l'importance donnée à la prière qui est en même temps une école du désir et de la conversion.

Sur ce point, nous avons passé un seuil spirituel qui se remarque par exemple dans l'insistance, par toutes les Églises, sur ce que la tradition latine appelle *sensus fidei fidelium*. Lors de la commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, le 17 octobre 2015, le pape François a établi un lien intrinsèque entre ce « sens de la foi » et la synodalité constitutive de l'Église :

Après avoir réaffirmé que le peuple de Dieu est constitué de tous les baptisés appelés à « être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint » (LG, 10), « le concile Vatican II proclame que la collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (voir 1 Jn 2,20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, des évêques

jusqu'aux derniers des fidèles laïcs», elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel (LG, 12).

Et le pape d'ajouter ici que « le Troupeau possède son propre "flair" pour discerner les nouvelles routes que le Seigneur ouvre à l'Église », justifiant ainsi qu'« une Église synodale est une Église de l'écoute, avec la conscience qu'écouter "est plus qu'entendre" (EG, 171). C'est une écoute *réciproque* dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre ». Est-ce un hasard si la célèbre affirmation de saint Jean Chrysostome « Église et Synode sont synonymes », citée dans ce discours, se retrouve aussi dans le récent document, dit de Chieti (septembre 2016), de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes, portant sur la synodalité et la primauté dans la vie de l'Église ?

Quoi qu'il en soit, *c'est précisément l'écoute réciproque, dans le but de mieux entendre ensemble la voix de Dieu, qui nécessite et fonde la patience* : une patience capable d'affronter et de traverser les multiples malentendus, voire les surdités des uns et des autres. Sans cette patience, le courage d'anticiper un avenir commun risquerait de devenir téméraire ou autoritaire ; mais inversement, sans ce courage, la patience se transformerait rapidement en pusillanimité ou en passéisme conservateur. La perception de cette tension spirituelle nous invite donc à une pondération ou à un discernement commun, discernement sans cesse à reprendre dans nos vies quotidiennes, dans la vie de nos Églises et plus particulièrement dans la recherche de l'unité.

2. C'est précisément au cœur de cette tension qu'intervient une deuxième condition à respecter, à savoir la prise en compte de l'histoire et du « moment présent ». Est-ce un « moment favorable », un *kairos* offert par le Seigneur de l'histoire et son Esprit ?

Il n'est pas aisé de répondre à cette question, car elle suscite immédiatement une pluralité de réponses qui risquent de paralyser notre capacité d'anticiper un avenir commun. Ces interprétations ne sont pas uniquement tributaires de la diversité irréductible des christianismes, laquelle ne se réduit pas aux Églises ou confessions classiques des deux premiers millénaires mais inclut les Églises évangéliques et les mouvements pentecôtistes. La fragmentation actuelle vient du fait que ces ensembles, aux frontières plus ou moins poreuses, sont eux-mêmes traversés par des divergences culturelles majeures qui se retrouvent dans chacune de nos Églises. Rappelons simplement quelques questions: les ordinations de femmes prêtres et de femmes évêques, le débat avec et sur les minorités sexuelles, les interrogations de l'éthique biomédicale, etc., et, sur un autre plan, l'intervention d'intérêts politiques, parfois liés, comme dans le cas de l'orthodoxie russe, à un jugement de type culturel sur la décadence de l'Occident, qui trouve bien des adeptes de ce côté-ci de l'Europe ou aux États-Unis, dans des milieux catholiques et ailleurs.

Ces frontières nouvelles s'établissent sur un arrière-fond culturel différent de celui qui a vu se cristalliser le mouvement œcuménique. Nos sociétés « post- » ou « hypermodernes » sont devenues *non-transparentes*, personne ne pouvant plus maîtriser l'ensemble des savoirs humains qui se sont exponentiellement enrichis et se retrouvent désormais emmagasinés dans d'immenses ordinateurs, laissant chacun de nous avec un petit fragment du « réel » et de ce qu'on en sait. La complexité qui en résulte est devenue telle que l'exercice démocratique de participation de tous aux orientations majeures de nos sociétés est gravement menacé ; toutes sortes de pouvoirs, financiers ou autres et une multitude de commissions d'experts s'y sont substitués. Entre-temps, la question du *vivre-ensemble* quotidien de tous dans des sociétés de plus en plus fragmentées et pluralistes est devenue le problème numéro un. On peut se demander si une telle cohabitation est possible sans vision commune de l'avenir, l'actuelle crise de l'Europe et la crise écologique laissant paraître les effets dramatiques de son absence.

Plus qu'on ne le pense habituellement, l'œcuménisme, sa paralysie et la tentative de le relancer sont marqués par cette situation politico-culturelle de l'Europe et de l'Occident. Deux indices doivent suffire pour le montrer :

(1) D'abord la distinction de plus en plus nette entre, d'un côté, la foi, telle qu'elle est publiquement *confessée* dans telle Église, et, de l'autre, la foi *effectivement vécue et pratiquée* par des individus ou groupes de fidèles. Ceux-ci sélectionnent des «éléments» dans ce qui est proposé officiellement, ils les «bricolent» (comme disent les sociologues), les combinant avec leurs intérêts vitaux et des convictions d'ordre culturel, social, politique, etc. Il est devenu impossible d'analyser ce phénomène souterrain de «sélection» en termes d'«hérésie», car ce concept suppose une opposition *explicite* à la confession de foi, alors qu'il s'agit, dans la plupart des cas, de son assimilation vécue, plus ou moins verbalisée. Ce qui ne veut pas dire que le célèbre *oportet haereses esse* paulinien («il faut qu'il y ait des hérésies » ; 1 Co 11, 19) ait disparu de nos Églises ; et j'y reviendrai.

Mais on ne peut nier qu'à l'image de ce qui se passe dans nos sociétés postmodernes, s'est installée dans nos Églises une sorte de « schisme vertical » : tandis que l'œcuménisme officiel est devenu très largement un *œcuménisme de commissions* (l'Église catholique étant impliquée dans une quinzaine de ce type de dialogues), à la base, parmi une partie des fidèles, la question œcuménique est considérée comme résolue ou a perdu de son intérêt. Les réflexes identitaires de certains, qui existent également dans toutes nos Églises, sont l'exacte réplique de cette distance toujours plus grande entre la foi officielle et la foi vécue. D'où l'actuelle tentative des autorités de faire appel au *sensus fidei fidelium* et à la synodalité pour donner la parole à tous ou à un maximum de fidèles et dépasser ainsi, autant que faire se peut, ce schisme vertical.

(2) L'autre symptôme culturel, étroitement lié au premier, est la tendance de beaucoup de croyants à occulter (avec leurs concitoyens) la question de la vérité au profit d'un engagement éthique commun pour la paix, l'intégration sociale des plus pauvres et la sauvegarde de la création, se contentant, pour le reste, d'une juxtaposition de nos communautés confessionnelles, appelées simplement à garder et à favoriser des relations de bon voisinage. La commémoration commune de la Réforme en 2017 pourrait rester à ce niveau, bien sûr appréciable, sans enclencher une véritable conversion de chacun des deux partenaires. Or, c'est précisément à cet endroit que *peut* s'immiscer ce qu'un Karl Rahner a appelé «crypto-hérésie». Qui oserait aujourd'hui accuser d'hérésie une autre confession que la sienne ! Mais celle-ci se manifeste aujourd'hui d'une autre manière, précisément dans une indifférence inavouée par rapport à la question de la vérité, pouvant s'exprimer par une conscience apparemment tranquille et parfois arrogante de la posséder ou, au contraire, dans l'abandon tacite de sa recherche commune. Personne, ni fidèle ni membre d'une hiérarchie, n'en est exempté. Il est regrettable que le récent document de Chieti sur l'héritage du premier millénaire ne cite pas la célèbre «règle certaine» du deuxième concile de Constantinople (553) « que lorsque des questions qui doivent être tranchées par les deux parties sont posées lors de discussions communes (*in communibus disceptationibus*), la lumière de la vérité chasse les ténèbres du mensonge».

L'engagement commun en faveur de la paix est indubitablement un critère de vérité, qui dans tel cas (je pense au nazisme ou à l'apartheid en Afrique du Sud) a pu conduire vers l'exclusion de certaines communautés de la communion ecclésiale, parce que leur comportement éthique a été jugé en contradiction avec la foi chrétienne. Mais on peut se demander légitimement si les questions nouvelles de type anthropologique, évoquées plus haut, l'érosion du christianisme dans une bonne partie de l'Europe et le paysage interreligieux ne feront pas ressurgir, à plus ou moins long terme, la question de l'identité et de la vérité chrétienne *sous une nouvelle forme*, tenant précisément compte du fait que la vérité ne peut que se manifester, et se manifester dans une écoute commune.

(3) Concluons donc cette première série de réflexions sur le courage d'anticiper en retenant que notre situation culturelle « post- » ou « hypermoderne », telle qu'elle vient d'être esquissée, *peut* devenir un *kairos* si nous entendons effectivement les nouvelles questions qu'elle nous pose - l'appel au *sensus fidei fidelium* et à la synodalité, pour dépasser nos « schismes verticaux », et l'invitation à la recherche commune du vrai, pour ne pas contourner le caractère théologal de l'Évangile de Dieu en nous précipitant dans l'action. C'est dans cette situation - situation d'une complexité sans précédent - qu'il nous faut vivre la difficile pondération spirituelle entre la nécessaire patience qu'exigent la recomposition de fond de la tradition chrétienne et le courage d'anticiper un avenir commun. Que nous est-il donné de *vivre, d'espérer et d'anticiper*, dans cette situation où nous devons éviter que l'unité visible soit sans cesse renvoyée aux calendes grecques - « *le moment n'est pas encore venu* », parole qui cache le constat mélancolique rarement avoué : « *il ne viendra donc jamais* » -, sans céder pour autant à une impatience incapable d'entrer dans une écoute commune de la voix même de Dieu ?

## Deux manières d'anticiper un avenir commun

Au point où nous en sommes et conscients de la difficulté spirituelle que représente l'écoute mutuelle, nous pouvons nous interroger maintenant sur les *modalités* à notre disposition pour anticiper - dans la patience - un avenir commun. Depuis Vatican II, deux manières, ordinaires et extraordinaires, se sont imposées au mouvement œcuménique : des processus de dialogue bi- et parfois multilatéraux et des gestes anticipatoires.

### Des dialogues doctrinaux

1. Quant aux dialogues sur des questions doctrinales, ils sont menés par des commissions mixtes de théologiens sous la direction de leurs hiérarchies respectives, compte tenu également du rôle différent que jouent les théologiens dans nos Églises respectives et surtout de la diversité des processus de réception (synodale ou/et primatiale) des textes de concorde. Il serait nécessaire d'aligner les thématiques abordées depuis cinquante ans et de les situer dans la trame du symbole de Nicée-Constantinople pour obtenir une image précise des avancées ; ce qui ne peut être le but de ce chapitre.

Le courage d'anticiper un avenir commun au sein de ces cellules de prière et de travail consiste à explorer jusqu'au bout les « possibles », cachés dans nos traditions doctrinales, liturgiques, canoniques, etc., avec l'espérance qu'ils se révèlent précisément dans l'écoute patiente de l'autre. Ce processus d'intercompréhension passe nécessairement par la levée progressive des « malentendus » accumulés dans l'histoire, la réconciliation de nos mémoires, l'identification des résistances et obstacles qui subsistent, jusqu'à aboutir à une manière précise de situer ce qui relève effectivement du « consensus » (voire de la *con-spiratio* entre tous ; *DV*, 10) et ce qui est de l'ordre de la différence plus ou moins irréductible, nous léguant la question difficile de savoir si cette divergence justifie encore, oui ou non, la séparation. Nous sommes alors renvoyés, soit à un nouveau dialogue, portant sur les questions qui se seront révélées pendantes, soit à cette zone à la fois culturelle et spirituelle qui, comme nous l'avons vu précédemment, dépasse l'ordre doctrinal et touche à l'ethos spécifique de telle Église ou de tel groupe de fidèles. Ajoutons que ces cinquante ans ont vu émerger un « méta-niveau », à savoir des règles du jeu œcuménique, une « méthode » (comme on dit aussi) et un nouveau concept, celui du « consensus différencié<sup>1</sup> » qui nuance celui de la « hiérarchie des vérités » (utilisé par le Décret *Unitatis redintegratio* de Vatican II, 11).

2. Des résultats, inimaginables en 1965, ont été obtenus par ces processus bilatéraux. Certains textes émergent comme des pics dans un massif par ailleurs très accidenté : nous avons déjà mentionné dans les chapitres précédents la « Clarification du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens » sur le *Filioque* en 1995 et surtout

la signature de la Déclaration commune catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification à Augsburg en 1999.

On doit cependant se demander aujourd'hui si ces dialogues ne souffrent pas d'une carence structurelle, à savoir de l'imaginaire implicite que l'unité visible serait retrouvée au bout de ces processus doctrinaux. S'ajoute à cela que les commissions d'experts qui en sont porteuses se situent inévitablement au sein de la fragmentation « postmoderne » de nos sociétés et de nos Églises, produisant les « schismes verticaux » dont il a été question. Le problème central n'est donc pas l'homologation des résultats obtenus en commission par nos hiérarchies respectives mais leur réception par le peuple de Dieu tout entier et son « sens de la foi ». On peut par exemple se demander si les catholiques francophones ont réellement reçu la déclaration commune sur la justification des pécheurs par la foi seule et intégré dans leur propre vie de foi la conversion permanente qu'elle implique. Et que dire de *l'ensemble des documents de concorde* produits depuis 1965, arrivés comme des fragments œcuméniques dans l'opinion catholique, sans proposer aux fidèles une vision unifiée, certes inachevée mais susceptible de déclencher des énergies de conversion ? Ce qui nous manque est une *pédagogie œcuménique* que la semaine d'unité ne fournit plus vraiment, me semble-t-il; car elle est devenue un « événement » parmi d'autres, qui, dans nos Églises et sociétés « postmodernes », est aussitôt oublié, quand la pastorale diocésaine, nationale ou romaine en programme un autre. Comment s'étonner alors que le travail de nos commissions d'experts œcuméniques subisse le même sort que les piles de papier produites par nos innombrables commissions parlementaires et gouvernementales, nationales et internationales !

3. Loin d'être désabusées, ces remarques critiques ne sont pas à comprendre comme plaidoyer pour un arrêt des processus de dialogue en cours. Mais il me semble que le moment favorable est venu de les réorienter, au moins certains d'entre eux, selon le stade atteint. Au lieu d'affronter uniquement les *contentieux doctrinaux du passé*, ne faudrait-il pas déterminer d'un commun accord, sur la base d'un bilan bilatéral et à la suite de processus multilatéraux et synodaux, *les conditions sous lesquelles chacune de nos Eglise tient une unification pour possible !* La réorientation consisterait dans le passage du passé vers l'avenir. Sans abandonner l'enracinement des dialogues dans nos traditions respectives, il s'agirait de *mesurer la distance qui nous sépare du but : la pleine communion de chaire et d'autel*. Le troisième des cinq impératifs œcuméniques qui concluent le document luthéro-catholique *Du conflit à la communion* va dans ce sens : « catholiques et luthériens devraient s'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à *en étudier ensemble les étapes concrètes* et à tendre sans se lasser vers ce but » (n° 241).

Le courage d'anticiper un avenir commun consisterait alors à développer un *modèle d'unité* et une *vision* ; vision qui serait d'ailleurs plus facile à communiquer et rendre recevable par le « sens de la foi » des baptisés que les résultats fragmentaires de dialogues qui restent greffés sur des contentieux que beaucoup de chrétiens ne comprennent même plus.

### **Des gestes significatifs**

1. L'autre modalité d'anticipation, pratiquée dès l'époque du Concile, est tel geste inattendu dont il faudra comprendre après coup la portée d'avenir. On peut penser ici plus particulièrement aux signes prophétiques posés par Paul VI : son pèlerinage avec le patriarche Athénagoras à Jérusalem en janvier 1964 et la célèbre accolade de réconciliation de ces deux chefs d'Églises sœurs, rappelant celle de Pierre et de Paul « en signe de communion » (Ga 2, 9) ; le geste du même pape qui s'agenouille en 1975 devant le métropolitain Méliton, envoyé du Patriarche Dimitrios, pour lui baiser les pieds; ou encore la visite, en 1966, de l'archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey, auquel Paul VI fit alors don de son anneau pastoral.

L'inauguration commune de l'année de commémoration de la Réforme est un de ces gestes anticipateurs hautement significatifs : plus spécialement la venue du Pape François à Lund en Suède, désirant rencontrer non pas le luthéranisme historique à Erfurt (comme son prédécesseur) mais sa figure actuelle, ainsi que l'ouverture de cette rencontre à Malmö, visant un engagement commun en faveur de nos sociétés. L'annonce du triple but de cette célébration est en elle-même déjà chargée d'un avenir nouveau : « L'action de grâce non seulement pour le don de la Parole de Dieu [...] mais aussi pour les dons spécifiques de la Réforme, ainsi que les dons que luthériens et catholiques se reconnaissent mutuellement » ; « la repentance » pour la désunion de l'Église et « les souffrances énormes qu'ont dû subir des gens ordinaires [...] pendant les guerres de religion ; l'engagement en faveur d'un témoignage commun ».

Sans doute ne mesurons-nous pas encore un effet plus particulier qui ne s'est révélé qu'au moment où le geste a été posé et après. Nous souvenant des débats, suscités par la lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur certains aspects de l'Église comprise comme communion *Communio in notio*, nous restons toujours avec l'image que l'Église catholique aborde les autres Églises ou communautés ecclésiales à partir de ce que la lettre appelle « blessure de leur condition d'Église particulière » (CN, 17). Or, la venue du pape François à Lund et l'action de grâce, mentionnée à l'instant, qui aborde la réalité ecclésiale à partir de la Parole de Dieu et de la structure charismatique du peuple de Dieu (voir LG, 4 ; AG, 4 et UR, 2), n'impliquent-elles pas l'abandon tacite de cette perspective blessante ? Surtout si l'on adopte le point de vue des autres, luthériens d'aujourd'hui, qui se voient subitement exister en présence du pape, reconnus dans leur ecclésialité. Qui d'autre qu'un pape peut la leur « rendre », si j'ose dire ; car c'est lui qui la leur avait « déniée » ? Et n'est-ce pas pour les deux parties la fin effective d'une autodéfinition de l'un en fonction de l'autre, la Réforme suscitant la Contre-réforme et ainsi de suite ?

2. Comme tous les autres gestes, évoqués précédemment, celui-ci a la structure de l'hospitalité évangélique : « N'oubliez pas l'hospitalité, car, grâce à elle, certains, sans le savoir, ont reçu des anges » (He 13, 2). Le courage de l'anticipation consiste donc à accueillir l'autre qui m'est d'abord un étranger, en attendant avec patience que se produise le miracle du passage de l'asymétrie à la symétrie, quand l'hôte accueilli devient l'hôte qui accueille et vice versa. Il faut cependant rester aussi conscient des limites de ces gestes significatifs. Tout en touchant l'opinion publique, ils restent ponctuels et ne garantissent nullement une conversion en profondeur de nos mentalités œcuméniques et ecclésiales. Ils sont posés par les plus hauts responsables de nos Églises ; ce que certains soupçonnent comme une manière « crypto-catholique » d'envisager l'œcuménisme, rappelant la difficulté de dépasser nos schismes verticaux au sein de structures ecclésiales où la synodalité et le *sensus fidei fidelium* sont sous-évalués.

### **La complémentarité des deux modalités**

On pourrait être tenté, pour finir ces quelques remarques sur nos modalités d'anticipation, de situer le courage du côté des gestes anticipateurs et la patience du côté des longs processus de dialogue doctrinal. Mon propos a voulu réagir contre une telle répartition, espérant que ces deux modalités, sans aucun doute traversées par une mémoire douloureuse qui impose ses propres rythmes, soient *tournées et retournées vigoureusement du passé vers un avenir commun*. Si la première manière, le dialogue doctrinal, doit alors indiquer les étapes qui nous séparent encore de l'unité visible, la seconde qui se situe sur un plan symbolique signifie en creux cette même distance, restant pour sa part dans le périmètre de la communion sacramentelle de chaire et d'autel. Ainsi se dessine progressivement une vision d'avenir, faisant appel à notre désir et à notre capacité de conversion individuelle et collective, activés dans la prière pour l'unité.

Il me reste à esquisser, dans une dernière partie, ce qui se perçoit déjà de cette vision, maintenant plus que nécessaire si nous voulons dépasser le schisme vertical qui menace non seulement toutes nos Églises mais aussi et davantage encore l'œcuménisme.

## DÉTERMINER LES CONDITIONS SOUS LESQUELLES NOUS TENONS UNE UNIFICATION POSSIBLE : UN ITINÉRAIRE

Sur la base de ce qui précède, je tenterai donc maintenant de donner un *contenu* au courage d'anticiper un avenir commun. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, une telle anticipation, appelée aussi modèle d'unité, doit tenir compte de *trois paramètres en relation réciproque*: (1) le discernement du «moment présent» comme moment favorable ou la fameuse lecture des signes des temps (GS, 4 et 11) ; (2) la réinterprétation de la substance vive de la foi *en* sa visibilité ecclésiale ; (3) le respect de l'altérité des traditions existantes comme apport indispensable à une « future Église », à la fois unifiée et toujours en voie d'unification. Ce n'est pas chaque pôle en soi qui est en jeu dans ce modèle mais leur interrelation et interaction constitutive. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le premier exemple d'un tel modèle entièrement explicité se trouve dans l'ouvrage publié par Heinrich Fries et Karl Rahner en 1983 sous le titre *Unification des Églises - une possibilité réelle*. Dans leurs huit thèses, les auteurs le déploient dans la trame du symbole de Nicée-Constantinople. Aujourd'hui, il faut sans doute davantage souligner (plus que nous l'avons fait) que le lien entre le diagnostic du moment présent (1) et la réinterprétation de la substance vive de la foi en sa visibilité ecclésiale (2) implique un engagement missionnaire.

En explicitant le modèle d'unité qui semble émerger des débats et événements des cinquante dernières années, je distingue quatre étapes vers une possible unification en allant des conditions reconnues « par tous ou presque tous » (Vincent de Lérins) vers celles qui posent davantage de problèmes.

### **Le témoignage commun d'une Église missionnaire...**

Un premier consensus qui se dégage des textes et gestes du pape François, du message du Concile panorthodoxe et du programme de l'inauguration de l'année de la Commémoration de la Réforme, porte sur la *visée missionnaire de l'Église* qui, depuis les débuts du mouvement œcuménique, est son véritable ressort.

La perspective d'un *témoignage commun* en faveur du « pouvoir transformateur de la foi » est particulièrement claire dans l'annonce de la Commémoration commune et a été surtout mis en valeur à Malmô. Pour ce qui est du Concile panorthodoxe, il insiste, dès les premières lignes de son message du 26 juin 2016, sur le décentrement missionnaire de l'Église :

Fidèles à l'exemple des Apôtres et des Pères théophores, nous avons étudié de nouveau l'Évangile de la liberté par lequel «Christ nous a affranchis» (Ga 5, 1). *La fondation de nos discussions théologiques constitue l'assurance que l'Église ne vit pas pour elle-même*. Elle transmet le témoignage de l'Évangile de la charité et de la liberté, tout en offrant à l'ensemble du monde habité les dons de Dieu: l'amour, la paix, la justice, la réconciliation, le pouvoir de la Croix et de la Résurrection et l'attente de l'éternité.

Si la visée missionnaire de l'Église, voire sa « philanthropie » fondée dans la Sainte Trinité, est donc première, on ne peut pas ne pas entendre dans la suite du message une certaine réserve par rapport à un témoignage *commun*, le texte insistant plutôt sur la centralité de la tradition orthodoxe : « Notre Église réfléchissant à la nécessité de témoigner de la vérité et de la foi apostolique », y lisons-nous, «accorde une grande importance au dialogue, en particulier avec les chrétiens non-orthodoxes. *De cette manière, le reste du monde chrétien connaît plus précisément l'authenticité de la tradition orthodoxe*». Quant, enfin, au chapitre IV de l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013) et à l'encyclique *Laudato si'*, le pape François inscrit l'œcuménisme dans «le dialogue social comme contribution à la paix» (EG, 244-246), affirmant que «l'œcuménisme est un apport à l'unité de la famille humaine» (EG, 245).



Catholique et luthériens sont donc d'accord - sans aucun doute avec bien d'autres - sur ce que leur texte commun *Du conflit à la communion* appelle cinquième impératif: «Catholiques et luthériens devraient *ensemble* témoigner de la grâce de Dieu en proclamant l'Évangile et en se mettant au service du monde!» (n° 243). Il n'est pas sûr que l'Église orthodoxe les suive sur ce point, craignant sans doute davantage qu'un témoignage *commun* soit fondé sur « un compromis en matière de foi » ; c'est ce qu'elle refuse vigoureusement dans son message.

### **Le témoignage commun d'une Église missionnaire, passionnée pour la vérité de l'Évangile...**

1. Le courage d'anticiper l'avenir implique en effet un intérêt passionné pour la vérité de l'Évangile de Dieu ; c'est ce qu'il faut entendre dans maintes réactions individuelles, exprimées dans *toutes* les grandes confessions dès les années quatre-vingt du siècle dernier, voire par telle Église entière - je pense aux inquiétudes des Églises orthodoxes au sein du COE, répétées avec de plus en plus de fermeté pendant la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Il ne suffit pas de réduire ces voix alarmantes à des réflexes identitaires (même si ceux-ci interviennent aussi), comme on ne peut accepter l'opposition inverse entre l'œcuménisme, d'un côté, et l'intérêt pour la vérité, de l'autre.

La force des deux Décrets du concile Vatican II sur l'œcuménisme et sur la liberté religieuse consiste précisément dans la mise en évidence de la relation intrinsèque entre la vérité comme horizon d'une recherche commune *et* l'engagement œcuménique. Dans ces deux textes, il ne s'agit de rien de moins que du maintien d'un rapport à la vérité *dans l'esprit chrétien*. Dans *Unitatis redintegratio*, 11, la vérité est identifiée aux «insondables richesses du Christ» (Ep 3, 8) qu'il n'est possible de viser que sur un chemin (*via*), emprunté par plusieurs, voire par tous (*DH*, 3 § 2), personne ne pouvant se prévaloir de la possession du vrai. La « hiérarchie des vérités » ou les « hiérarchies internes » à nos traditions se trouvent ainsi inscrites dans une *manière de procéder*, en quelque sorte pré-institutionnelle et considérée comme commune aux frères et sœurs séparés; appelée aussi «émulation fraternelle», elle est fondée sur «l'amour de la vérité, la charité et l'humilité».

Nous retrouvons ici ce qui, dans la première partie de ce chapitre, a été dit sur l'écoute comme fondement d'une patience œcuménique et, dans la deuxième, du « méta-niveau » de la «méthode œcuménique» dont l'unique enjeu est de rendre possible la *conversion* qui consiste à croire qu'on ne peut entendre la voix de Dieu qu'en écoutant celles des autres chrétiens. Cette confiance fondamentale n'exclut pas l'enracinement de chacun des partenaires dans sa propre tradition ; elle l'exige, au contraire, comme le souligne *Unitatis redintegratio*, 11. Mais elle rend impossible la sacralisation globale et inconditionnelle de celle-ci. L'avertissement de Jésus à l'adresse des pharisiens et des scribes est sans appel : « Vous laissez de côté le commandement de Dieu et vous vous attachez à la tradition des hommes » (Mc 7, 8). Laquelle d'entre nos Églises pourrait prétendre sérieusement et «en vérité qu'elle n'a gardée qu'une tradition divine, sans y mêler \ à ses propres « attachements » et absolutisations culturelles !

Heinrich Fries et Karl Rahner avaient introduit, *dans cet espace d'un possible retour critique de chaque tradition propre sur elle-même*, un double renoncement œcuménique qui précise-trait la conversion en question : celui de proscrire un énoncé qui, dans une autre Église particulière, représente une doctrine obligatoire et celui d'obliger une Église particulière à confesser une doctrine d'une autre Église particulière ; faute de quoi l'unité deviendrait un but inatteignable au sein de notre histoire humaine. Je reviendrai à ce double renoncement et à ses enjeux dans les deux étapes suivantes. À l'endroit où nous en sommes, le point décisif est l'acceptation par tous que Dieu n'a pas seulement parlé autrefois (la Révélation étant effectivement achevée) mais continue à s'entretenir avec son Église, dans l'écoute mutuelle entre frères et sœurs séparés, à savoir (comme dit le message du Concile panorthodoxe) dans

« la liturgie après la divine liturgie » ; ce qui oblige les chrétiens de toutes provenances à exprimer ce qu'ils entendent aujourd'hui et à interpréter ensemble l'Évangile de Dieu de telle façon qu'il puisse être entendu par beaucoup d'autres dans leur contexte culturel. Nous croisons ici le quatrième impératif du document luthéro-catholique : « Luthériens et catholiques devraient ensemble redécouvrir la puissance de l'Évangile de Jésus Christ pour notre époque<sup>2</sup> » (n° 242). Le courage d'anticiper un avenir commun consisterait alors, comme il a été déjà suggéré plus haut, à faire passer les processus de dialogue du traitement des «vieilles oppositions confessionnelles » à une réinterprétation *commune* de la vérité évangélique pour notre temps.

### **Le témoignage commun d'une Eglise missionnaire, passionnée pour la vérité de l'Évangile et désireuse de se présenter comme «une»...**

1. Ce «passage» ne peut se faire en dehors, *ni* des processus de dialogue menés sous l'autorité des différentes hiérarchies, dans le cadre du COE ou dans une relation directe entre telle ou telle Église, *ni* des structures synodales de celles-ci. Nous entrons donc, avec l'exposé d'une troisième condition, dans une zone plus périlleuse où notre courage est particulièrement sollicité. En effet, les modalités d'anticipation dont il a été question dans la deuxième partie de ce chapitre véhiculent déjà une image ou un modèle d'unité ; d'où le recul de certains, dès qu'ils ont l'impression que la manière de se rapporter les uns aux autres risque de trahir leurs convictions profondes (en particulier dans le domaine liturgique).

Il me semble donc qu'il faudrait combler ici une double carence, déjà signalée: le manque d'une vision *commune* de ce qui a été *reçu* par tous durant ces cinquante dernières années et l'absence d'une institution « provisoire », située *entre* les instances de dialogue et un futur concile d'union ; institution « provisoire » - redisons-le - qui réunirait représentants des processus de dialogue, responsables ecclésiaux ainsi que des chrétiens de différentes Églises et mettrait *explicitement* entre parenthèses ce qui fait ultimement problème, à savoir l'idée de «l'unité de l'Église comme rajustement interconfessionnel » (Concile panorthodoxe, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien*, n° 18) et les modèles d'unité qui seraient prônés par une de nos Églises (celui par exemple de l'Église de Rome).

2. Ce qui de prime abord semble relever de la quadrature du cercle n'est peut-être pas impossible à envisager en tant que manifestation concrète d'un désir d'unité qui ne nie pas le fait que l'Église du Christ *subsiste* effectivement - car la Parole de Dieu a été réellement entendue tout au long de l'histoire et les sacrements administrés en et par l'Église -, mais qui reconnaît collectivement sa défaillance par rapport à la prière du Christ pour l'unité. Un diagnostic du moment présent et une vision commune des dons œcuméniques reçus jusqu'alors devraient être établis et, chacun ayant entendu l'autre, une réponse *différenciée* élaborée à la question décisive portant sur les conditions sous lesquelles les uns et les autres tiennent une unification de nos Églises pour possible. Des lieux symboliques, pouvant héberger dans des conditions de paix suffisantes une telle démarche synodale, existent sans doute ailleurs que dans les lieux classiques comme Rome, Istanbul, Genève, etc., «Tailleurs» signifiant à sa façon le caractère provisoire de la démarche. Comment faire en effet l'expérience effective des charismes propres des uns et des autres et de leur possible fécondation mutuelle (visée que j'emprunte au programme de Lund) si l'on n'invente pas un laboratoire multilatéral où un vécu heureux peut rendre possible des conversions collectives et des renoncements nécessaires ? Le premier impératif œcuménique du document luthéro-catholique va dans ce sens: «Catholiques et luthériens devraient toujours se placer dans la perspective de l'unité et non du point de vue de la division, afin de renforcer ce qui est commun, même si les différences sont plus faciles à voir et à sentir » (n° 239)<sup>x</sup>.

**Le témoignage commun d'une Eglise missionnaire, » passionnée pour la vérité de l'Évangile et désireuse \ de se présenter comme « une », tout en voulant bénéficier du «charisme» propre de chacune de nos traditions particulières**

1. On aura remarqué qu'une telle démarche anticipatrice repose, comme d'ailleurs toute la recherche œcuménique du passé, sur ce que j'ai appelé ailleurs «ecclesiologie négative». La visée d'une unité visible implique en effet un «ni... ni», bien connu dans toute la tradition théologique et appliquée ici à l'ecclesiologie : l'unité visible ne passera ni par un «retour» (à Rome ou à Constantinople), ni par une simple fédération œcuménique<sup>2</sup>. Or, c'est l'acceptation de ce *point de départ*, permettant d'avancer ensuite dans l'apprentissage commun, qui est sans doute le principal point d'achoppement du moment présent.

Insistant sur la *présence continue de l'Eglise universelle dans l'Église romaine*, appelée « Église tête » qui, avec le ministère pétrinien, est «intérieure à toute Église particulière» (CN, 12 et 13), la lettre *Communio nis notio*, déjà citée, aborde les Églises non romaines en fonction de ce qu'elle appelle «blessure de leur condition d'Église particulière» (CN, 17). Le message du concile panorthodoxe, quant à lui, s'exprime sur un même registre: «Fidèle à la tradition apostolique unanime et à l'expérience sacramentelle, l'Église orthodoxe constitue la continuité authentique de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, comme elle est confessée dans le symbole de foi et confirmée par l'enseignement des Pères de l'Église» ; ce qui conduit le Concile à considérer les autres comme « ceux qui sont partis, lointains Et proches » et de parler des «Églises et confessions non-orthodoxes» en termes d'« éloignement de la vraie foi de l'Église une, sainte, catholique et apostolique» (Concile panorthodoxe, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien*, n° 3 et 21). Quant enfin aux Églises issues de la Réforme, ils distinguent avec Luther entre «le témoignage visible, rendu à l'unité de l'Église» et la tentative « de rendre visible cette unité elle-même! », refusant cette dernière comme étant sans cesse menacée par la confusion entre l'œuvre de Dieu et le travail de l'homme ; ce qui est encore une autre manière de se situer du bon côté et de s'immuniser contre le questionnement, venant d'autres traditions.

2. Étant donné l'ancrage profond de ces présupposés dans nos consciences confessionnelles, on peut se demander si nous ne nous trouvons pas, pour finir, devant un mur infranchissable. Comment une recherche commune et une véritable conversion de nos images de l'unité visible peuvent-elles s'enclencher dans ces conditions? Seul un véritable respect devant l'altérité des traditions existantes, voire le désir de bénéficier du « charisme » propre de la tradition de l'autre, et donc l'acceptation *initiale* du «ni... ni» d'une ecclesiologie négative permettront peut-être de franchir ce mur. Le courage d'anticiper est ici poussé jusque dans ses ultimes retranchements spirituels.

Il serait alors possible de s'inspirer de trois textes pour avancer sur cette base spirituelle vers un unique modèle d'unité visible. Émanant de la commission luthéro-catholique, le premier, datant de 2007, porte sur l'apostolicité de l'Église et sa structure épiscopale ; le second est le texte déjà cité de Chieti (2016) qui, rédigé par la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes, traite de la synodalité et de la primauté dans la vie de l'Église du premier millénaire. À quoi s'ajoute le discours du pape François lors de la Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, le 17 octobre 2015. On partirait - avec les Églises orthodoxes - de « l'héritage commun » de l'Église indivise du premier millénaire - le Cardinal Ratzinger parlait en 1983 de «dogme œcuménique» -, à savoir d'une ecclesiologie synodale ou conciliaire, fondée sur la pluralité des Églises locales, chacune et l'ensemble des Églises impliquant, dans l'Eucharistie, l'interdépendance de la communauté et du «premier», l'évêque en tant que serviteur. Ce que *Lumen gentium* dit de la collégialité reste certes marqué par une ecclesiologie « grégorienne » mais peut être interprété et développé dans un sens plus synodal<sup>1</sup>. L'apport essentiel du deuxième millénaire est sans aucun doute une conscience plus vive de la « primauté » du Christ « en tout » (Col 1,18) ainsi que de la Parole de Dieu en tant

qu'instance critique par rapport à nos j traditions, le *sensus fidei fidelium* de tous les baptisés étant son \ espace d'accueil et d'assimilation créatrice, portée par l'Esprit Saint<sup>2</sup>. Quant à la primauté du siège de Pierre, le pape François a affirmé dans son texte consacré à l'institution du synode romain : « Je suis persuadé que, dans une *Église synodale*, même l'exercice du primat pétrinien pourra recevoir une plus grande lumière. »

*Le témoignage commun d'une Église missionnaire, passionnée pour la vérité de l'Évangile et désireuse de se présenter comme « une », tout en voulant bénéficier du « charisme » propre de chacune de nos traditions particulières.* Cette formule brève qui nous a guidés tout au long de cette troisième partie me semble bien désigner la vision anticipatrice d'une unité visible qui est en train d'émerger des dialogues et événements œcuméniques des cinquante dernières années..., en attente d'un *geste eucharistique commun* qui sorte la communion de l'autel de son statut d'expression *ultime* de l'unité dans la foi.

Deux remarques pour terminer :

1. Voulant donner un contenu *concret* au courage d'anticiper un avenir commun, je me suis davantage rendu compte de la complexité du processus œcuménique en cours, du poids qu'il s'agit de soulever ou, plutôt, de laisser soulever par l'Esprit Saint et des dimensions de conversion ecclésiale qui sont ici en jeu<sup>3</sup>. Je me suis laissé alors convaincre que la vertu du courage n'est pas une parmi d'autre mais celle qui informe ultimement la foi, l'espérance ainsi que l'amour. La patience œcuménique n'est pas un correctif du courage de la foi mais la capacité de prendre le temps nécessaire pour écouter autrui et percevoir le charisme propre d'une tradition chrétienne différente de la nôtre, tout dialogue anticipatoire d'avenir devant être porté par la conviction que nous ne pouvons entendre la voix de Dieu qu'en entendant celle d'autrui dans un espace d'hospitalité.

2. En situant l'œcuménisme dans l'histoire de l'Église deux fois millénaire, nous prenons davantage conscience à quel point il n'est pas un épiphénomène mais touche au cœur de la tradition chrétienne et à sa capacité de se « réinterpréter » et de se « régénérer » en fonction de et en lien avec sa situation historique. Tant que cette *centralité* n'est pas reconnue - par exemple par la fusion des deux dicastères romains, de la Congrégation pour la doctrine de la foi et du Conseil pontifical pour l'unité -, l'œcuménisme restera une affaire de quelques-uns, qui ne touche pas à l'essentiel de l'existence chrétienne.

En pensant alors plus largement à la configuration politico-culturelle de l'ensemble du pourtour méditerranéen, on perçoit à quel point nos divisions du deuxième millénaire et les résistances qui s'opposent à l'œcuménisme sont finalement le simple reflet des fractures au sein de cet espace. On peut certes espérer que d'autres continents inventent des parcours œcuméniques propres ; ce qui est heureusement déjà le cas. Mais cela ne nous dispense pas d'anticiper un avenir commun là où nous sommes, à savoir dans la sphère d'origine de la tradition chrétienne. L'unité visible de nos Églises y pourrait alors être perçue comme « un signe levé parmi les nations » (Is 11, 12) « lumière du monde » et « sel de la terre » (Mt 5, 13-16), pour une pacification durable de nos pays et de leur environnement.