

XXI

QUE NOUS EST-IL PERMIS D'ESPÉRER?

L'œcuménisme : un seuil à franchir

Décidément, le champ œcuménique, ensemencé il y a plus d'un siècle, continue à être labouré et à porter du fruit. Deux grands ouvrages, parus en 2017 à quelques mois d'intervalle, invitent, pour finir, à faire un bilan et à nous interroger sur notre espérance commune en ce domaine.

Le premier, un « recueil d'études » modestement intitulé « Ecclésiologie et œcuménisme », a pour auteur le dehonien Joseph Famerée, professeur d'ecclésiologie, d'œcuménisme et de théologie des Eglises orientales à l'université catholique de Louvain et membre du groupe des Dombes. Le second est du Frère Hyacinthe Destivelle o.p., historien du concile de Moscou, théologien et proche collaborateur du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Il porte comme titre l'invocation qui, dans le rite romain de l'Eucharistie, introduit l'échange de paix au sein de l'Église : « Conduis-la vers l'unité parfaite ». Son sous-titre, « Œcuménisme et synodalité », le rapproche des études de Joseph Famerée. Les thématiques de ces deux volumes ne sont pas exactement les mêmes. L'ouvrage d'Hyacinthe Destivelle est centré sur *un* aspect fondamental de l'Église, tandis que le recueil d'études de Joseph Famerée traite de l'ensemble de l'ecclésiologie. Mais l'axe œcuménique leur est commun, plus précisément le lien intime qui existe entre leur *pratique* du dialogue œcuménique et leur *pensée* ecclésiologique.

532

Commençons donc par prendre connaissance de chacun des deux parcours et des lieux où ils se croisent, avant de rassembler ces recherches des derniers vingt-cinq ans autour de quelques questions centrales et d'oser nous interroger sur l'avenir de la tradition œcuménique.

Deux parcours œcuméniques

1. Les trente-six études (publiées entre 1992 et 2015) qui forment la somme œcuménique de l'ecclésiologue de Louvain sont regroupées en six parties. Après un premier ensemble, composé de textes ecclésiologiques très divers, par exemple sur les marqueurs spécifiques de l'ecclésiologie catholique, les conférences épiscopales et la démocratie dans l'Église, le ministère pétrinien et le statut de la femme (I), et un second avec deux textes sur Marie (II), les trois parties suivantes sont directement consacrées à l'œcuménisme. Joseph Famerée se situe d'abord sur un plan historique, méthodologique et sacramentel (III) et aborde ensuite plus spécifiquement les dialogues bilatéraux avec les protestants (IV) et avec les orthodoxes (V). Dans la dernière partie de l'ouvrage (VI), il rassemble ses nombreux travaux sur le Concile Vatican II.

La toute première de ces études s'inspire de l'adage de Saint Irénée : « Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce » (3). Elle peut être considérée comme porche d'entrée qui donne son orientation à

l'ensemble du parcours. L'auteur renverse l'ordre de cet adage et s'interroge d'abord - dans le contexte du pentecôtisme - sur le lien constitutif entre l'Esprit et l'Église : « En d'autres termes encore, accueillir l'Esprit implique-t-il un *besoin de l'Église* et des formes diverses d'être Église ? » (4). La réponse irénéenne représente une certaine bifurcation sur laquelle nous reviendrons, car elle stipule que l'Esprit habite dans l'Église en permanence, tout en obligeant celle-ci à l'invoquer constamment et à discerner sa présence, voire à authentifier ses dons ; ce qui renvoie au premier versant de l'adage. Toute la suite du parcours œcuménique de Joseph Famerée peut être lue comme étant fondée sur cette base (18 s.).

2. Les trois parties du volume d'Hyacinthe Destivelle sont constituées de seize études, parues entre 2005 et 2018 et centrées sur les « sources du Mouvement œcuménique » (I), les défis œcuméniques actuels (II) et sur les rapports entre « synodalité et primauté » (III). Une introduction établit un parallèle éclairant entre le récit des disciples d'Emmaüs et la « marche en commun » (*syn/ode*) œcuménique ; une conclusion rassemble les intuitions principales du Mouvement œcuménique et distingue, selon une certaine logique, quelques étapes de cette marche qui *déjà* « réunit » l'ensemble des Églises.

Cette singulière logique historique est fondée sur le célèbre *Oportet haereses esse* de l'apôtre Paul (1 Co 11, 19) : les divisions entre chrétiens ne seraient pas seulement à considérer comme un effet du péché mais correspondraient aussi à une sorte de « nécessité » divine, « pour permettre aux hommes éprouvés de se manifester » et, comme les disciples d'Emmaüs (390), de se mettre en route vers une meilleure compréhension de l'unité. Il s'ensuit, comme première condition, l'auto-réforme de chacune des Églises (391), condition nécessaire avant d'entreprendre un travail de différenciation des problématiques orthodoxes et réformées et de prendre conscience que nos différences ne portent pas seulement sur des points marginaux mais concernent « l'identité profonde » de chacun des partenaires (392 s.). Le « dialogue de la charité » qui peut alors s'instaurer n'est pas une préparation au « dialogue de vérité » mais, comme le souligne le Frère Hyacinthe Destivelle, il est chargé lui-même d'une théologie en acte qui se lit en particulier dans les gestes des uns en faveur des autres, l'unité « catholique » paraissant toujours davantage comme un échange de dons (393 s.). La relecture commune de l'histoire des divisions intervient à cet endroit, les grands saints de l'histoire du christianisme et les amitiés qui ont su traverser les frontières confessionnelles restant, avec la prière pour l'unité, les ressources ultimes de l'avancée œcuménique (395-398). Il nous faudra revenir sur cette « logique » déjà marquée par une ecclésiologie synodale qui, sans du tout être absente des études de Joseph Famerée, représente l'axe de l'ouvrage d'Hyacinthe Destivelle.

3. Les deux parcours se croisent en effet très fréquemment. *L'histoire du Mouvement œcuménique* joue un rôle de premier

(534)

plan dans les deux volumes : elle couvre la première partie de l'ouvrage du dominicain qui l'aborde prioritairement dans une perspective orthodoxe-catholique (19-111) et est l'objet d'au moins quatre études de la troisième partie de la somme du théologien louvaniste (193-280). On n'est pas étonné de constater la place de choix qui, des deux côtés, est réservée aux pères de l'œcuménisme catholique, à Yves Congar (Famerée, 63-74, 336-340, etc. ; Destivelle, 89-111) et à Christoph-Jean Dumont (Destivelle, 67-88 ; Famerée, 340-342), ce dernier étant évoqué par le Frère Hyacinthe Destivelle en raison de son insistance, en particulier à Vatican II, sur

la distinction (sans dissociation) entre les *contextes* des Églises de l'Orient et de l'Occident.

La question des méthodes qui intervient ici est traitée par les deux auteurs. La « logique » du dialogue, exposée dans la conclusion de l'ouvrage de l'officier du Conseil pontifical a déjà été résumée plus haut. Il faut ajouter ici ses deux longs articles sur « l'œcuménisme entre histoire et mémoire » et sur « la nécessité d'un œcuménisme culturel » (153-198). L'ecclésiologue de Louvain consacre, lui aussi, deux études importantes à la question de la méthode: sa « petite "phénoménologie" du dialogue œcuménique » (193-215) et son texte intitulé « les méthodes en œcuménisme » (229-251); la question méthodologique comme telle est omniprésente dans l'ensemble de son ouvrage, par exemple dans son travail sur les « morphologies confessionnelles » (99-121) ou encore sur la réception de la « Déclaration commune sur la justification » (352-359).

Les deux ouvrages abordent enfin les grandes questions controversées entre Églises et, en particulier, l'interprétation, voire un possible « recadrage », du dogme de Vatican I : Joseph Famerée lui consacre deux études, donnant beaucoup de poids à l'histoire de sa réception (99-129), Hyacinthe Destivelle insistant davantage sur son enracinement historico-contextuel (chap. XI: 259-282).

Notons, pour conclure ce premier aperçu, que, très proche de l'actualité, l'ouvrage du Frère Destivelle contient une étude éclairante sur « l'œcuménisme en chemin du pape François » et une analyse détaillée du « Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe », sorte de double clé pour comprendre l'axe synodal de son propre ouvrage, alors que Joseph Famerée se contente de quelques allusions à cette actualité immédiate. On vient de le percevoir: la focalisation du premier sur la synodalité et l'ouverture de l'angle de vue sur l'ensemble de l'ecclésiologie par le second offrent un panorama exceptionnel des *quaestiones disputatae in oecumenicis*. Ce qui a suscité mon désir de participer au débat.

La «logique» d'une reconsidération œcuménique de nos traditions au sein de l'unique tradition chrétienne

L'intérêt de la conclusion de l'ouvrage d'Hyacinthe Destivelle me semble être, en effet, de nous proposer une sorte de « logique œcuménique », fondée sur la théologie paulinienne et à l'œuvre au sein de la grande tradition chrétienne. S'il semble en accentuer plutôt les aspects positifs et prospectifs, l'histoire longue de l'œcuménisme fait apparaître une complexité dont les dialogues bi- et multilatéraux ont révélé progressivement l'ampleur. Il ne peut pas être question ici de retracer cette longue histoire, même pas à grands traits. Considérons comme acquis qu'elle débute, avec la conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg (1910) et que la naissance du COE en 1948, l'engagement œcuménique de l'Église catholique pendant le concile Vatican II (1964), la Déclaration de Balamand de la commission internationale mixte catholique-orthodoxe (1993) et la réception de la *Déclaration commune sur la justification* à Augsburg (1999) en représentent des seuils décisifs. Il me semble que les deux volumes invitent à identifier cinq paramètres cruciaux, caractéristiques de cette histoire.

La pluridimensionalité de la tradition chrétienne

Un premier paramètre, mis en relief par les deux ouvrages, est la prise de conscience de la *pluridimensionalité* de la tradition chrétienne, révélée progressivement par l'échange œcuménique ;.

536

ce qui conduit tous les partenaires à s'interroger sur ce qu'on peut appeler la ou les « *méthode(s)* œcuménique(s) ». Relevons-en les éléments principaux qu'*w fine* il faudra bien intégrer dans une grammaire œcuménique de la tradition chrétienne.

1. On pourrait en effet avoir l'impression qu'en se limitant aux dialogues bi- et multilatéraux, engagés depuis de longues années entre Églises, leurs divisions ne porteraient que sur des questions doctrinales et pourraient, sur ce plan, être un jour dépassées. Mais comme l'avait souligné Yves Congar à propos des contentieux entre l'Orient et l'Occident, « c'est l'identique qui est différent ; les différences, qui doivent être reconnues et respectées, sont des différences dans l'identité profonde » (cité par Destivelle, 101 et 392). Cet état de fait étant identifié, d'autres dimensions différenciantes peuvent acquérir droit de cité. Le Frère Destivelle plaide ici pour un « œcuménisme culturel » (185-198). Car si la diversité culturelle de l'Europe - voire (selon nous) de l'ensemble du pourtour méditerranéen -, a été un facteur déterminant de la division des chrétiens et de leurs Églises en symbiose culturelle avec leurs contextes, cette dimension culturelle sera également décisive dans leur rapprochement. De manière très lucide, Destivelle met en relief la problématique particulière de l'Europe qui, dans toutes les Églises, est aux prises avec deux mouvements contradictoires : d'un côté une déconnexion entre christianisme et culture et de l'autre une réduction du christianisme à un phénomène culturel. Les facteurs qui interviennent dans les divisions et dans les rapprochements ne sont donc pas seulement d'ordre théologique mais aussi d'ordre personnel, institutionnel et politique (Destivelle, 27-31) : l'ouverture du mur de Berlin (1989), par exemple, relançant en Europe de l'Est l'épineuse question des Églises « uniates », ou encore l'accès de l'Ukraine à l'autonomie posant des problèmes graves entre Constantinople et Moscou. Joseph Famerée insiste, lui aussi, sur ces facteurs non théologiques du dialogue œcuménique (par exemple 209-213), se disant à juste titre « très frappé par l'importance prépondérante (et même irrésistible) des facteurs non strictement théologiques (mécanismes historiques, sociaux et culturels) par rapport aux questions "purement rationnelles" (explicites et conscientes) » et plaidant pour un « travail sur ces "inconscients collectifs" » (214; voir aussi 112).

Plusieurs champs de réflexion théologique d'un *nouveau type* se dessinent ainsi ; et d'abord la question des « morphologies » ou « typologies » confessionnelles (Famerée, 113-120). Leur approche relève d'un comparatisme qui précisément ne se contente pas de facteurs doctrinaux mais tente de saisir telle *manifestation* confessionnelle dans sa globalité, dans sa « *Denkform* » (352-359, à propos de la Déclaration commune sur la justification). Joseph Famerée dit bien que cette recherche se situe sur un « terrain plus risqué » (113), car il s'agit de rejoindre la « racine » des différences au sein même de « l'identité profonde » de chacun des partenaires. Il identifie l'« inconscient collectif » de telle ou telle confession avec son anthropologie plus ou moins explicite, sa vision chrétienne de l'homme et du salut, donc aussi de Dieu (112). Au risque, me semble-t-il, de réduire cette « manifestation » singulière d'une identité à une série de paramètres doctrinaux. J'y reviendrai.

L'autre tâche qui se dégage de cette prise en compte de la globalité du phénomène confessionnel est de penser et de gérer le passage du paysage bipolaire, voire tripolaire des deux formes orientales et occidentales ou latines de la tradition chrétienne vers une situation plus complexe et multipolaire (277-280). Nos auteurs abordent cette question sous l'angle des priorités, question qui habite les travaux du COE et ceux du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens (voir Destivelle, 77 s. et 391 s.). Joseph Famerée énonce ici la thèse que « la communion chrétienne est indivisible *de facto* [...], aussi *de iure* et *in spe* : que serait une communion chrétienne (partielle) entre certaines Églises seulement, prêtes à en laisser d'autres de côté ? » (280). En fonction de cette visée, il opte pour une voie dialectique : « L'union de l'Église catholique et des Églises orientales est indissociable de leur union avec les Églises de la Réforme; réciproquement, l'union de l'Église catholique et des Églises de la Réforme ne peut qu'être solidaire de leur communion avec les Églises orientales » (280).

Ainsi se dessine, à travers ces nouvelles approches, une hypothèse théologique ou une vision que Joseph Famerée déploie en deux temps : « Si l'ouverture réciproque, caractéristique des dialogues œcuméniques, continue à s'approfondir, (les) lieux de séparation deviendront de plus en plus des lieux de conversion et de diversité légitime. *À une condition cependant: qu'aucune Église ne prétende au monopole de l'ecclésialité ou ne nie l'ecclésialité de l'autre, quelles que soient les conversions à opérer de part et d'autre* » (50, nous soulignons). Ce premier présupposé qui relève de ce que j'ai appelé ailleurs une « ecclésiologie négative » - et j'y reviendrai ultérieurement - est suivi d'un autre qui concerne précisément les conversions à l'Évangile du Christ à opérer : « Le point auquel une Église tient tout particulièrement au nom même de sa fidélité à l'Évangile *et* sur lequel elle se voit interpellée par *toutes* les autres au nom même de leur fidélité au Christ est un point sur lequel cette Église doit continuer à témoigner de la vérité évangélique, mais en reconnaissant qu'elle a aussi quelque chose à "convertir" en ce domaine » (102). On pourrait parler ici d'un présupposé spirituel de « conversion » ou d'« apprentissage » qui tient compte du fait que nos « attachements » individuels et collectifs peuvent être « ordonnés » mais peuvent aussi être entachés de « désordres » subtils, à savoir de toutes sortes de préjugés à travailler collectivement dans la recherche commune de la vérité.

538

2. Avec ces dernières remarques, nous nous trouvons déjà sur le terrain de la « méthode » ou des « méthodes œcuméniques ». Les deux auteurs y consacrent des développements importants, Hyacinthe Destivelle, surtout dans sa conclusion, mais pas exclusivement (voir aussi 35-65). Joseph Famerée propose, lui, toute une histoire des méthodes œcuméniques, partant des conversations de Malines (1921) et des conférences de *Life and work* et de *Faith and ordre*. Sans doute doit-on distinguer avec nos auteurs plusieurs niveaux méthodologiques.

À la base, on trouverait ce que Famerée appelle « la sagesse expérimentale acquise par le dialogue œcuménique » (213 s.). On peut y situer le « dialogue de la charité » (Destivelle, 51-55) ou de « l'amour » (Famerée, 205), noyau de l'œcuménisme spirituel et de l'action, qui est fondé sur l'échange de dons. Les deux auteurs insistent sur l'importance des signes ou gestes œcuméniques, à la hauteur des facteurs non théologiques et inconscients ; gestes qui, après une longue période d'affrontements ou de maladresses, devraient être susceptibles de rétablir la confiance. Sans une véritable délicatesse et ce qu'on peut appeler « doigté évangélique », le dialogue s'avère impossible.

Le versant intellectuel du dialogue vient dans un second temps : c'est le retour à l'histoire qui intervient ici ou - en langage œcuménique - la purification et la réconciliation de nos mémoires. Hyacinthe Destivelle consacre un long développement à cet enjeu (153-184) en montrant en particulier le renversement qui s'est produit quand nos sociétés sont passées d'une « histoire-mémoire » à une « saisie de la mémoire par l'histoire » (155-158). Motivée depuis Paul VI par le « dialogue de la charité », cette histoire critique de nos mémoires fut progressivement introduite dans les « dialogues de vérité » (168-173) dont le but est de nous resituer ensemble dans une histoire commune.

Mais une énorme difficulté se présente ici. Elle provient de l'actuel « présentisme » qui est une des marques principales de notre ethos commun. Les Églises risquent en effet de se contenter de la gestion de leurs propres urgences, toujours plus ou moins nobles, qu'il s'agisse de leur difficile présence dans des sociétés déchristianisées et, dans certains cas, de résistance à la persécution ou, au contraire, de défense acharnée d'intérêts politico-culturels. Ce qui, à plus ou moins long terme, produit un « schisme vertical » entre la vie effective des Églises ou communautés sur place, d'un côté, et les dialogues œcuméniques entre experts et chefs de communautés, de l'autre.

Ceux-ci ont inventé et continuent nécessairement à inventer un *métalangage* de communication et de commune présence dans une histoire à long terme, inaugurée par le Christ Jésus et les Églises des origines. Reconnaissons que ce langage « procédural » (pour ce qui est des règles du jeu œcuménique) est souvent bien éloigné des préoccupations de la base qui, dans certaines régions, se livre soit à des syncrétismes « œcuméniques » soit à des fragmentations communautaires (comme dans le pentecôtisme). Dans cette situation, il ne s'agit pas de nier la nécessité de ces dialogues doctrinaux, mais de marquer leurs limites. Des attentes trop exclusives à leur égard comme condition *sine qua non* de l'unité conduisent plutôt à accentuer le « schisme vertical », les mettant finalement en contradiction avec la position de Vatican II qui insiste sur la *relationalité* pastorale et œcuménique de toute doctrine. Sans doute faudrait-il, pour avancer, aider les communautés et Églises à prendre *elles-mêmes* conscience de la pluridimensionalité de leur *et* de la tradition chrétienne (qui les dépasse), vivant concrètement l'hospitalité et laissant émerger, de leurs propres expériences de communication œcuménique, de nouvelles règles du jeu et de nouvelles manières de se situer ensemble dans l'histoire du christianisme (voir Destivelle, 211-216). J'y reviendrai dans la dernière partie de ce chapitre.

540

La reconnaissance de l'ecclésialité des autres

Le deuxième paramètre qui émerge ici porte précisément sur la *reconnaissance de l'ecclésialité des autres* « porteurs » (*tradentes*) de leur « tradition » *au sein d'une même tradition chrétienne (tradendum)*, comme condition d'une véritable hospitalité. À l'heure actuelle, c'est sans doute l'obstacle majeur d'une avancée vers l'unité visible ; obstacle élémentaire parce que touchant à la symétrie des partenaires du dialogue, clairement désigné comme tel par Joseph Famerée ; nous l'avons vu plus haut (Famerée, 50).

L'ecclésiologue de Louvain réfléchit à ce qu'il appelle les « apories de la doctrine catholique » sur ce point (295-314). Se référant à *Lumen gentium*, 8 et 15 ainsi qu'à *Unitatis redintegratio*, 3, il s'interroge sur la signification, voire la légitimité du maintien de la *seiunctio (fratres seiuncti)*, c'est-à-dire frères

séparés), étant donné « l'incorporation au Christ » par le baptême, véritable *coniunctio* que de fait l'Église catholique reconnaît aux autres Églises. N'est-ce pas incohérent de parler d'une « incorporation » limitée ? L'Église catholique ne risque-t-elle pas de considérer les autres « vérités » (au sein de la hiérarchie des vérités) et *in fine* la fonction particulière de l'Église de Rome au sein de la communion ecclésiale comme un *salutaire médium* au sens fort du mot « sacrement », légitimant ainsi la séparation (308) ? Selon Joseph Famerée, elle se trouve devant un dilemme qui fait comprendre les débats sur le fameux *subsista in* : « ou bien l'Église catholique reconnaît trop facilement le baptême des autres communautés chrétiennes, ou bien elle ne tire pas toutes les conséquences de cette reconnaissance » (309).

On peut alors se demander avec lui si la position des Églises orthodoxes, voire la réserve de certaines qui refusent de recevoir le document de Balamand et ne reconnaissent pas les sacrements des autres Églises, parce qu'elles considèrent l'Église orthodoxe comme l'unique véritable Église, n'est pas plus cohérente (304). Le problème n'a rien perdu de son actualité. Analysant les décisions du Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe (345-372), Hyacinthe Destivelle enregistre en effet quelques reculs par rapport à la célèbre « Encyclique de l'Église de Constantinople à toutes les Églises du monde » (1920), adressée « aux Églises d'Orient, sœurs de la nôtre, aux vénérables Églises d'Occident et à celles du reste de la chrétienté » (365), sans mettre en doute cette reconnaissance de base.

Dans deux de ses contributions (305-314 et 463-478), Joseph Famerée réussit à profiler les enjeux ecclésiologiques sous-jacents à cette difficile reconnaissance mutuelle sur la base d'un même baptême. Il s'appuie sur un théologien russe de l'émigration, Georges Florovsky (1893-1979), qui, étant patrologue, valorise la position de saint Augustin. Ce qui, notons-le, est plutôt rare dans la théologie orthodoxe, généralement hostile au docteur de l'Occident qu'elle accuse d'avoir créé les doctrines du *filioque* et du péché originel. Or, tout en maintenant la prémisse théologique de Cyprien de Carthage qui affirme que les sacrements ne peuvent être accomplis que *dans la communion de l'Église (extra Ecclesiam nulla salus)* - position défendue par la plupart des Églises orthodoxes -, Augustin rappelle, lui, *la pratique* de l'Église qui, renonçant au re-baptême, témoigne du fait « que son territoire mystique s'étend au-delà de son seuil canonique. Les sacrements sont bien accomplis seulement "dans" l'Église, mais ce "dans" est défini trop étroitement par Cyprien. Florovsky formule (donc) une conclusion opposée à celle du Père de l'Église : *là où les sacrements sont accomplis, là est l'Église* » (466 s.). L'enjeu théologique de fond (et pas seulement I « économique ») est le *respect des « limites de l'Église »* (selon le titre de l'ouvrage de Florovsky). Son « pouvoir ne s'étend pas aux fondements même de l'existence chrétienne » (468) : conféré valablement une fois pour toutes (ce qui veut dire toujours en lien avec l'Église, même chez les schismatiques, voire les hérétiques), le sacrement s'accomplit par la grâce ; mais son efficacité dépend de la liberté et de l'amour de celui qui le reçoit - ce qui est le contraire de l'entêtement et de la volonté du schisme.

Il convient de rappeler ici la position du concile Vatican II (*LG*, 14 à 16). Elle est *grosso modo* la même que celle qui vient d'être présentée, même si elle élargit le « terrain mystique » aux autrement-croyants (*LG*, 16 et *GS*, 22 § 5). Avec Cyprien, la Constitution sur l'Église enseigne la nécessité de l'Église dans laquelle on entre par le baptême et pour le salut (*LG*, 14 § 1). Mais elle rappelle aussi et en même temps avec Augustin que « l'incorporation à l'Église n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste

bien "de corps" au sein de l'Église mais non "de cœur" » (LG, 14 § 2). Cette « relativisation » de toute appartenance au regard de Dieu correspond certes à un aspect important de la modernité occidentale, mais ne doit pas être interprétée dans le sens d'une théologie libérale: elle ne consiste pas à minimiser l'ecclésialité comme telle (voir LG, 14 § 1), mais au contraire à reconduire la complexité de la tradition chrétienne vers son cœur théologal, la charité qui transforme l'appartenance ecclésiale en ouverture, et cela même en direction d'autres types d'appartenance ecclésiale. Émanant de la profondeur théologique de l'existence chrétienne, constitutivement en relation, cette ouverture nous amène à préciser un troisième paramètre.

L'Église communion d'Églises

C'est en effet la pluralité des « formes » d'Église et donc de « types » d'appartenance qui pose problème, une fois l'ecclésialité de tous les partenaires étant acceptée et reçue. À suivre l'exposé très précis de Joseph Famerée qui s'appuie sur l'étude du groupe mixte de travail (GMT) entre l'Église catholique romaine et le COE (1990), un large consensus semble s'être installé sur une ecclésiologie fondamentale de « communion » : « son enracinement trinitaire, sa révélation néotestamentaire, son expression patristique ainsi que son importance grandissante dans les différentes Communions chrétiennes mondiales et au sein du mouvement œcuménique contemporain » (37 s.). Il semble également acquis que l'Église locale bénéficie d'une certaine priorité, comme communauté de baptisés dans laquelle la Parole de Dieu est prêchée, la foi apostolique confessée, les sacrements célébrés et l'œuvre du salut du Christ Jésus en faveur du monde attestée, un ministère *à'épiscopè* étant exercé par l'évêque ou d'autres ministres au service de la communauté et de la communion.

1. Les divergences portent principalement sur la compréhension du ministère et les rapports intrinsèques et mutuels entre les Églises particulières ou locales et l'Église universelle. Joseph Famerée résume l'actuelle situation de la manière suivante : « Que l'Église catholique ou l'Église orthodoxe se considèrent, chacune à elle seule, comme l'Église universelle a un effet discriminatoire inacceptable aux yeux des autres Églises qui se sentent, par le fait même, exclues de l'Église universelle (non nécessaires à la réalisation de celle-ci) et donc niées dans leur véritable ecclésialité : divergence radicale. Réciproquement, sur un plan pratique et théologique, un sens insuffisant de l'universalité ecclésiale crée aussi une divergence sérieuse avec les traditions catholique romaine et orthodoxe » (39).

Il faut rappeler, au point où nous en sommes, le second pré-supposé, d'ordre spirituel, développé par Joseph Famerée : « le point auquel une Église tient tout particulièrement au nom même de sa fidélité à l'Évangile *et* sur lequel elle se voit interpellée par *toutes* les autres au nom même de leur fidélité au Christ est un point sur lequel cette Église doit continuer à témoigner de la vérité évangélique, mais en reconnaissant qu'elle a aussi quelque chose à "convertir" en ce domaine » (102; voir plus haut).

2. Pour ce qui est de la tradition romaine, ce principe exige qu'elle affronte les *dissensions ecclésiologiques en son propre sein*. Ce n'est pas parce que la Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Communio nis notio* (1992) n'est plus citée actuellement que son contenu est tombé en désuétude. Il faut reconnaître que les textes mêmes de Vatican II restent ambivalents

(voir par exemple Famerée, 51-62). D'un côté, ils prolongent l'ecclésiologie grégorienne du deuxième millénaire latin, mais de l'autre côté font paraître, à quelques endroits dans *Lumen gentium* (LG, 23 § 1, 26 § 1) et surtout dans le Décret sur l'œcuménisme (en particulier UR, 15 § 1) et celui sur les Églises orientales catholiques, la perspective antique, maintenue dans l'Orthodoxie, d'une communion d'Églises. Joseph Ratzinger lui-même reconnaît en 1966 la présence des deux ecclésiologies dans le chap.III de *Lumen gentium* : « C'est dans l'ordre des choses, car (le texte exige) que les deux conceptions se complètent intérieurement. » C'est peut-être trop vite dit, car il continue : « Le relief qu'on donnera à l'une ou à l'autre sera, dans une mesure sans doute considérable, la tâche de l'interprétation ; d'elle dépend d'ailleurs toujours, et grandement, le genre d'effet historique produit par un texte. La grave responsabilité des commentateurs apparaît ici, et elle est d'une portée difficile à prévoir. » On sait quelle grave responsabilité « œcuménique » de commentateur le cardinal Ratzinger prendra en 1992 en rédigeant la Lettre *Communiois notio*.

544

Le point d'achoppement est évidemment ce qu'on appelle parfois « le dogme » du concile Vatican I du primat de juridiction du Pontife romain et de son infaillibilité doctrinale, pièce maîtresse de l'ecclésiologie grégorienne. Seul un travail œcuménique en commun sur les documents concernés et sur leur réception par Vatican II permettra de dégager la « *particula veri* » de ces dispositions de leur environnement grégorien et ecclésio-centré. Nos deux auteurs s'y attellent, dans des perspectives différentes.

Hyacinthe Destivelle en traite dans la troisième partie de son ouvrage. L'intérêt majeur de son apport consiste dans une reprise des meilleurs travaux sur l'enracinement historique de Vatican I (259-282) et dans la « feuille de route » qu'il propose pour le dialogue catholique-orthodoxe (335-343). Celui-ci peut s'appuyer désormais sur des travaux historico-théologiques déjà considérables ; il a déjà franchi quelques seuils, même si la rupture de communion entre le patriarcat russe et le patriarcat œcuménique ne peut pas ne pas avoir des effets retardateurs sur l'ensemble du processus dialogal. Destivelle distingue quatre tâches ou étapes : une étude des sources bibliques et patristiques de l'autorité dans l'Église et de la primauté, une relecture commune du premier millénaire, une relecture herméneutique du second millénaire et une réflexion prospective sur le troisième millénaire.

Quant à Joseph Famerée, ses deux contributions au problème de la primauté romaine (chap. VI et VII), permettent non seulement de dissiper quelques malentendus quant à l'interprétation de la Constitution *Pastor aeternus*, mais aussi de situer les difficultés au sein d'une « morphologie » des confessions (voir plus haut) et de rendre compte des mutations au sein même de l'ecclésiologie catholique postconciliaire laquelle est prête à repartir du concile de Sardique (343), seul concile où l'Orient et l'Occident ont légiféré en commun sur l'appel à l'évêque de Rome : « Ne pourrait-on voir dans les canons de Sardique une figure d'articulation de la communion entre Orient et Occident dans une perspective créatrice d'avenir, qui n'opère pas un retour purement archéologique au premier millénaire, mais tienne compte des exigences propres de notre époque planétaire ? » (110, avec une référence à Hervé Legrand).

3. Les révisions à envisager sont évidemment considérables ; la plupart des partenaires du dialogue œcuménique en sont d'ailleurs conscients.

3. 1 Pour *l'Église latine et romaine*, l'enjeu est de situer ses conciles généraux dans la matrice de l'ecclésiologie grégorienne et

de comprendre la Constitution *Pastor aeternus* comme son aboutissement, dans une situation historique, éprouvée en 1870 comme menace apocalyptique. Il suffit de citer quelques-unes des propositions des *Dictatus papae* (mars 1075) pour y trouver une même structure ecclésiale que celle qui déterminera la Constitution de Vatican I, malgré les atténuations introduites en 1870 par la minorité conciliaire. Les deux premières affirmations des *Dictatus* énoncent déjà le principe fondamental de l'ecclésiologie latine du deuxième millénaire: « I. L'Église romaine a été fondée par le Seigneur *seul*. II. *Seul* le Pontife romain [*pontifex romanus*] peut en droit être qualifié d'universel.» Le déplacement fondamental, opéré par l'ecclésiologie grégorienne (et renforcé par celle d'Innocent III), y est parfaitement lisible : de la reconnaissance *pratique* de la «priorité» (*principalitas*) de l'Église de Rome au premier millénaire, «priorité» qu'elle partage avec d'autres Églises malgré sa primauté, on est passé à la revendication de la «principauté» (*principatus*) du « souverain pontife » (*pontifex maximus*) qui possède, grâce à sa fonction pétrinienne de « pierre », la plénitude du pouvoir, puis à l'affirmation ontologique que le pape est « tête » (*caput*) ou *principium et fundamentum* de l'unité du corps-ecclésial. Les *dicta* XVIII, XIX et XXII - pour ne citer que ceux-ci - annoncent clairement la revendication du primat de juridiction et de l'infailibilité pontificale, codifiées seulement en 1870 : «XVIII : Sa sentence ne doit être récusée par personne et lui seul peut récuser la sentence de tous. » « XIX : Lui-même ne doit être jugé par personne. XXII : L'Église romaine n'a jamais erré et n'errera jamais comme en témoigne l'Écriture.»

547

Deux aspects méritent d'être explicités. Sur le plan ecclésiologique, la conséquence majeure est, dès l'époque grégorienne et malgré les nuances introduites par le concile de Florence (1439), l'occultation durable de l'antique structure patriarcale de l'Église, reléguée par Vatican I au niveau du droit humain, le primat romain étant lui seul de droit divin. La renonciation, en 2006, de Benoît XVI au titre de Patriarche d'Occident peut être interprétée dans le même sens.

L'autre versant est d'ordre théologico-politique. Cari Schmitt et Hermann-Josef Pottmeyer ont montré à quel point le concept de « souveraineté », forgé par Hobbes, a influencé la philosophie de l'État de la contre-révolution chez de Maistre et de Bonald, d'où il est entré dans l'ecclésiologie ultramontaine, et enfin dans celle du concile Vatican I, ayant dans les deux cas la même fonction de normaliser l'idée d'« état d'urgence » (liée à l'interprétation du moment historique) pour fonder l'absoluité du pouvoir étatique, d'un côté, et pontifical (*ex sese non autem ex consensu ecclesiae*), de l'autre. Aujourd'hui, on est davantage sensible au fait que la notion d'État sécularisé chez Hobbes est déjà largement précédée par une *conception étatique* de l'Église grégorienne (*Dictatus papae*), disposant d'un clergé international et maintenant une certaine souveraineté sur les États nationaux émergents, diversifiée selon les régions⁴. La *libertas ecclesiae* est bien évidemment évoquée comme motif principal de cette *étatisme de l'ecclésiologie latine*, à distance de la séparation gélasienne des pouvoirs. Ce motif jouera différemment dans la suite, par exemple dans le combat de Rome contre la conception étatique des Églises nationales à l'époque de l'absolutisme. Et quand, au XIX^e siècle, l'Église romaine se trouve en face d'États laïcs naissants, la perte progressive de l'idée de chrétienté conduit presque automatiquement à une émancipation plus grande de l'Église latine par rapport à son environnement et, dans un premier temps, à un renforcement de ses structures internes d'autorité ; sans qu'il y ait une véritable conscience du mimétisme

qui continue à fonctionner entre «l'étatisation» inconsciente de l'Église et «l'ecclésiatisation» involontaire des États « laïcs ».

La terminologie du « dogme révélé », utilisée par la définition de l'infailibilité pontificale, relève bien évidemment de la même ecclésiologie. C'est le même concile qui, auparavant (24 avril 1870) avait défini, dans sa Constitution *Dei filius*, la notion de « dogme révélé », empruntée à Philipp Neri Christmann (1792) : « On *doit* croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise, *et* que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel⁶. » L'avantage de cette définition « stricte » du dogme est qu'elle exige, dans chaque cas, l'établissement de l'obligation de croire, assurant ainsi un champ appréciable de liberté dans l'Église. Mais on ne peut nier qu'elle *juridicise* le contenu de la foi et le rend judiciaire par une instance *quasi-étatique*, la *suprema congregatio* de l'Église de Rome.

548

3. 2 Quelle serait donc la « *particula veri* » évangélique des affirmations de *Pastor aeternus*, quand on les libère de la gangue historique de l'ecclésiologie grégorienne ? Ainsi pourrait se formuler la question qu'il faudrait poser dans « un dialogue fraternel et patient » sur l'exercice concret de la primauté de l'Église de Rome, dialogue que Jean-Paul II a souhaité instaurer avec tous les partenaires œcuméniques et que ses successeurs souhaitent poursuivre. Sur la base des avancées de l'exégèse biblique, il s'agirait d'abord de *s'accorder* sur une interprétation de ce que les Écritures disent de la fonction pétrinienne, sachant que la référence romaine au droit divin concerne essentiellement l'interprétation du donné biblique. Il y aurait ensuite une lecture *théologique* - et non pas idéologique ou apologétique - de l'histoire commune à élaborer, pour y situer les bienfaits *et* les méfaits, la fécondité et les déviations de l'exercice de la fonction pétrinienne.

Peut-être la réponse à la question de la « *particula veri* » du concile général de Vatican I pourrait-elle se trouver alors dans la notion de « l'ultime recours », notion qui se dégage avec netteté de la *relatio* de Mgr Gasser du 11 juillet 1870, huit jours avant la proclamation solennelle. Il suffit de citer ici la finale de ce long discours, qui, poursuivant la logique du *Commonitorium* de Vincent de Lérins, argumente en faveur d'un *ultime* recours (*sans jamais annuler les autres moyens de la recherche de la vérité !*). « Mais qu'en sera-t-il lorsqu'un dissentiment surgit entre les Églises particulières, si des controverses relatives à la foi s'ensuivent ? En ce cas, d'après Vincent de Lérins, il faut recourir à l'accord unanime de l'antiquité, c'est-à-dire à l'Écriture et aux saints Pères ; et c'est de cet accord unanime de l'antiquité que le dissentiment dans la prédication présente doit tirer sa solution. » C'est en se situant au sein de ce processus global que Mgr Gasser introduit la procédure du « recours au Saint-Siège » (*recursus ad sacram sedem*), montrant que l'idée même de « recours » est en contradiction avec l'axiome qui voudrait que le « consentement unanime » soit la *condition* du maintien de l'Église dans la vérité : « Qu'en sera-t-il si les évêques n'étaient pas d'accord ? Il en sera fini pour l'Église de juger, il en sera fini pour l'Église d'être selon le témoignage de l'Apôtre la colonne et le fondement de la vérité (1 Tm3, 15). »

La reconnaissance par tous que l'Église de Rome et celui qui la préside exerce(nt) la fonction pétrinienne de l'« ultime recours » nécessiterait-elle la « *définition* » positive d'une distinction entre l'infailibilité de l'Église tout entière et une infailibilité pontificale³, voire l'introduction positive d'un « charisme de vérité et de foi à jamais indéfectible » ? Je n'en suis pas convaincu. À l'époque « post-dogmatique » et œcuménique dans laquelle nous

sommes entrés avec le concile Vatican II, la notion de « recours » et de « recours ultime » me semble suffire pour maintenir la nécessaire référence à l'absolu au sein de l'histoire et le faire dans le cadre contemporain d'une conception procédurale de la vérité. Le célèbre canon 34 des Constitutions apostoliques serait respecté, tout en y intégrant les cas inévitables de conflits. Les canons du concile de Sardique (343), déjà plusieurs fois évoqués, en seraient une toute première explicitation. Se contenter de la reconnaissance par tous d'un « recours ultime » a par ailleurs l'avantage de respecter le principe d'économie de la sentence de Meldenius, réaffirmée par le Décret *Unitatis redintegratio* :

Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Église, chacun selon la fonction qui lui est déparée, gardent la liberté que de droit, qu'il s'agisse des formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée ; et qu'en tout ils pratiquent la *charité* [UR> 4 § 7].

3. 3 Ajoutons cependant que la proposition de considérer l'exercice de la fonction d'un « ultime recours » comme la *particula veri* évangélique de la Constitution *Pastor aeternus* est liée à la condition de la libérer de la gangue historique de l'ecclésiologie grégorienne. Le concile Vatican II a fait de grands pas en ce sens en renonçant à l'ecclésiologie « société parfaite ». Mais il y a des seuils qu'il n'a pas su franchir. Le débat sur le Décret *Orientalium Ecclesiarum* en octobre 1964 - au moment où les chapitres II et III de *Lumen gentium* sont déjà votés ! - était une dernière occasion. Un des plus critiques et des plus visionnaires est l'Abbé Johannes Hoeck, président de la congrégation bénédictine de Bavière : « La constitution *De Ecclesia* (chap. III, n° 23) fait certes allusion à la structure patriarcale », reconnaît-il dans sa remarquable allocution du 19 octobre 1964, « mais d'une manière si obscure et en omettant même de la nommer, de sorte que des experts en la matière ont de la peine à la deviner ». Le questionnement de l'Abbé est en fait fondamental, pour ne pas dire radical :

On peut se demander, conclut-il son intervention, - et de fait, ajoute-t-il, beaucoup se demandent - s'il appartient à notre Concile, *qui est presque un concile latin*, de décider de ces sortes de questions qui touchent les Églises Orientales, puisque dans notre Décret (n° 5) comme aussi dans le Décret *De Œcumenismo* (n° 16) on déclare solennellement que les Églises Orientales ont le droit et le devoir de se régir selon leurs propres disciplines. Ne nous contredisons-nous pas en traitant quand même de leur discipline? Ne faudrait-il pas au moins, avant de procéder au vote général, demander aux Orientaux s'ils veulent que sur ces questions le Concile se prononce par un vote universel? La seule question, ou presque, qui revient certainement à tout le Concile est celle de la structure patriarcale de l'ensemble de l'Église, mais cette question, comme nous l'avons dit, n'a été que très insuffisamment abordée .

Dans l'esprit de l'Abbé Hoeck, cette question a bien évidemment des conséquences constitutionnelles très importantes. Elle soulève en particulier

la question de savoir s'il convient d'instituer de nouveaux patriarcats. [...]. On peut même se demander s'il ne convient pas de diviser également l'Église latine en plusieurs patriarcats (mais pas seulement honorifiques), car elle est beaucoup trop grande par rapport aux autres Églises, et qu'elle est toujours tentée en conséquence de traiter les autres Églises particulières en minorités et de les opprimer. De cette façon aussi, on peut facilement remédier à une centralisation exagérée, dont tout le monde se plaint.

Il faut bien reconnaître aujourd'hui qu'il s'agit, dans cette proposition précoce, à la fois principielle et pratique, du «*recadrage*» le plus audacieux de l'*ecclésiologie de la Constitution sur l'Église*. La proposition de l'Abbé Hoeck de confier « toute cette question », à savoir celle des patriarcats, « qui est le pivot de tout le problème de l'union avec les Églises Orientales », à une nouvelle commission mixte, formée de membres des commissions *de Fide*, *de Episcopis*, *de Œcumenismo* et de la Commission des Églises orientales, n'aboutira pas. Peut-être était-elle trop ambitieuse, surtout à cette étape du Concile ; car, selon le souhait de l'Abbé Hoeck, cette « nouvelle étude » devrait être entreprise « pas seulement pour notre décret (*Orientalium Ecclesiarum*), mais aussi et surtout pour la constitution *De Ecclesia* et le décret *De episcopis* ».

Ne faudrait-il pas, pour avancer sur cette question décisive, qu'un concile général de *clarification* de l'Église latine soit convoqué, concile aidé - cela serait sa nouveauté significative - par des *experts et expertes de toutes les confessions* ? L'enjeu ne serait pas l'union mais la réception des acquis ecclésiologiques du demi-siècle qui nous sépare de Vatican II. Il s'agirait précisément de resituer les deux conciles du Vatican dans le temps plus long du deuxième millénaire, d'entendre les voix alternatives qui se manifestent tout au long de cette période, prônant une structure patriarcale et une conception « non maximaliste » du ministère pétrinien, et de résoudre les tensions qui traversent non seulement les textes conciliaires cités par l'Abbé Hoeck, mais plus particulièrement le troisième chapitre de *Lumen gentium* sur la constitution hiérarchique de l'Église. Un tel concile général aurait aussi à mettre en valeur ce qui, selon une relecture théologique de l'histoire latine du deuxième millénaire, a « nécessité » l'*ecclésiologie latine*, comme la tentative de « réforme », et ce qu'elle a apporté de positif, comme l'engagement missionnaire et l'émergence d'une herméneutique globale du mystère chrétien.

552

3. 4 Quant aux rapports entre l'Église et les sociétés, voire avec leurs États et leurs pouvoirs politiques, nous sommes devant une question récurrente depuis les débuts du christianisme, question constitutivement liée à sa structure eschatologique. Différemment traitée dans les confessions chrétiennes, elle est à l'origine de l'actuelle rupture entre les patriarcats de Moscou et de Constantinople (2018/19). Même si elle relève de la fiction, la possibilité que, dans ce cas précis, il soit fait appel par les deux frères séparés au siège de Rome qui préside à la charité, afin qu'il fasse rejurer la cause, mérite d'être considérée ici. Elle révèle en effet la part de responsabilité qui revient à l'Église latine, celle-ci ayant rendu impossible ce « recours ultime » par son *ecclésiologie grégorienne* et son interprétation « souverainiste » de la fonction pétrinienne.

L'épineuse question du territoire

L'enjeu précis de ce conflit est l'Église d'Ukraine, certes divisée mais d'un côté considérée par le patriarcat de Moscou comme étant située sur sa propre « terre canonique », et de l'autre rendue par le patriarche œcuménique de Constantinople à son autonomie autocéphale. Le principe territorial, clairement énoncé par le Canon 8 du concile de Nicée, est à nouveau utilisé comme argument principal, comme dans les conflits antérieurs. Signalons ici la remarquable contribution d'Hyacinthe Destivelle dans son volume, qui fait un bilan complet des débats suscités à partir de 2002 par l'érection de quatre diocèses catholiques en Russie (217-256). L'apport garde toute sa force dans les nouveaux conflits, cette fois-ci

entre les deux principaux patriarchats orthodoxes, et plus généralement.

S'inspirant des travaux de son confrère aîné, Hervé Legrand, Hyacinthe Destivelle montre en effet qu'en raison même de la mondialisation et du nomadisme qu'elle provoque, le principe territorial n'a jamais été aussi pertinent (251). Il reste le rempart de la « catholicité », car il évite de réduire l'appartenance ecclésiale à des facteurs ethniques, sociaux, culturels ou même spirituels. J'ajoute pour ma part que la tradition chrétienne ne connaît pas vraiment de « terre sainte » car le tombeau est vide et ne représente plus aucun enjeu de fond. En revanche, désormais, tout territoire peut devenir « Galilée des nations », terre promise, à condition que la Parole y soit vraiment entendue et que les signes messianiques soient accomplis, la sacramentalité de l'Église y jouant un rôle transformateur de premier plan. S'ajoute à cela aujourd'hui que la crise écologique exige une nouvelle manière d'habiter la création et plus directement le lieu qui est donné à telle Église locale.

Le canon 8 du concile de Nicée affirme l'unicité de l'Église réunie en un lieu autour de l'évêque et de l'Eucharistie, principe qui n'est respecté ni par l'Église latine ni non plus par les Églises orthodoxes. Hyacinthe Destivelle a raison quand il conteste « que cette juxtaposition (de plusieurs évêques et de plusieurs structures ecclésiales sur un même territoire) serait un mal nécessaire - la séparation rendant impossible le respect des territoires canoniques ».

554

En réalité, nous voyons bien que la multiplicité des évêques n'est pas liée à la division des chrétiens, et qu'une diversité d'évêques et de structures ecclésiales n'est pas forcément incompatible avec l'unité des chrétiens, pour peu que cette diversité ne soit pas réalisée sous le mode de juxtaposition d'évêques portant les mêmes titres et d'une superposition de structures parallèles [254].

L'enjeu est donc d'actualiser en ce sens le principe énoncé par le canon 8 de Nicée. La thèse œcuménique d'Hervé Legrand à laquelle nous souscrivons est que « l'unité de l'Église locale devrait vraisemblablement être pensée non pas tant autour du *monoépiscopat* qu'autour d'une unité *d'épiscopè* ». C'est précisément la synodalité épiscopale qui intervient ici sous la responsabilité d'un évêque titulaire ainsi qu'un certain nombre de règles du jeu qui existent déjà ici et là. « Ne pourrait-on pas imaginer l'heureux jour où la communion entre orthodoxes et catholiques sera retrouvée, un évêque catholique à Moscou, vicaire du patriarche orthodoxe de Moscou, et un ou des évêques orthodoxes à Paris, vicaires de l'archevêque de Paris ? » (253).

Prospectives

Cette dernière suggestion comme d'ailleurs la précédente qui porte sur l'ecclésiologie de communion et la reconnaissance de l'Église de Rome, fondée par Pierre et Paul, comme lieu d'un « ultime recours » en cas de conflit irrémédiable nous ont déjà projetés vers l'avenir. Il est significatif que nos deux interlocuteurs principaux conduisent la « logique » d'une reconsidération œcuménique de nos traditions confessionnelles au point où ils se sentent eux-mêmes obligés d'anticiper l'avenir. Joseph Famerée surtout propose ici quelques pas concrets qui impliquent des personnes et des communautés de provenance confessionnelle différente, tout en s'appuyant sur des principes théologiques solides.

Ainsi envisage-t-il la *perspective finale* de l'unité visible comme célébration d'une *réconciliation*; perspective « pénitentielle », fondée

sur le baptême « commun » à tous, et qui se retrouve ensuite dans chacun des gestes déjà à disposition des communautés actuelles. La levée des anathèmes mutuels et la reconnaissance réciproque de la pleine ecclésialité de chaque Église (voir plus haut) étant présumées, le désir de pénitence devra trouver son accomplissement grâce aux « pasteurs réunis dans un véritable concile œcuménique de réconciliation » : « Ce concile, comme celui de Jérusalem, serait foncièrement une synaxe, le rassemblement et la concélébration œcuménique de l'unique Église du Christ » (292 s.).

La « note pénitentielle » qui rappelle que la pleine unité visible et canonique n'est pas encore atteinte devra marquer surtout les *gestes anticipatoires* comme le « partage eucharistique » et la « célébration eucharistique commune », gestes nécessaires, selon Joseph Famerée (324-329), si l'on ne veut pas réduire l'Eucharistie à être uniquement « signe d'unité », alors qu'elle est aussi « moyen de grâce » (UR, 8 § 4). Le théologien louvaniste a raison d'évoquer ici l'adage selon lequel « ce qui peut avoir lieu une fois peut (en principe) avoir lieu toujours » et de faire valoir, une fois de plus, la *hierarchia sacramentorum* selon laquelle l'ecclésialité des sacrements d'initiation l'emporte sur celle des ministères (331; voir les deux chap. XVI et XVII). Dans une perspective pratique (330-334), il distingue l'hospitalité eucharistique réciproque et la célébration commune. Un discernement est en effet nécessaire dans chaque cas, la *maturité œcuménique des communautés concernées* étant le critère fondamental. Mais sans généraliser ces pratiques dans une situation où l'unité visible et canonique n'est pas encore atteinte, de tels gestes ponctuels ne seraient-ils pas une preuve concrète de la volonté de nos « hiérarchies » de hâter l'unité ? Quel est leur désir et leur volonté d'unité ?