

Oecuménisme - Généralités

- **Entre chrétiens, plaidoyer pour l'unité** : enfin un excellent livret de vulgarisation (32 pages - 5 euros) pour redire l'urgence œcuménique ! Fait par 4 auteurs dans le vent soucieux de vulgarisation, dont 3 sont membres du groupe des Dombes. A commander et faire connaître sans modération. <https://editions.crer-bayard.fr/>
- « **Identité confessionnelle et quête de l'unité, Catholiques et Protestants face à l'exigence œcuménique** » de Marc LIENHARD
- **Les grands principes œcuméniques** - trois petits tracts pour réfléchir sans se prendre la tête
- **Manuel d'œcuménisme spirituel du Cardinal Walter Kasper**
Ed. Nouvelle Cité, 2007, 93 pages, 13 euros
- [La charte œcuménique européenne](#)
- **Revue Connaissance des Pères de l'Eglise / Les Pères et l'unité** n°104. Nouvelle Cité, 2006. [Nouvelle Cité](#), Domaine d'Army, 91680 Bruyères-le-Châtel
- **CDrom : « Trois chrétiens face à l'Histoire sur les 15 dernières années »**
Durée : 52 mn que vous pouvez commander au service télévision, FPF, 47 rue de Clichy, 75009 Paris
- **Cardinal Kasper, « Les Défis contemporains de l'œcuménisme »** Cahier N°2 de la revue Unité des chrétiens
Le cardinal y fait le point sur la situation actuelle et l'avenir du mouvement œcuménique, les rapports avec l'orthodoxie, la nature et l'objectif du dialogue œcuménique, l'état des lieux théologique, le défi et la richesse de l'identité confessionnelle et l'importance de l'œcuménisme spirituel.
- **DVD « Ut unum sint, 40 années d'œcuménisme »** produit en 2005 par le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens et la télévision vaticane, 56 mns.
- **Chemins vers l'unité, La communion dans l'Eglise.** Ed Parole et Silence, 2005.
Ce petit livre rassemble des textes, écrit ou prononcés en diverses circonstances, d'un évêque (Mgr Daucourt), d'un curé (P. JM Lioult), d'un religieux (Fr M. Leblanc), de deux prieurs de communautés à vocation œcuménique (Fr Roger et Enzo Bianchi), et d'un laïc, non des moindres (Jean Vanier). Excellente teneur.
- **Peter Neuner, Théologie œcuménique, la quête de l'unité des Eglises chrétiennes, collection initiations, traduit de l'Allemand par Joseph Hoffmann, Cerf, 2005.**
Une des meilleures initiations œcuméniques bien que faible dans ses références au monde évangélique.
- **Le Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (Oct-déc 2002) nous livre un article du Professeur Hubert BOST sur l'impact de l'œcuménisme sur l'histoire du christianisme en général et sur l'histoire de la Réforme en particulier.**
Il y montre comment se sont rejoint la démarche œcuménique et la méthode historique dégagée du confessionnalisme ancien. Il en mesure aussi les limites : le danger d'écrire une

histoire " œcuméniquement correcte " autant que la conviction du chercheur qui n'est jamais neutre.

Un article facile introduisant intelligemment à la démarche proposée par le Conseil d'Eglise Chrétienne en France, dans la suite de la Charte œcuménique Européenne : relire ensemble nos histoires.

- **Oecuménisme et philosophie**

Questions philosophiques pour renouveler le dialogue.

Préface du Cardinal Georges Cottier. Ed. Parole et Silence, Mars 2004. 148 pages.

- **Nouvelle revue théologique - janvier-mars 2002**

Entièrement consacrés à l'œcuménisme sur des sujets à la pointe de la recherche œcuménique : la différence comme partie intégrante du consensus (A. Birmelé), la nouveauté de la méthode du consensus différencié (H. Legrand) ou la sacramentalité comme question œcuménique (J. Rigal).

Boulevard St'Michel, 24. 1040 Bruxelles - Belgique

- **Walter Kasper, l'espérance est possible, Ed Parole et Silence , 2002**

Ce petit livre de 125 pages rassemble quelques interventions du Cardinal KASPER, théologien allemand, ex-évêque de Rottenburg-Stuttgart, aujourd'hui président du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.

Un livre simple plein de sens pastoral et d'espérance.

- **Sur les chemins de l'œcuménisme**

Sur les chemins de l'œcuménisme, revue de science religieuses, Janvier 2001, Faculté de théologie catholique, Strasbourg.

Revue consacrée aux différents aspect de l'œcuménisme. Avec des articles d'auteur aussi prestigieux que W. Kasper, M. Bouttier, B. Bobrinskoy, E. Parmentier, J. Doré.

9 place de l'université, 67084 Strasbourg cedex

- **Vidéo sur le Conseil Oecuménique et le mouvement œcuménique**

" Demeurons ensemble ". Vidéo éditée los du 50ème anniversaire du Conseil œcuménique. COE, 150 rte de Ferney, case postale 2100, 1211 Genève 2

- **Vidéo " Des déchirures vers la Communion ". 50mns**

A la découverte du mouvement œcuménique.

Service national pour l'unité, 58 avenue de Breteuil, 75007 Paris

- **Le Conseil œcuménique des Eglises aujourd'hui et demain, Marlin VanElderen (Berger et Mages, 1995, 166 pages, 80 F)**

Une petite histoire qui met au clair les composantes du mouvement œcuménique bien au-delà du COE.

- **Dialogues œcuméniques et accords théologiques.** Résolution adoptée par l'Eglise réformée de France lors de son Synode national, Montpellier mai 1994

- **Une actualisation de Luc 18, 9-14**

Plusieurs Eglises priaient devant le Seigneur.

L'Eglise Orthodoxe se tenait devant Dieu et priait ainsi : Seigneur, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des Eglises qui ont dévié dans leur foi, ont noyé les grands et saints conciles dans un rationalisme sec, qui cèdent à la dépravation morale de l'Occident sécularisé. Moi, j'ai gardé la foi pure des grands conciles et le sens des mystères, je vénère les icônes, je vis la « Sobornost » et mes monastères sont pleins. Et d'entonner « Roi céleste consolateur... ».

L'Eglise catholique se tenait devant Dieu et priait ainsi : Seigneur, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des Eglises et communautés ecclésiales qui, certes, ont gardé de petits restes de la foi, mais n'ont pas discerné les développements de ta vérité à travers les siècles. Moi, j'ai conservé la plénitude et l'unité de la foi et de ton Eglise, l'héritage de Pierre et Paul, le sens de l'autorité, le sommet de l'Eucharistie et la place de Marie immaculée et assomptionnée... et d'entamer un Salve Régina.

Les Eglises protestantes se tenaient aussi devant Dieu et priaient ainsi, chacune de leur côté : Seigneur, nous te rendons grâce de ce que nous ne sommes pas comme le reste des autres Eglises qui se sont enfermées dans un fixisme théologique et ritualiste, dans un traditionalisme aveugle à la modernité, déresponsabilisant pour les chrétiens et qui ont noyé l'Evangile du salut dans toutes sortes de considérations. Nous, nous avons gardé le sens de la liberté de l'Esprit et de la pluralité évangélique, nous savons organiser le débat entre nous démocratiquement, nous avons le sens de la centralité des Ecritures et de ce qui est nécessaire et suffisant à la communion de tous... Et d'entonner le Psaume 68 « Que Dieu se montre seulement et l'on verra dans un moment... ».

Le mal-croyant se tenait loin de ces Eglises et de leurs sanctuaires. Il ne voulait même pas s'adresser à elles, il ne le pouvait pas, il n'osait pas, il en avait même de mauvais souvenirs et ne savait pas vers laquelle se tourner. Et il soupirait en disant : Ô, je ne suis pas meilleur que les autres mais s'il y a un bon Dieu, qu'il me soit favorable...

Lequel d'entre eux, selon vous, reviendra justifié de sa prière ?

Calvin, le calvinisme et l'œcuménisme

• Jane Dempsey Douglass « Calvin et le calvinisme et l'œcuménisme », traduit par Liz MULLER,¹ in : « Reformed World » 55(4), décembre 2005.

Jane Douglass explore les impulsions œcuméniques les plus significatives de la vie et l'œuvre de Calvin. Ensuite elle démontre comment l'Alliance Réformée Mondiale cherche, dans la conception de sa propre identité, dans ses programmes et dans ses prises de position, à honorer la dimension œcuménique de l'héritage de Calvin. Professeur émérite de théologie historique au Séminaire Théologique de Princeton (États Unis), Jane Douglass présida l'Alliance Réformée Mondiale de 1990 à 1997. Elle est l'auteur de plusieurs livres, dont « Women, Freedom and Calvin » (Westminster Press, Philadelphia 1985), et d'essais sur le Calvinisme et l'œcuménisme.

J'ai pour tâche, lors de ce colloque international consacré à « l'influence de la pensée économique et sociale de Calvin sur le témoignage réformé », de placer Calvin et le Calvinisme dans une perspective œcuménique : c'est un défi que je relève très volontiers !

D'une part, lorsque le débat œcuménique évoque Calvin, il se penche rarement sur sa pensée économique et sociale : on se borne en général à considérer sa Christologie, son enseignement sur la Cène, ou sa doctrine de l'église. Et pourtant, chacun de ces thèmes possède une dimension sociale largement ignorée par le débat œcuménique, mais qui mérite que l'on s'y arrête.

D'autre part, il paraît normal pour ce colloque de rechercher une perspective œcuménique, dans la mesure où l'origine du mouvement œcuménique remonte non seulement au mouvement Foi et Constitution, mais également au mouvement missionnaire et au mouvement du Christianisme pratique. Aujourd'hui, nous sommes profondément conscients que les divisions dans l'église tiennent non seulement aux désaccords théologiques classiques et aux questions de gouvernance, mais également aux conceptions différentes de la relation entre l'évangile et l'ordre social ou entre l'église et l'état, aux différences de culture, à la ségrégation raciale, aux attitudes par rapport au rôle de la femme, et aux différences économiques et de classe.

Certes, Jean Calvin n'est pas généralement perçu comme une figure œcuménique. L'image d'Épinal le représente comme un personnage froid et conflictuel, en raison de son implication dans la mort de Servet à Genève, son opposition intransigeante à de nombreux aspects de la doctrine Catholique Romaine, et sa critique souvent sévère des soi-disants « spiritualistes » et de ceux qui refusèrent le baptême des enfants.

Mais le rôle de Calvin doit être considéré dans le contexte du XVI^{ème} siècle, à une époque où la tolérance religieuse n'était pas de mise, et où les différents courants réformateurs actifs à l'intérieur de l'église entraient souvent en conflit entre eux. Partie prenante des conflits, Calvin, en consultation avec d'autres dirigeants de l'église, a posé des limites à la compréhension de la foi chrétienne véritable, selon sa conception. La définition de ces limites excluait toute contestation de la doctrine de la Trinité et du baptême des enfants – avec toutes leurs implications pour la société chrétienne.

Et pourtant, il arriva aussi que Calvin refusât les limites. Le portrait de Calvin en tant qu'homme de son temps dépeint par William Bouwsma² inclut une analyse très utile de la forme particulière que prit l'angoisse au XVI^{ème} siècle, et dont Calvin était atteint. Selon Bouwsma, l'angoisse de Calvin était double, constituée de deux éléments diamétralement opposés : l'angoisse du vide (l'abîme) et l'angoisse de la constriction (le labyrinthe), l'angoisse du rien et l'angoisse du trop, l'angoisse de la liberté et l'angoisse de l'oppression. Si Calvin tenta donc de retrouver ses repères en posant des limites, il essaya simultanément d'échapper aux pressions exercées par la contrainte de telles constructions humaines.

Ainsi, Calvin fit preuve de nombreuses formes de résistance aux limites. Tant les historiens que les théologiens font état de sa compréhension large et catholique de l'église unique de Jésus-Christ. Les héritiers de la pensée de Calvin, convaincus de trouver dans sa théologie une base solide pour l'œcuménisme, sont nombreux non seulement parmi les dirigeants du mouvement œcuménique moderne mais également parmi les participants actifs de la base.

J'ai l'intention aujourd'hui d'identifier quelques éléments dans la vie et la pensée de Calvin qui peuvent fonder l'engagement Calviniste dans le travail œcuménique. Ensuite, je tâcherai de démontrer comment l'influence de Calvin est encore visible de nos jours dans le mouvement œcuménique moderne et l'Eglise mondiale.

Tout d'abord, cependant, il convient de définir ce que nous entendons par « l'œcuménisme ». D'une manière générale, l'œcuménisme est conçu comme un mouvement inspiré par le Saint Esprit, à la recherche du renouveau et de l'unité chrétienne visible. De nombreux mouvements de ce type sont répertoriés dans le cours de l'histoire de l'église, y compris au XVI^{ème} siècle.

Calvin se croyait impliqué dans un tel mouvement. Dans sa jeunesse, il avait fréquenté les milieux de la Réforme à l'intérieur de l'église Catholique en France : des milieux où la lecture de la Bible en version originale était encouragée par l'érudition de la Renaissance, où l'enseignement de Paul sur le salut par la foi était très répandu, et où le sens aigu de la responsabilité morale se traduisait par des revendications de réforme de l'église et de la société. Il n'est pas facile de situer précisément le déplacement théologique qui transforma le réformateur Catholique en réformateur Protestant. Mais c'est dans ce contexte que doivent être comprises ses attaques contre l'église Catholique Romaine. Il pensait que l'Esprit Saint était au travail pour renouveler l'église et la guérir de ses infirmités, et qu'il avait pour tâche de participer à ce travail de réforme.

L'œcuménisme moderne, qui remonte à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, s'est développé à partir de l'expérience de chrétiens de nombreuses traditions ecclésiales et de nationalités différentes travaillant ensemble en église ou individuellement afin de témoigner de l'unité chrétienne de plusieurs manières : par la mission mondiale de l'église ; en s'efforçant de réconcilier entre eux les conceptions différentes de la doctrine, du ministère et des sacrements afin d'obtenir l'intercommunion complète ou l'unité visible de l'église ; ensuite par l'effort de témoigner ensemble de la justice de Dieu dans le monde à travers un travail quotidien imbu d'un sens de la vocation chrétienne, et enfin par la transformation des institutions sociales pour protéger la dignité humaine et l'intégrité de la création ; le tout afin de rendre visible au monde le règne de paix et de justice du Christ. C'est de ce point de vue que nous essaierons de placer Calvin et le Calvinisme dans un contexte œcuménique.

Les fondements de l'œcuménisme dans la pensée et la vie de Calvin

À ce propos, six éléments de la vie et de la pensée de Calvin, tous liés à son approche de la lecture biblique, me semblent particulièrement pertinents.

1. Sa conception catholique de l'église, et sa conviction que la véritable église peut s'accommoder de nombreuses formes d'ordre ecclésial.
2. Sa lutte contre les « idoles ».
3. Son ouverture envers d'autres traditions ecclésiales, et ses relations avec celles-ci.
4. La communauté multinationale et multiculturelle qui se forma à Genève pendant les années de son ministère pastoral.
5. Son ministère auprès de la diaspora des églises Calvinistes à travers l'Europe et des réfugiés pour cause religieuse.
6. Son insistance sur la vie chrétienne en tant qu'intendance, diaconie et responsabilité réciproque, marquée par l'obéissance au commandement divin de la justice.

Dans le contexte de la Réforme du XVI^{ème} siècle, Calvin n'a pas l'exclusivité de ces éléments, sauf peut-être son sens du ministère étendu également à la diaspora et aux réfugiés pour cause religieuse. Néanmoins, la façon dont tous ces éléments s'imbriquent chez lui imprime un caractère particulier au ministère de Calvin et influe profondément sur la tradition réformée, dans le sens d'une incitation à s'engager dans le mouvement œcuménique. Considérons ces six éléments un par un.

La conception catholique de l'église

Calvin insiste sur le fait qu'il n'y a qu'une seule Eglise de Jésus-Christ disséminée à travers le monde entier. Cette église est catholique, c'est-à-dire universelle, puisque tous les chrétiens sont unis dans le corps du Christ, qui ne saurait être scindé. À l'instar de Luther, Calvin identifie deux critères, et deux seuls, constitutifs de la véritable Eglise : la Parole de Dieu est purement prêchée et entendue, et les sacrements sont dûment administrés selon l'institution du Christ. Là où ces critères se vérifient, là est certainement une Eglise du Seigneur. Bien sûr, cette formulation se dresse contre la définition de l'église selon la théologie Catholique Romaine. Cependant, son fonctionnement pratique permet aux chrétiens de trouver l'Eglise du Christ sous des formes et structures multiples.

Il est loisible aux chrétiens d'exercer la gouvernance humaine dans le domaine du décorum et de l'ordre dans la vie d'église. Dans ce domaine, l'église peut s'adapter à différentes cultures, et se modifier selon ses besoins et selon les circonstances. Par exemple, bien que Calvin considère que l'ordre presbytéral de l'église de Genève soit conforme aux Écritures, il n'exclut pas en principe l'utilisation de la fonction épiscopale. Néanmoins, cette fonction doit être comprise en termes de pragmatisme humain, et créée en vue de répondre aux besoins de l'époque ; elle doit être droitement utilisée, comme elle l'a parfois été, selon Calvin, dans l'église primitive. Calvin fait remarquer à plusieurs reprises que les conceptions hiérarchiques et la préséance des évêques sur les presbytères sont inappropriées dans la gouvernance ecclésiale et contraires à l'enseignement de l'Esprit Saint (Institution, IV.4.1-4)³.

Par contre, lorsqu'on trouve une église qui remplit ces deux critères, la Parole de Dieu purement prêchée et entendue, et les sacrements administrés selon l'institution du Christ, il ne faut pas l'abandonner ni refuser d'y participer au culte malgré ses défaillances éventuelles. Calvin comprenait la profondeur du péché humain, et savait que l'Eglise est toujours pécheresse en même temps que sainte.

Pour Calvin, le mouvement réformateur auquel il participait relevait du travail de renouveau accompli par l'Esprit Saint, appelant l'Eglise à tourner le dos à la superstition et aux lois oppressives des hommes, à renouveler la fidélité aux Écritures, Parole de Dieu à l'église, à comprendre correctement la tradition de l'Eglise, et à instaurer de nouvelles structures pour l'Eglise et la société, plus conformes à la justice. Selon sa perception, il n'avait pas quitté l'Eglise, ni fondé une nouvelle église : plutôt, il contribuait à la restauration de l'unique véritable Eglise de Jésus-Christ, pour tous temps et tous lieux.

Calvin insistait sur le lien puissant d'amour créé par l'appartenance au corps du Christ. Il enseignait, surtout par rapport à la Cène, que l'injure ou la blessure envers un membre du corps du Christ ne peut qu'offenser ou blesser le Christ lui-même. Selon lui, l'unité chrétienne exige la responsabilité réciproque et l'admonition réciproque : la discipline.

Calvin qualifie souvent l'église d'universelle, à l'aide d'images bibliques, que ce soit celle tirée de la Bible hébraïque du règne de Dieu où les peuples du monde entier viendront adorer

le Seigneur sur la montagne sacrée, ou celle de l'expérience de la Pentecôte dans le Nouveau Testament. Apparemment, il s'agissait davantage d'une vision biblique et eschatologique que d'une stratégie pratique de mission globale. Calvin termine chacun de ses sermons par un appel à la prière lié aux préoccupations spécifiques du sermon ; mais les textes de ses sermons renvoient également la plupart du temps à une prière de conclusion standard, tellement familière qu'elle n'est pas citée intégralement : « Que non seulement Il nous fasse cette grâce, mais à tous les peuples et nations de la terre. etc. »⁴

La lutte contre les idoles :

À l'encontre de cette ouverture à l'unité, la lutte menée par Calvin contre les « idoles » le dressa contre certains autres chrétiens. Cette lutte se fonde sur sa lecture des deux premiers commandements du Décalogue, qui s'ouvre sur l'injonction à n'avoir point d'autres dieux que le Seigneur. Selon Calvin, l'humanité pécheresse crée continuellement d'autres dieux que le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ, et leur voue l'adoration qui ne revient qu'à Lui. Depuis des siècles en Occident, on assimilait à ce premier commandement celui prohibant les images taillées, assimilation pratiquée également par Luther. Calvin fit remarquer que dans l'église primitive l'interdiction de fabriquer les images taillées et de se prosterner devant elles était parfois considérée comme le deuxième commandement ; il préférerait de loin cette distinction, qui mettait en valeur la prohibition.

Certains réformateurs de la première heure, avant l'époque de Calvin, avaient justifié la destruction d'œuvres d'art en se réclamant de l'iconoclasme, ou bris d'images taillées. Le « nettoyage » énergique des églises de Genève avait eu lieu avant l'arrivée de Calvin. Il n'en est pas moins vrai que Calvin, qui insista sur l'importance de la nature spirituelle du culte, encouragea la simplicité de lieux de culte dépourvus de distractions visuelles ; ce parti pris se retrouvait reflété naguère dans la plupart (mais non pas la totalité) des églises Calvinistes.⁵ L'enseignement de Calvin à cet égard est inacceptable aux Luthériens et à de nombreux Anglicans.

Plus significatif pour notre propos est l'importance que Calvin attache à la fidélité sans faille au Dieu unique, qui implique le rejet de toute superstition créée par l'esprit de péché et tout attachement à un bien inférieur à Dieu. L'exigence d'adorer Dieu seul peut nous mener à la désobéissance envers des autorités civiles qui commandent ce qui est interdit par Dieu. Il est à noter que l'Institution débute par une préface adressée au Roi de France François 1^{er}, pour apaiser toute crainte quant aux éventuelles intentions révolutionnaires des disciples de Calvin, et que le Livre IV est rempli de respect pour l'autorité du gouvernement. Et pourtant, le dernier chapitre, l'apogée de l'Institution, proclame que l'obéissance à Dieu peut mener à la désobéissance aux dirigeants. Ce monothéisme intransigeant dans la tradition de Calvin a été à l'origine de nombreuses confrontations entre l'Eglise et l'Etat.

L'ouverture vers les églises d'autres traditions :

Calvin entretenait des relations avec les chefs de groupes protestants variés, à la recherche de terrains d'entente. Sans doute fut-il influencé, pendant les années qu'il passa à Strasbourg, par Martin Bucer, qui se passionnait pour l'unité chrétienne. Par exemple, Calvin entretint une correspondance avec Heinrich Bullinger, dirigeant de l'église de Zurich, et se déplaça même à Zurich avec son ancien collègue Guillaume Farel, alors pasteur à Neuchâtel, afin de négocier le consensus de Zurich sur la Cène. Ce consensus, adopté en 1549, rassemble dans une même compréhension de la Cène très proche de l'enseignement de Calvin, l'église de Genève et les églises francophones et germanophones de Suisse, qui étaient auparavant séparées par cette

question. Calvin attachait beaucoup d'importance à l'intercommunion entre les églises de la Réforme, dont la fraternité ne devait pas être brisée en raison de différences de vues.

Malheureusement, le consensus de Zurich marqua sans doute une détérioration dans les relations, déjà décevantes, avec les Luthériens. En 1545, dans une lettre chaleureuse à l'adresse de Luther, Calvin l'avait invité à commenter deux traités qu'il y joignit, ainsi qu'une lettre à Philippe Melancthon, qu'il connaissait. Melancthon cependant intercepta la lettre à Luther, qu'il considéra comme inopportune.

Lors de son séjour à Strasbourg en 1541, Calvin fut parmi les délégués (officiellement Luthériens) envoyés par la ville au colloque de Regensbourg à la rencontre des représentants de l'église Catholique Romaine. Alors que ses collègues plus expérimentés, Bucer et Melancthon, rédigeaient des formules dans l'espoir d'aboutir à un accord avec les Catholiques, Calvin restait critique devant leur ambiguïté. Il critiqua également l'initiative du Pape, qui avait organisé ce colloque en remplacement du Concile libre et universel longtemps attendu.

Calvin entretint une correspondance abondante. Ses relations épistolaires inclurent des Anglicans, dont les Archevêques Thomas Cranmer et Matthew Parker, et le Secrétaire d'État de la Reine Elizabeth, William Cecil. En réponse à Cranmer, qui proposait une réunion des dirigeants protestants afin d'exprimer leur enseignement chrétien commun, Calvin écrivit en 1552 qu'il traverserait dix océans pour faire avancer l'unité de l'église. Il lui semblait qu'une telle réunion afin de confesser l'esprit commun sur la doctrine de la sainteté serait le meilleur remède à la condition désordonnée de l'Eglise. Il encouragea un accord sérieux et dûment nuancé entre hommes instruits de la règle des Ecritures (qui) pourrait aider les églises à dépasser leurs divisions et à atteindre l'unité. « Je pense, écrivit-il, qu'il est de mon devoir de n'épargner aucun travail ni aucune peine à la recherche de ce but. Cependant, j'espère que mon insignifiance empêchera que l'on fasse appel à moi ».⁶ Il écrivit à Parker en 1561 en suggérant de renouveler la proposition antérieure de Cranmer en vue d'une réunion générale ; cette suggestion suscita de l'intérêt, mais aucune action ne s'ensuivit.

Il se développa aussi des liens entre Genève et deux mouvements réformateurs antérieurs à la Réforme Luthérienne. Les relations entre la Réforme et les Vaudois remontaient à l'envoi d'émissaires vers Farel en 1530, avant l'arrivée de Calvin à Genève. Le mouvement vaudois débuta au XII^{ème} siècle, un mouvement réformateur qui présentait certaines ressemblances aux premiers franciscains ; cependant, les Vaudois étaient déclarés hérétiques. Beaucoup d'entre eux s'enfuirent vers les montagnes de l'Italie du nord afin d'échapper à la persécution. Calvin favorisait le rapprochement de plus en plus serré avec les Vaudois, leur envoya des pasteurs, et les vit s'identifier progressivement à la foi réformée et à son ordre ecclésial. Il travailla à susciter un soutien politique aux Vaudois lorsqu'ils furent massacrés sur l'ordre de François 1^{er} en 1545. Pendant ses années à Strasbourg, Calvin connut également les dirigeants des Frères Tchèques, disciples de Jan Hus.

Genève multinationale et multiculturelle pendant les années Calvin :

La Réforme fit de Genève une ville internationale, en raison de l'influx de réfugiés, surtout français, mais aussi originaires de bien d'autres pays d'Europe occidentale, centrale et septentrionale, et d'Italie. Vous êtes tous, bien sûr, au courant des efforts d'imagination remarquables que fit cette ville afin de subvenir aux besoins des réfugiés malgré des ressources limitées, ainsi que de l'importance de la création de l'Académie de Genève, précurseur de l'université. Cette académie fut fondée par Calvin en 1559 afin de compléter

l'enseignement du collège par un programme d'approfondissement théologique (enseigné par de Bèze et Calvin), de grec, d'hébreu et de philosophie. Il était prévu que les étudiants de l'Académie proviennent de la chrétienté entière, et en effet à l'époque de Calvin presque tous étaient étrangers. L'exemple de l'Académie montre la forte option internationale du programme réformateur de Calvin, non seulement pour Genève mais pour toute l'église.

Heiko Obermann attire l'attention sur l'impact théologique pour Calvin, et sans doute aussi pour d'autres, de leur propre expérience en tant que réfugiés. Calvin s'identifia aux récits bibliques concernant l'exil et la persécution du peuple d'Israël. Il comprit, à la lumière de l'expérience chrétienne d'exil et de persécution, que la tradition qui voit en la souffrance des Juifs à travers les âges la preuve de leur culpabilité et de leur punition n'était plus acceptable. C'est cette intuition qui mena Calvin et les Calvinistes à réfléchir d'une façon radicalement différente aux relations judéo-chrétiennes.

Ministère auprès de la diaspora protestante et des réfugiés :

Depuis Genève, Calvin poursuivit son ministère auprès des Eglises réformées à travers l'Europe par ses écrits et sa correspondance. Quelques églises furent créées à partir de l'expérience de réfugiés à Genève. C'est ainsi que John Knox, responsable d'une communauté anglophone réfugiée à Genève, organisa lors de son retour en Écosse en 1559 une église presbytérienne fortement influencée par l'expérience genevoise.

Quant à l'apport de Genève à ces églises réformées, il incluait la théologie Calviniste, et dans certains cas la liturgie genevoise ; souvent le Psautier genevois, ou du moins les mélodies, lorsque les paroles des psaumes étaient traduites dans d'autres langues. En général, les Eglises réformées adoptèrent le modèle genevois de ministère collégial, basé sur les fonctions de pasteur, ancien, diacre, docteur et enseignant (en omettant parfois la fonction doctorale).

Les églises avaient également l'impression de partager une tradition théologique, malgré leurs formes d'expression différentes. D'habitude, les églises nationales avaient chacune sa propre confession de foi, la déclaration réformée d'une foi chrétienne commune, placée dans le contexte particulier de la vie de chaque église. Cette conviction de foi partagée se trouve reflétée dans le projet de création d'une « Harmonie des Confessions de Foi » organisée avec la collaboration de Théodore de Bèze et publiée en 1581, plusieurs années après la mort de Calvin.

Dans sa préface au catéchisme préparé pour l'église de Genève en 1545, Calvin écrivit aux pasteurs de l'est de la Frise en exprimant le souhait de voir un catéchisme commun pour toutes les églises. Tout en reconnaissant que ce souhait avait peu de chances de se réaliser, il demanda instamment à tous les catéchistes de veiller dans leur enseignement à ce que, malgré les variantes, le peuple soit dirigé vers le même Christ dont la vérité nous permettra d'évoluer ensemble dans un même corps.

Un enseignement imprudent encourageant la dissension équivaldrait à une profanation du baptême, qui devrait au contraire nous diriger vers une foi commune. Calvin dit qu'il écrit en latin, encore la langue universelle, afin qu'à une époque de confusion et de division de la chrétienté il puisse y avoir des témoignages publics de foi qui permettent aux églises de se reconnaître les unes les autres et de trouver une confirmation mutuelle et une sainte fraternité. En raison de sa conviction de l'efficacité des catéchismes en tant qu'outil de partage d'une foi commune, il fit publier le catéchisme de Genève afin que d'autres puissent également s'en servir. Cet exemple illustre à la fois la préoccupation constante de Calvin en faveur de

l'enseignement commun d'une seule foi et en même temps sa conscience que l'expression de cette foi sera nécessairement différente d'une église à l'autre.

Soucieuse de la mission internationale de Genève de réformer l'église et de renouveler la prédication de l'évangile, la Compagnie des Pasteurs accéda régulièrement à des demandes d'envoi de pasteurs au service d'autres églises réformées, surtout en France. Il y eut même une mission au Brésil, mais elle était peu importante, ne rencontra pas de succès, et ne dura pas longtemps.

L'importance que Calvin attache au service et à la justice :

Bien qu'engagé aussi fermement que Luther en faveur de la doctrine de la justification par la seule grâce de Jésus Christ, Calvin insista cependant sur l'importance d'une vie chrétienne disciplinée. Celui qui a été sauvé par la grâce, disait-il, voudra vivre en accord avec la volonté de Dieu, par reconnaissance. Comment connaître la volonté de Dieu ? Elle est manifestée dans la loi, vers laquelle le chrétien se tournera, mu non pas par la peur, mais librement, par gratitude.

C'est ce que l'on appelle le « tertius usus legis », le troisième usage de la loi, point central de l'éthique Calviniste, qui a causé une gêne considérable parmi les Luthériens et d'autres partenaires œcuméniques à travers les siècles. La loi nous enseigne qu'il faut non seulement adorer Dieu seul, mais aussi respecter et servir son prochain. Calvin comprit que chaque chrétien est appelé à une vocation dans le monde où il pourra servir son prochain. Les biens de ce monde sont un don de Dieu, à utiliser en bon intendant pour les besoins de sa famille et aussi pour d'autres dans le besoin. La liberté chrétienne nous autorise à jouir de la beauté de la création, du goût des aliments, du bon vin, en tant que dons de Dieu, mais on doit vivre de telle sorte que tout le peuple de Dieu puisse également jouir de la bonne création. Il s'agit de vivre dans la simplicité et le partage. La mesure de nos ressources est la seule limite à notre obligation de partage.

Calvin aimait beaucoup les prophètes hébreux, et fulminait en chaire contre ceux qui exploitent les pauvres, rechignent à payer un salaire vital, ou bâclent le travail. Calvin vécut dans la vision biblique du règne de Dieu comme le règne de la charité, la paix et la justice. La tâche de l'église est de rendre le règne de Dieu toujours plus visible au monde. Par conséquent, les chrétiens doivent réformer non seulement les institutions ecclésiales, mais aussi la société afin que règne la justice. André Biéler analyse soigneusement les thèmes de l'enseignement éthique de Calvin dans le domaine économique et social dans *La pensée économique et sociale de Calvin*, un livre dont la parution tant attendue dans sa traduction anglaise est l'occasion de notre rencontre d'aujourd'hui.⁷

Si Calvin insiste sur la solidarité des chrétiens dans le corps du Christ, et la nécessité pour eux de s'entraider, il ne faut pas perdre de vue qu'il insiste également sur la solidarité de tous les êtres humains, faits à l'image de Dieu. Par conséquent, les chrétiens ont le devoir éthique d'utiliser les ressources dont ils disposent pour secourir n'importe quel être humain dans le besoin, quel que soit son péché et indépendamment du fait qu'il soit apparemment indigne d'aide, simplement parce qu'il partage notre humanité et qu'il est à l'image de Dieu.

Ayant exploré ces six éléments de la pensée de Calvin qui contribuent à créer un fondement à son engagement œcuménique, nous allons nous tourner vers le rôle joué par ces éléments dans l'histoire œcuménique de l'église.

L'Alliance Réformée et le mouvement œcuménique moderne ⁸

L'impulsion œcuménique dans la fondation et l'histoire de l'Alliance Presbytérienne :

Tout d'abord, il convient de réfléchir au regroupement de la famille réformée au XIX^{ème} siècle. Malgré l'interconnexion évoquée ci-dessus entre les églises réformées au XVI^{ème} siècle, elles se sont progressivement disloquées, et au milieu du XIX^{ème} elles se trouvaient étrangères les unes aux autres, éparpillées à travers les colonies européennes au Nouveau Monde et aux pays du Sud.

Cependant, quelques dirigeants d'église écossais, irlandais et américains se rendirent compte que cette séparation à l'intérieur de la famille réformée n'était pas normale. La motivation du changement venait en partie du fait que certaines de ces églises se découvraient les unes les autres dans les champs missionnaires, de l'autre côté du monde. Un processus de rayonnement s'est mis en route, aboutissant en 1875 à la formation de l'Alliance des églises réformées dans le monde ayant adopté le système presbytérien, le premier des organes protestants mondiaux. Lors de la première Assemblée Générale tenue à Edimbourg en 1877, l'Alliance Presbytérienne comptait 49 églises membres provenant d'Europe, des États-Unis, de l'Afrique du Sud, de l'Australie, de la Nouvelle Zélande, du Ceylan et des Nouvelles Hébrides. L'Alliance n'était pas, comme l'ont souvent supposé les historiens, orientée vers un confessionnalisme étroit. L'unité chrétienne était une préoccupation majeure.⁹ On discuta de l'opportunité d'une nouvelle confession présentant un consensus des confessions réformées, mais elle ne fut finalement jamais produite. Le nouveau journal de l'Alliance s'intitulait *The Catholic Presbyterian* (Le Presbytérien Catholique).

Dès les premières années, l'Alliance se préoccupa de la relation entre la mission et l'unité. Elle insista pour que les nouvelles églises fondées, par exemple, en Asie ou en Afrique dans des régions où il n'existait pas auparavant de communauté chrétienne ne perpétuent pas les divisions des églises européennes, que les nouvelles églises soient enracinées dans la culture indigène des nations où elles seraient appelées à vivre, et qu'elles soient autonomes aussi rapidement que possible, adhérant à l'Alliance de façon indépendante. Il semblerait que ces exhortations reflétèrent davantage l'héritage réformé que nous venons d'observer que la stratégie missionnaire acceptée de l'époque.

Le travail pour la justice, les droits de l'homme, et la liberté du culte fut également un thème marquant des premières années de l'Alliance, tout comme de nos jours : dénonciation du traitement des indigènes d'Amérique, condamnation de l'esclavage, soutien aux droits des travailleurs dans les pays nouvellement industrialisés, visites pastorales à des petites communautés « évangéliques » en butte à des persécutions religieuses au Moyen Orient et en Russie.

Au début du XX^{ème} siècle, le protestantisme est dominé par une théologie puissante, celle du théologien suisse réformé Karl Barth. Barth fut très conscient de ses racines dans la Réforme, et de sa dette non seulement envers Calvin mais aussi envers Luther. Dans ce contexte il convient d'appeler l'attention sur son rôle dans le mouvement de l'Eglise confessante allemande. Ce mouvement de résistance s'opposait aux tentatives du gouvernement de transformer l'Eglise et sa doctrine afin de les aligner sur la doctrine Nazie. Il regroupait des membres des Eglises réformées, Luthérienne et unie.

Les thèmes de la Déclaration Théologique de Barmen¹⁰ émanant de ce mouvement sont des thèmes réformés : que le Christ révélé dans les Écritures est l'unique Parole de Dieu à qui

nous devons confiance et obéissance ; que le Christ est le Seigneur de tous les domaines de la vie, et qu'il ne peut y avoir d'autres seigneurs ; que le Christ agit en tant que Seigneur dans l'église, qui appartient au Christ seul, de façon que l'Évangile ne peut être adaptée à une politique ou idéologie ; que les fonctions dans l'Église sont au service de la communauté, et non pas en vue de la domination ; que l'État ne peut « prétendre devenir l'ordre unique et total de toute la vie humaine », ni l'Église devenir un organe de l'État.

Dans ce message, nous entendons clairement les thèmes calviniens de la lutte contre les « idoles ». Mais il est non moins clair que la déclaration de Barmen renoue avec une tradition réformée du XVI^{ème} siècle, celle d'une nouvelle expression de la foi commune dans le contexte particulier de vie de l'église. Barth et ses collègues étaient conscients de vivre une crise qui exigeait une déclaration de foi. Il est intéressant de constater que la Déclaration de Barmen, issue d'un mouvement œcuménique d'église confessante et sans prétendre au statut de « confession », est reçue dans certaines églises réformées comme une confession de foi officielle.

Des réformés, y compris les dirigeants de l'Alliance, se sont profondément impliqués dans les mouvements qui ont abouti à la formation du Conseil Œcuménique des Églises (COE) peu après la fin de la deuxième guerre mondiale. En 1954, l'Assemblée Générale de l'Alliance réunie à Princeton déclare « Nous croyons que la forte impulsion parmi les églises et groupes chrétiens en vue de surmonter les barrières et d'exprimer l'unité de la communauté des croyants en accord avec l'esprit et la volonté de Jésus-Christ, le chef de l'église [...] vient non pas des hommes, mais de Dieu : un signe de l'Esprit Saint. »¹¹

Parmi les dirigeants réformés de marque actifs dans le COE à ses débuts, on compte le Dr Willem Visser't Hooft, le premier Secrétaire Général ; le Professeur Hendrik Kraemer, premier directeur de l'Institut Œcuménique de Bossey ; et Madeleine Barot, secrétaire générale et longtemps dirigeante de la CIMADE en France, et première chargée du département "L'homme et la femme dans l'Église et la société" au sein du COE. Kraemer et Barot étaient des laïques.

L'Alliance décida de continuer à jouer son rôle de fédérateur de la famille réformée en travaillant en vue d'approfondir l'unité, étant entendu qu'elle remplirait le plus de fonctions possible par l'entremise du COE (services urgents de secours, études interreligieuses), et qu'elle contribuerait à l'élargissement progressive de l'unité chrétienne en apportant au COE un témoignage théologique réformé.

La fusion en 1970 à Nairobi entre l'Alliance Presbytérienne et le Conseil Congrégationaliste International (qui avait été fondé en 1891) donne naissance à l'Alliance Réformée Mondiale. De nos jours, l'ARM compte plus de 200 églises membres : presbytériennes, réformées, congrégationalistes et unies, dans plus de cent pays dans tous les continents habités, dont les trois quarts environ se trouvent dans les pays du Sud, en Asie, Afrique et Amérique Latine. Les membres comprennent également les églises des Frères Tchèques, et les églises Vaudoises, églises de la Réforme avant Luther qui font désormais partie de la famille réformée.

Une trentaine d'églises membres de l'ARM sont des églises unies ; elles proviennent de plusieurs continents, et leur adhésion est explicitement encouragée. Il semblerait que les églises unies asiatiques, par exemple l'Église de l'Inde du Sud ou l'Église Unie du Christ aux Philippines, soient en quelque sorte le fruit du souci réformateur de ne pas perpétuer dans les

nouvelles églises les divisions de la vieille Europe. Regroupant des protestants de traditions différentes, elles continuent d'honorer leur racines réformées en adhérant à l'ARM. L'Église de l'Inde du Sud regroupe des congrégations réformées et autres dans une structure qui intègre l'épiscopat historique à travers son héritage anglican. La Iglesia Evangélica del Río de la Plata en Argentine, qui est membre non seulement de l'ARM mais aussi de la Fédération Luthérienne Mondiale, est une autre sorte d'église unie. Les églises unies allemandes et néerlandaises proviennent également de racines luthériennes et réformées. Toutes ces églises unies apportent un témoignage œcuménique à l'intérieur de la fraternité réformée. La plupart des églises membres, à l'exception de celles qui sont exclues à cause de leur petite taille, sont également membres du COE et d'autres organes œcuméniques.

Division et réconciliation à l'intérieur de la famille réformée :

Étant donné ce souci de l'unité chrétienne, il est curieux de constater le manque de mouvements nationaux destinés à réunir les différentes confessions réformées présentes dans un seul pays. Depuis quelques années, le Centre Réformé International John Knox et l'ARM s'entendent pour mettre en place un projet commun de « Mission dans l'unité », dans le but d'aider les églises réformées à surmonter leurs divisions à l'intérieur d'un même pays.

Il faut dire que parmi les héritiers de Calvin, certains ont insisté davantage sur la pureté rigoureuse de la doctrine, au point souvent de faire sécession et de former de nouvelles églises, en se retenant de s'engager sur le plan œcuménique. Cette évolution est due à une interprétation étroite des marques de l'église selon Calvin. Dans certains cas, une jeune église réformée s'est retrouvée progressivement atomisée par l'arrivée en série de groupes missionnaires réformés étrangers de plus en plus conservateurs. Le récent manuel des églises réformées à travers le monde, produit à la suite d'une recherche exhaustive organisée par le Centre Réformé International John Knox, identifie de nombreuses églises réformées qui ne sont pas membres de l'ARM, dont beaucoup sont assez isolées.

Cependant, l'histoire nous fournit un exemple de situation où, à mon sens, il n'y avait pas d'alternative à la scission : il s'agit de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud. Il est déplorable de constater le rôle important joué par les héritiers de Calvin dans la création du système d'apartheid, appliqué par la suite par l'État. La famille réformée plus large a constaté dans deux Églises d'Afrique du Sud un enseignement sur la justification théologique de l'apartheid qui déformait l'évangile au point de constituer une hérésie ; dès lors, la fraternité ecclésiale devint impossible. Il a fallu que la résistance courageuse à l'intérieur de la famille réformée néerlandaise en Afrique du Sud fût soutenue par la famille réformée mondiale et une foule de partenaires œcuméniques pour obtenir la répudiation de l'hérésie et une fraternité rétablie.

Quelques mois après la déclaration de status confessionis par l'ARM en 1982, l'Église Réformée Néerlandaise de Mission (la NGSK) d'Afrique du Sud a adopté la confession de Belhar. Dans cette situation douloureuse, celle-ci constitue une réaffirmation puissante de l'enseignement de Calvin concernant l'unité de l'église, la suzeraineté du Christ en tant que seul chef de l'église, la solidarité de toute l'humanité dans une seule nature humaine, la réconciliation, l'amour, et la responsabilité réciproque qui marquent la vie d'une vraie église, la conviction que la variété des dons et les diverses langues et cultures sont des occasions de service et d'enrichissement mutuel au sein de l'unique peuple de Dieu, et l'appel pour que la justice « soit comme un courant d'eau et la droiture comme un torrent intarissable. »

Cette confession est d'une part une affirmation biblique et gracieuse de la théologie réformée essentielle, et d'autre part une répudiation et une condamnation probante de la situation de ségrégation dans les église d'Afrique du Sud – y compris les Eglise réformées :

« Nous croyons [...] que l'Eglise parce qu'elle appartient à Dieu doit se tenir là où Il se dresse, à savoir contre l'injustice et du côté de celui à qui l'on a fait du tort; qu'en suivant Christ l'Eglise doit témoigner contre tous les puissants et les privilégiés qui recherchent égoïstement leur propre intérêt et ainsi contrôlent et lèsent les autres. [...]

Nous croyons qu'en obéissance à Jésus-Christ, son seul Chef, l'Eglise est appelée à confesser et à pratiquer toutes ces choses, quand bien même les autorités et les lois humaines les interdiraient, et que la punition et la souffrance en seraient la conséquence.
Jésus est Seigneur. »¹²

Comme dans la déclaration de Barmen, à laquelle elle fait écho, nous voyons dans cette confession la lutte contre les « idoles ». Nous voyons également la passion de la justice sociale en tant que composante de l'obéissance et du témoignage chrétiens. Encore une fois, il s'agit d'une réitération spécifique de la confession de foi commune par une Eglise donnée à un moment de crise dans sa situation particulière.

Aujourd'hui l'Église Réformée Néerlandaise de Mission et l'Église Réformée d'Afrique (Eglise noire) se sont fusionnées pour former une Eglise multiraciale, l'Église Réformée Unifiante en Afrique australe, qui inclut la confession de Belhar parmi ses normes confessionnels. La nouvelle Eglise a invité l'Église Néerlandaise Réformée (blanche) à la rejoindre. Les négociations en vue de la réunification sont en cours, mais elles sont ardues.

L'utilité de la théologie de Calvin dans les dialogues bilatéraux

Les dialogues bilatéraux menés par les réformés témoignent de la pertinence de la théologie de Calvin pour le mouvement œcuménique actuel. Depuis les années 1960, l'Alliance est engagée dans des dialogues bilatéraux avec tous les organes chrétiens mondiaux, ainsi qu'avec certaines traditions, telles le Pentecôtisme, qui ne se sont pas doté d'organisation mondiale. Calvin se serait sans doute félicité des acquis du dialogue Luthéro-Réformé, l'intercommunion étant désormais complète en Europe, en Amérique du Nord et dans certaines autres régions, et une coopération forte et régulière étant établie entre la FLM et l'ARM au niveau mondial.

Le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens est un partenaire de dialogue depuis longtemps, et de nouvelles occasions de coopération entre catholiques et réformés se sont fait jour. Lors d'un colloque spécial catholico-réformé tenu au séminaire théologique de Princeton en 1996, Edward Idris Cardinal Cassidy, alors responsable du Conseil Pontifical susmentionné, parla des défis à relever, y compris l'élargissement du cercle œcuménique afin de le rendre plus compréhensif et plus inclusif. Il suggéra que le dialogue entre l'Alliance Réformée Mondiale et l'Église Catholique pourrait avoir des retombées bien au-delà des communautés représentées. Il cita à ce propos certaines déclarations faites par des « évangéliques », non membres de l'Alliance et se situant en dehors du courant principal du mouvement œcuménique, qui se basent sur la théologie Calviniste pour justifier leur position d'éloignement. Monseigneur Cassidy espérait que, dans l'hypothèse où le dialogue entre l'Alliance Réformée Mondiale et l'Église Catholique puisse aboutir à la résolution de différends théologiques historiques, ce succès contribuerait également à rendre service à

d'autres chrétiens qui ne sont pas actuellement partie prenante au mouvement œcuménique : le dialogue pourrait servir de passerelle.¹³

L'idée de Monseigneur Cassidy nous rappelle que tous les disciples de Calvin ne partagent pas la compréhension de son enseignement qu'ont les membres de l'ARM. Certaines confessions calvinistes, qu'elles soient églises réformées, églises baptistes ou églises dénommées 'non confessionnelles' l'interprètent différemment. Cette idée met également en lumière la pertinence de l'étude continue de la théologie de Jean Calvin aujourd'hui, non seulement dans les milieux qui se réclament de son influence, mais aussi avec nos partenaires œcuméniques.

D'autres catholiques ont également réclamé une présence accrue de la voix de Calvin dans le dialogue œcuménique. En 2000, George Tavard écrit que les résultats du dialogue catholico-réformé sont décevants, en partie à cause de l'absence de Calvin. Il considère que le dialogue officieux mené depuis 1937 entre pasteurs et prêtres réformés, luthériens et catholiques francophones dans le Groupe des Dombes, où la voix de Calvin est perceptible, est de loin plus pénétrant et substantiel. Les documents émis par ce groupe prennent souvent la forme d'une invitation à la conversion, une forme qui tenait à cœur à Calvin. Tavard est un catholique qui enseigne et écrit sur Calvin.¹⁴

Le théologien franciscain Dennis Tamburello, auteur de *Union with Christ : John Calvin and the mysticism of Saint Bernard*, a publié un bref article intitulé « Le Christ au centre : l'héritage de la tradition réformée ». Il y décrit son appréciation chaleureuse de bien des aspects de la pensée de Calvin, en particulier son insistance sur la centralité du Christ, sa théologie sacramentale – y compris sa doctrine de la présence réelle et sa conviction que l'Eucharistie forme le lien entre les sacrements et la justice sociale – sa doctrine pénétrante de l'Esprit Saint, et son affirmation que l'amour du prochain est une des façons dont les chrétiens expriment leur gratitude envers Dieu. Selon lui, l'enseignement de Calvin concernant l'union entre le chrétien et le Christ n'est pas apprécié à sa juste valeur par la tradition réformée, et cette défaillance a abouti à une déformation de la pensée de Calvin et au dogmatisme réformé. Il est difficile, remarque-t-il, de convaincre ceux qui n'ont pas lu Calvin que celui-ci n'est pas un dogmaticien rigide, mais un chrétien à la spiritualité profonde en même temps qu'un théologien biblique. L'image d'Épinal est tenace, dit-il.

Tamburello reste convaincu que l'articulation chez Calvin de la double grâce du Christ dans l'être humain est parmi les contributions les plus significatives de la théologie réformée à l'Église. Il cite en particulier L'Institution III.16.1, qu'il qualifie d'équilibre délicat entre la justification et la sanctification.¹⁵

En effet, cet enseignement calvinien apporte une contribution réformée majeure à l'actuelle discussion œcuménique de la justification. L'ARM n'a pas signé la Déclaration Conjointe des Luthériens et des catholiques sur la Doctrine de la Justification, mais accepte de participer dans des conversations plus larges, englobant les méthodistes. Les réformés se sont souciés en particulier du lien entre la justification et la justice. Anna Case-Winters, un des théologiens réformés participants, écrit :

Dans les dialogues œcuméniques auxquels j'ai eu le privilège de participer récemment, c'est dans le contexte de la Déclaration Conjointe sur la Doctrine de la Justification que le problème de la justice s'est posé avec le plus d'acuité. Au cours de la conversation entre Catholiques Romains, Luthériens, Méthodistes et Réformés – dialogue « quadrilatéral », si je

puis dire – certains réformés s’interrogent sur le lien entre la justice et la justification. En général, les délégués réformés soutiennent l’accord doctrinal acquis par la DCDJ, et s’en félicitent, tout en insistant sur la nécessité de poser des questions sur ses implications. À mon sens, le lien se forme naturellement dans l’accolement, mis en valeur par les réformés, entre la justification et la sanctification en tant que grâce double (la gratia duplex de Calvin). Il me semble que nous avons abouti à un équilibre soigneux entre la question du pardon des péchés et celle du renouveau de la vie. Ce dernier ne concerne pas nos œuvres (!), mais plutôt l’œuvre de Dieu en nous au fur et à mesure de notre croissance jour après jour vers l’union avec le Christ (cf. Institution, III.2.24)¹⁶.

Cette croissance dans la grâce, fondée sur notre justification, débouche sur une vie transformée, au niveau tant individuel que social. Comme le souligne Gabriel Fackre, il peut également exister un lien avec notre affirmation de la souveraineté de Dieu sur toute la vie. Être justifié, c’est donc croître dans la vie de justice. À mon sens, le lien est logique – et même incontournable. Au cours de ces mêmes conversations, Russel Botman pose la question de la pertinence : Qu’est-ce qui est changé par un accord sur la justification ? Sa crainte, c’est que rien ne changera si nous ne tenons pas compte du problème de la justice. »¹⁷

Unité de confession dans la recherche de la justice :

De nombreux réformés en sont venus à la conviction que les graves injustices économiques et la souffrance potentiellement mortelle des pays pauvres du Sud dues à la mondialisation économique impliquent pour notre génération une exigence de confession.

La 23^{ème} Assemblée générale de l’ARM, réunie à Debrecen (Hongrie) en 1997 avait invité les Églises membres de l’Alliance réformée mondiale à entrer dans un processus de « prise de conscience progressive, de formation et de confession » (processus confessionis) afin que les églises étudient ce problème en vue de décider d’une action à prendre. Encore une fois, nous reconnaissons la lutte contre les « idoles », l’affirmation forte que, aucun domaine n’échappant à la gouvernance de Dieu, l’argument pour l’autonomie absolue des marchés est irrecevable. L’appel de Dieu pour la justice s’étend aussi au domaine économique – Calvin en était convaincu, à n’en pas douter. L’Alliance invita la Fédération Luthérienne Mondiale et le Conseil Œcuménique des Églises à partager ce processus de confession, invitation à laquelle ils ont répondu en devenant partie prenante à l’effort œcuménique. La Fédération Luthérienne Mondiale vient d’émettre sa propre déclaration sur la justice économique.

La 24^{ème} Assemblée Générale de l’Alliance Réformée Mondiale tenue à Accra en 2004 a appelé les Eglises à adopter une attitude confessante dans une alliance pour la justice économique et écologique, faisant une déclaration de leur foi et renforçant ces mêmes points théologiques autour du thème du Conseil : « Que tous aient la vie en plénitude » (Jean 10 :10). L’accent est mis sur la solidarité de la famille humaine et le souci spécifique de Dieu pour les pauvres et pour la création, qui impliquent que nous résistions contre un ordre économique injuste imposé par l’empire. Les échos des confessions de Barmen et de Belhar incitent à la résistance fidèle en dépit de tout. Jésus est Seigneur ! Une participation œcuménique bien plus large dans ce travail vers la justice économique est ainsi encouragée par une initiative réformée, comme elle l’a été auparavant dans le contexte des droits de la création autre que l’humanité et celui du programme de Justice, Paix et l’intégrité de la Création.

En conclusion, j’ai le plaisir de vous faire part de l’intérêt œcuménique généré par la déclaration confessante d’Accra dans un lointain coin du monde : la Californie (États-Unis). Une quarantaine d’activistes chrétiens de base de diverse traditions, catholiques et

protestantes, se sont réunis dans une église presbytérienne d'un quartier populaire de Los Angeles pour discuter de la déclaration et trouver le moyen de créer des partenariats qui leur permettraient de vivre ensemble l'engagement vers la justice économique exemplifié dans le document ; le groupe "Foi et Constitution" d'un conseil oecuménique californien étudie le document ; et enfin, la déclaration sera étudiée lors d'un cours sur une année scolaire donné dans un séminaire du nord de la Californie par la théologienne catholique Rosemary Ruether.

Brève conclusion Calvinienne :

Donnons à Jean Calvin le dernier mot : « Toutesfois et quantes que nous lisons yci ce mot un, entendons qu'il y est mis avec poids : comme s'il disoit, Christ ne put estre séparée en deux : il n'y a point divers Baptesmes, mais un seul seulement, qui est commun à tous : dieu ne peut estre desmembré en diverses parties. Il faut donc que nous contregardions entre nous ceste sainte unité qui consiste par tant de liens. »¹⁸

¹ Avec les remerciements du service oecuménique.

² William J. Bouwsma, John Calvin, a sixteenth-century portrait (NY, Oxford University Press, 1988) p. 47.

³ La citation est une réécriture de l'auteur de l'article.

⁴ Voir Lukas Vischer: *Pia Conspiratio : Calvin on the Unity of Christ's Church*, (Geneva: John Knox International Reformed Centre, 2000), qui inclut une série de citations utiles - réécrites par l'auteur - et tirées de l'oeuvre de Calvin; Voir également Lukas Vischer: *Pia Conspiratio : Calvin's legacy and the divisions of Reformed Churches today* (www.warc.ch/dt/erl3/12.html)

⁵ Paul Corby Finney (ed.) : *Seeing Beyond the word : visual arts and the Calvinist tradition* (Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 1999)

⁶ L. Vischer, op.cit. p. 29-30

⁷ A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, (Genève: Librairie de l'Université, 1959). Traduit en anglais sous le titre : *Calvin's economic and social thought*, (Geneva, WCC-WARC, 2005).

⁸ Pour une enquête bibliographique approfondie sur ce thème, consulter Odair Pedroso Mateus, *The World Alliance of Reformed Churches and the modern Ecumenical Movement – a selected chronological, annotated bibliography* (Geneva, WARC, 2005), 143pp.

⁹ Cf. Odair Petroso Mateus, *Towards an Alliance of Protestant Churches? The confessional and the ecumenical in the WARC Constitutions (I)*, *Reformed World*, 55(1), March 2005, pp. 55-70.

¹⁰ Déclaration théologique de Barmen [NDLR]

¹¹ Cité par L. Vischer dans *The Ecumenical Commitment of the World Alliance of Reformed Churches* *Reformed World*, 38(5), 1985 p. 262.

¹² La « Confession de Belhar, 1982 » citée dans les documents préparatoires à la Consultation de l'ARM en Afrique du Sud (Genève : Alliance Réformée Mondiale, 1993). Voir aussi « La Confession de Belhar » www.vgksa.org.za/confessions/belharfr.htm [NDLR]

¹³ Edward Idris Cardinal Cassidy, Ecumenical Challenges for the Future : a Catholic perspective, The Princeton Seminary Bulletin, 18 (1997) pp.26-27

¹⁴ George H. Tavard, The starting point of Calvin's Theology (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co, 2000), pp. vii-viii

¹⁵ Dennis Tamburello, OFM, Christ at the Centre : the Legacy of the Reformed Tradition, The Bulletin of the Institute for Reformed Theology, 4(2004), pp.1, 3-6.

¹⁶ La citation est une réécriture de l'auteur.

¹⁷ Lettre à Jane Dempsey Douglass, 26 octobre 2004

¹⁸ Commentaire aux Éphésiens 4 : 5 in L. Vischer, Pia conspiratio, p. 13

Nature et objet du dialogue œcuménique

Une étude du Groupe Mixte de Travail entre l'Église Catholique et le COE (2005)

Introduction

Le dialogue : un don aux Églises

1. Depuis rétablissement de l'actuel mouvement œcuménique au XX^e siècle, une « culture de dialogue » est apparue. Les présupposés philosophiques, culturels et théologiques d'une telle culture ont été élaborés au cours de la première moitié du siècle. Cette culture a fait naître de nouvelles relations entre les communautés et les sociétés. Toutefois, une contre-culture s'est également manifestée, alimentée par le fondamentalisme, par de nouvelles expériences de vulnérabilité, de nouvelles réalités politiques, telles que la fin de la guerre froide et rétablissement de relations entre des peuples dont les visions et les buts sont très différents, et par les effets de la globalisation qui a suscité une conscience accrue des identités ethniques et nationales. Cela s'est ultérieurement révélé dans la déstabilisation de plusieurs institutions et systèmes de valeurs et dans la mise en question de l'autorité. Le dialogue est devenu une condition sine qua non pour les nations, les Églises et les cultures. Pour les Églises chrétiennes, le dialogue est un impératif découlant de l'Évangile, qui présente ainsi un contre-défi à ceux qui voudraient adopter des positions exclusivistes.

2. Ce document dresse un tableau des effets de la culture de dialogue sur les Églises et propose une réflexion théologique sur la nature du dialogue; il suggère en outre une spiritualité qui peut guider les chrétiens et leurs communautés dans leur approche réciproque. C'est une tentative, basée sur l'expérience vécue depuis 1967, d'encourager les Églises à poursuivre leur dialogue œcuménique avec détermination et persévérance.

3. Le Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises a été constitué en 1965. Son travail a commencé par une réflexion sur la nature du dialogue. En 1967, un rapport intitulé « Dialogue œcuménique » a été publié et a servi depuis d'utile document de référence. L'expérience des dialogues multilatéraux de Foi et Constitution à partir de 1927 et des négociations pour une union d'Églises, comme celles qui ont eu lieu en Inde du Sud, ont fourni des idées au Groupe mixte de travail lorsqu'il a commencé son activité.

L'année 1967 n'a pas été le début des dialogues œcuméniques, mais la participation active de l'Église catholique après le Concile Vatican II a apporté une nouvelle énergie et de nouveaux objectifs à ces dialogues. Ils sont rapidement devenus un instrument clé pour le progrès de l'œcuménisme.

4. Près de 40 années ont passé. Le Groupe mixte de travail présente ce nouveau document d'étude, « Nature et objectifs du dialogue œcuménique ». Des dialogues structurés ont eu lieu au niveau national et international, auxquels ont pris part toutes les principales Églises et Communions confessionnelles. Des résultats substantiels ont été obtenus et les organismes participants ont précisé leurs positions; un consensus sur des points essentiels a été réalisé concernant les divisions, tandis que les obstacles à l'unité qui demeurent ont été identifiés.

Entre temps, le contexte du dialogue a changé; la réflexion sur le dialogue a continué et l'urgence de la quête d'une unité visible à travers un dialogue sincère et ininterrompu à la recherche de la vérité dans la charité, s'est accentuée.

5. Depuis 1967, les relations entre différentes Églises, Communions chrétiennes mondiales et familles chrétiennes se sont accrues et développées grâce aux dialogues. La compréhension réciproque entre les Églises a été encouragée et le dialogue a permis d'éliminer des stéréotypes, d'abattre des barrières historiques et de promouvoir des relations nouvelles et plus positives. En voici quelques exemples:

- la Déclaration commune de 1965 du Pape Paul VI et du Patriarche œcuménique Athénagoras 1er, qui a éliminé de la mémoire et de l'Église les condamnations d'excommunication réciproques prononcées en 1054;

- l'accord christologique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'Orient (1994);

- la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification souscrite en 1999 par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique, qui affirme que les condamnations des positions respectives sur la justification, prononcées pendant la période de la Réforme par les Confessions luthériennes et par le Concile de Trente, ne s'appliquent plus aujourd'hui, dans la mesure où elles empêchent la compréhension de la doctrine contenue dans la Déclaration conjointe.

Il s'agit d'étapes significatives sur le chemin de la reconnaissance mutuelle, de la communion et de l'unité visible de l'Église.

6. Les résultats des dialogues internationaux ont favorisé plusieurs nouvelles relations entre les Églises. La Déclaration de Foi et Constitution, Baptême, Eucharistie et Ministère (1982) [BEM] et certains dialogues bilatéraux ont concouru à jeter les bases des accords de Meissen, Porvoo, et "Appelés à une mission commune" entre anglicans et luthériens dans diverses

régions du monde L'accord bilatéral entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales a facilité la réconciliation entre ces familles ecclésiales. Le dialogue théologique de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) a conduit à la création d'une nouvelle Commission en vue de promouvoir la croissance de la communion entre les Églises, à travers la réception des accords et le développement de stratégies permettant de renforcer les relations fraternelles (IARCCUM — Commission internationale anglicane-catholique romaine pour l'unité et la mission).

7. Les dialogues ont en outre servi à stimuler un changement d'attitude chez les communautés qui vivent en situation de tensions.

8. Les perspectives émanant des dialogues ont amené plusieurs Églises à une rénovation et à un changement dans leur vie, leur doctrine et leurs modèles de culte. Par exemple, BEM a encouragé de plus fréquentes célébrations du sacrement de la Cène du Seigneur dans diverses communautés et a même entraîné une révision de leur liturgie.

9. Il est clair que depuis 1967 une culture de dialogue s'est révélée dans certaines Églises, qui influence chaque aspect de la vie chrétienne. Cela est évident dans des projets de collaboration où des membres de différentes communautés s'efforcent de répondre aux besoins des personnes marginalisées de notre monde. On le note également dans divers groupes de discussion auxquels participent des membres de communautés différentes. Il s'agit d'une attitude d'ouverture à d'autres communautés et à leurs membres.

10. Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a qualifié cette culture de « dialogue de la conversion », dans laquelle les chrétiens et les communautés demandent ensemble le pardon des péchés contre l'unité et agissent dans l'espace où le Christ, source de l'unité de l'Église, peut opérer efficacement avec toute la puissance de l'Esprit {Ut unum sint, 34, 35}. Alors que l'attitude de dialogue doit être évidente dans tous les aspects de la vie chrétienne, renouement dans les dialogues internationaux et bilatéraux donne lieu à une forme très spécifique de dialogue.

Deux approches du dialogue

11. Depuis 1967, deux approches distinctes de cette forme spécifique de dialogue œcuménique sont évidentes, qui ont chacune un caractère propre et s'occupent chacune d'aspects différents, mais liés entre eux, de la quête de la pleine communion.

12. Les dialogues bilatéraux entre représentants officiels de deux Communions chrétiennes mondiales ou entre deux familles ecclésiales, cherchent à surmonter les difficultés historiques qui existent entre ces communautés. Ils tiennent compte de leur histoire et des textes classiques qui les caractérisent, ainsi que des questions d'actualité, passées et présentes, qui ont entravé leurs rapports et font obstacle à leur mouvement vers la communion. Normalement, ces dialogues définissent ce qui est commun aux deux partenaires, précisent les différences, recherchent des solutions et encouragent la collaboration là où celle-ci est possible.

13. Les dialogues multilatéraux se déroulent dans un contexte plus vaste, avec des représentants officiels d'Églises qui font appel à la sagesse de toutes les traditions chrétiennes pour examiner un problème théologique. Des distinctions ont pu être faites sur les questions qui divisent les chrétiens (p. ex. entre épiskopé et épiscopat), et de nouvelles approches des difficultés historiques ont été proposées aux dialogues bilatéraux. On a rappelé aux chrétiens

que les dialogues, multilatéraux et bilatéraux, se déroulent dans le contexte de la mission de l'Église et qu'en ce sens ils sont au service de l'unité de l'Église « afin que ; monde croie... » (Jn 17, 21). Le dialogue multilatéral a souligné en outre que les facteurs non doctrinaux sont importants pour comprendre les divisions doctrinales. Celles-ci sont dues à de multiples raisons - politiques, culturelles, sociales, économiques, raciales ainsi que doctrinales — et ces facteurs doivent gaiement être examinés au cours de processus de réconciliation et d'apaisement des mémoires.

14. Les dialogues, tant multilatéraux que bilatéraux, sont essentiels dans le processus dialogique. Au mieux, il existe entre eux une interaction continue où chacun puise dans les idées de l'autre. Tous les dialogues sont conditionnés par le contexte historique et culturel qui influence les relations entre les différentes communautés.

Nouveau contexte du dialogue

15. Alors que les Églises ont adopté une culture de dialogue et qu'il est possible d'établir la liste des résultats obtenus dans les conversations œcuméniques formelles qui ont lieu, de nouveaux facteurs ont émergé au cours des trente-six années depuis la publication de « Dialogue œcuménique »; ils sont l'indication du nouveau contexte dans lequel se déroule un tel dialogue.

16. Si, d'un côté, le dialogue a fait naître une sensibilité et un engagement œcuménique croissants entre les traditions ecclésiales, d'un autre côté, une obédience rénovée à l'identité confessionnelle s'est également développée, qui pourrait conduire à un confessionnalisme exclusiviste. Les changements dérivant des résultats des dialogues ont souvent rencontré de la réticence. La cause était parfois la difficulté d'obtenir un plus large consensus dans les différentes Églises. Les difficultés de réception ont quelquefois conduit à des divisions à l'intérieur des confessions, car il est de plus en plus clair qu'aucune tradition ecclésiale ou confessionnelle n'est une entité homogène. Dans quelques cas, la réception était rendue plus difficile du fait de divisions surgies dans et entre certaines Églises concernant des questions culturelles et éthiques — qui sont rarement l'objet des dialogues eux-mêmes. Plusieurs Églises estiment que les questions traitées dans les dialogues bilatéraux et multilatéraux sont éloignées de leurs soucis existentiels. Après 30 ans de dialogue théologique, et malgré les importants accords réalisés durant cette période, les questions liées à l'unité entre les Églises n'ont pas toutes été résolues. Le processus de réconciliation a été lent. Pour certains, et pour des raisons différentes, cette situation a mis en question l'utilité d'engager de tels dialogues théologiques.

17. Néanmoins, il est clair partout dans le monde que l'Évangile de réconciliation ne peut être proclamé de manière crédible par des Églises qui ne sont pas elles-mêmes réconciliées entre elles. Des Églises divisées sont un contre-témoignage à l'Évangile.

18. Que peut-on apprendre de l'expérience de dialogue concernant la nature du dialogue œcuménique lui-même? Le nouveau contexte indique qu'un réexamen du dialogue œcuménique est nécessaire, en faisant ressortir les perspectives de « Dialogue œcuménique » de 1967, avec une réflexion sur l'activité de plus de trois décennies de dialogue multilatéral et bilatéral, et une considération des défis qui en sont issus.

Nature et objet du dialogue œcuménique, Vers une description du dialogue œcuménique

19. Le dialogue œcuménique a lieu en réponse à la prière du Seigneur pour ses disciples: «qu'ils soient un afin que le monde croie» (Jn 17, 21). C'est essentiellement une conversation, c'est se parler et s'écouter entre partenaires. Chacun parle à partir de son contexte et de sa perspective ecclésiale. Le discours dialogique veut faire connaître ce contexte et cette perspective à l'autre et recevoir la même chose de lui, afin de pénétrer dans son expérience et, en quelque sorte, voir le monde avec les yeux de l'autre. L'objet du dialogue est de permettre à chacun d'acquérir une profonde connaissance du partenaire. C'est une expérience spirituelle de connaissance de l'autre, d'écoute et d'échange les uns avec les autres dans la charité.

20. Dialoguer c'est marcher avec l'autre; le terme pèlerinage est une métaphore adéquate pour le dialogue. Le dialogue représente une parole — pas la première ni la dernière — dans un parcours en commun, qui marque un moment entre le 'déjà' de nos histoires passées et le 'pas encore' de notre avenir. C'est l'image de la conversation des disciples sur la route d'Emmaüs, retraçant les miracles accomplis par le Seigneur tout au long d'un itinéraire qui culmine par la reconnaissance du Seigneur dans l'acte de rompre le pain à une table commune.

21. Le dialogue est plus qu'un échange d'idées. C'est un « échange mutuel de dons ». C'est un processus par lequel nous cherchons ensemble à transcender les divisions en faisant la lumière sur les malentendus du passé par l'étude de l'histoire, ou à contourner les obstacles en découvrant un nouveau langage ou de nouvelles catégories. Et encore: cela implique être réceptif à l'éthos de l'autre, aux aspects de la tradition chrétienne préservés dans le patrimoine de l'autre. Plusieurs traditions ecclésiales ont souvent accordé leur préférence à certains textes et traditions bibliques plutôt qu'à d'autres. Dans le processus du dialogue, nous sommes conviés à les reprendre à notre compte, rendant ainsi témoignage à la richesse de l'Évangile dans son intégrité.

22. Un point essentiel du dialogue est l'exploration en commun de la signification de la foi apostolique. Par ailleurs, les dialogues se déroulent dans le contexte d'une foi vécue par les communautés en des temps et lieux particuliers; ils devraient donc refléter toujours l'expérience contextuelle. Ils ne sont pas simplement centrés sur des systèmes ou des formules de foi, mais sur la manière dont ceux-ci sont vécus par les communautés engagées dans le dialogue. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne les dialogues au niveau national. Si le contexte n'est pas moins essentiel dans le dialogue international, aucun contexte local particulier ne peut être prépondérant dans le dialogue national, et c'est l'autocompréhension totale, souvent complexe, d'une Communion chrétienne mondiale qui est prise en considération.

23. En plus, il existe une autre différence en ce qui concerne le contexte. Elle découle des concepts très différents que l'on trouve dans les Communions chrétiennes mondiales concernant le rapport entre les expressions locales et universelles de l'Église. Ces concepts ont à leur tour des répercussions sur les effets de l'expérience contextuelle à l'intérieur du tout. Ainsi, pour beaucoup, l'autorité finale (et par conséquent une forme d'indépendance à l'un ou l'autre degré) appartient à chaque Église membre d'une Communion mondiale (p.ex. dans le cas d'Églises issues de la Réforme). Dans un autre cas (p.ex. l'Église catholique), les rapports entre les Églises particulières et l'Église universelle sont gouvernés par des liens de communion de nature théologique, canonique et spirituelle. Le concept même d'Église particulière ou locale implique la communion avec toutes les Églises locales et avec l'Église de Rome. Il existe ainsi une influence mutuelle continue entre les expressions particulières et universelles de l'Église. Alors que ces expressions particulières et universelles sont interdépendantes, la priorité est donnée à l'unité du tout.

24. Le dialogue s'occupe des divisions du passé qu'il examine à travers la connaissance spécialisée des faits, en cherchant de formuler ce que les partenaires du dialogue peuvent dire sur la foi aujourd'hui. Le dialogue s'efforce de discerner ce qu'est aujourd'hui la caractéristique évangélique de la foi, de la vie et du culte du partenaire. Le dialogue a ainsi un caractère descriptif.

Fondements théologiques du dialogue

25. Le dialogue œcuménique reflète de manière analogique la vie intérieure du Dieu Trinité et la révélation de Son amour. Le Père se communique lui-même à travers sa Parole, son Fils qui, à son tour, répond au Père par la puissance de l'Esprit — une communion de vie. En la plénitude du temps. Dieu nous a parlé par son Fils (cf. He 1, 1-2); le Verbe de Dieu s'est fait chair et il a habité parmi nous (Jn 1, 14).

26. L'échange entre le Père et le Fils dans la puissance de l'Esprit établit l'interdépendance des trois personnes du Dieu Trinité. Par son autocommunication à son peuple. Dieu nous invite à recevoir sa parole et à y répondre dans la charité. Ainsi, par la participation à l'action gratuite de Dieu et à l'impératif d'obéissance chrétienne, nous entrons en communion avec Dieu qui est communion — Père, Fils et Saint-Esprit. En imitant ce modèle dialogique de parler et d'écouter, de nous révéler nous-mêmes et de recevoir l'autre, nous abandonnons notre autosuffisance et notre isolement illusoire et nous entrons dans un rapport de communion.

27. La nature même de l'existence humaine souligne également que nous ne vivons ni n'existons les uns sans les autres. « Non seulement nous faisons une rencontre, mais nous sommes la rencontre. L'autre n'est pas la limite du moi; l'autre fait partie de ma propre existence et en est un enrichissement. Ainsi, le dialogue appartient à la réalité de l'existence humaine. L'identité est dialogique » (S. Ém. Cardinal Kasper).

Présupposés du dialogue

28. Le dialogue œcuménique présuppose notre commune incorporation en Christ par la foi et le baptême et par l'action de l'Esprit-Saint; nous reconnaissons dans les uns et les autres des communautés de foi qui recherchent l'unité en Christ (voir la Déclaration du GMT, Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun — 2004). Dans le dialogue œcuménique, nous nous rencontrons non pas comme des étrangers, mais comme des co-habitants de la maison de Dieu, comme des chrétiens qui, grâce à notre communion avec le Dieu Trinité, font déjà l'expérience « d'une certaine communion, bien qu'imparfaite » (Unitatis redintegratio, 3).

29. Ainsi, le dialogue œcuménique présuppose un engagement dans la prière. Il suit un modèle cruciforme, à l'intersection entre notre rapport 'vertical' avec Dieu et notre communion 'horizontale' les uns avec les autres. En cela, nous imitons également le don de soi et la vulnérabilité du Christ. Nous nous écartons de notre égocentrisme et de nos intérêts personnels pour nous tourner vers l'expérience des autres, acceptant d'être vulnérables en leur permettant de nous connaître et en découvrant leur modèle chrétien de vie, de témoignage et de culte à travers leurs yeux. Dans cet échange réciproque, il nous est possible de faire l'expérience d'une fusion d'horizons, qui nous rend capables de mettre fin à nos divisions, de renforcer notre témoignage commun et de nous engager dans notre commune mission de promotion du règne de Dieu.

L'objet du dialogue œcuménique

30. Le but du dialogue œcuménique tel qu'il est exprimé dans la Déclaration de Canberra, « L'unité de l'Église comme koinonia: don et vocation », est celui du mouvement œcuménique lui-même:

« L'unité de l'Église à laquelle nous sommes appelés est une koinonia qui est donnée et s'exprime dans la confession commune de la foi apostolique, dans une vie sacramentelle commune à laquelle nous accédons par un seul baptême et que nous célébrons ensemble en une seule communauté eucharistique, dans une vie vécue ensemble dans la reconnaissance mutuelle et la réconciliation des membres et des ministères; elle s'exprime enfin dans la mission par laquelle nous devenons ensemble témoins de l'Évangile de la grâce de Dieu auprès de tous et au service de la création tout entière. Le but de notre recherche d'une pleine communion sera atteint lorsque toutes les Églises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude. Cette plénitude de communion s'exprimera au niveau local et universel dans des formes de vie et d'action conciliaires. Dans une telle communion, les Églises sont liées les unes aux autres dans tous les domaines de leur vie commune, à tous les niveaux, par la confession de la même foi, dans la célébration et le témoignage, dans les délibérations et l'action » (2.1).

31. Le dialogue vise non seulement à un accord sur la doctrine mais également à un apaisement des mémoires par le repentir et le pardon mutuel. Le dialogue peut être aussi le moyen d'explorer les activités que nous pouvons exercer ensemble, afin d'entreprendre de commun accord tout ce que nous ne sommes pas tenus de faire séparément, ainsi qu'il est dit dans la déclaration de la conférence de Foi et Constitution de Lund de 1952.

36. Les formulations doctrinales de la foi sont culturellement et historiquement conditionnées. Une même foi peut être exprimée en langages et temps différents, reflétant de nouvelles perceptions et de nouveaux développements organiques. La reconnaissance de cet aspect a été une expérience libératrice au cours des dialogues et a contribué à créer des possibilités pour le développement de concepts et de rapports nouveaux. Le processus de discernement d'un consensus dans la foi doit tenir compte des approches, accentuations et langages différents, en respectant la diversité et les limites de celle-ci parmi et entre les partenaires du dialogue.

Spiritualité et pratique du dialogue œcuménique

Spiritualité

37. La vie chrétienne étant elle-même dialogique (cf. §§ 23-24 ci-dessus), le dialogue œcuménique est une manière d'être chrétien et de vivre la vie chrétienne. Bien qu'il ait ses caractéristiques propres, il présuppose une large spiritualité d'ouverture aux autres à la lumière de l'impératif de l'unité chrétienne, guidée par l'Esprit-Saint. Le dialogue est un processus de discernement, et comme tel il exige de la patience, car le progrès œcuménique peut être lent. L'humilité est requise pour être ouvert à recevoir la vérité les uns des autres. L'engagement dans la charité est également nécessaire, pour pouvoir chercher ensemble à manifester l'unité voulue par le Seigneur. Nous pouvons ainsi ajouter les considérations ci-dessous concernant la spiritualité du dialogue.

Les principes du dialogue

32. L'unité des chrétiens est un don de l'Esprit-Saint et non pas une réalisation humaine. Le dialogue nous prépare à recevoir ce don, il prie pour cela et le célèbre une fois qu'il a été reçu.

33. Le dialogue œcuménique est ecclésial; les participants sont des représentants de leurs traditions ecclésiales respectives et s'efforcent de présenter le point de vue de ces traditions tout en explorant les mystères divins avec les représentants d'autres traditions (cf. Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme, 176).

34. Le dialogue suppose l'égalité des participants en tant que partenaires travaillant ensemble pour l'unité des chrétiens. Il se base sur la réciprocité, de sorte que l'on n'attend pas des partenaires qu'ils adoptent « nos » structures de dialogue (cf. Ut unum sint, 27).

35. Dans le déroulement du dialogue, il est important d'être conscients de la « hiérarchie des vérités », où tout ne se présente pas sur le même plan d'intégration avec les doctrines essentielles de la foi chrétienne (cf. Directoire supra, 176).

Spiritualité pour les communautés partenaires de dialogue

38. Les communautés qui prennent part à un dialogue s'engagent à suivre un parcours commun. Bien que peu de personnes y participent de part et d'autre, le dialogue se propose d'aider les communautés participantes à progresser pas à pas vers l'unité, en s'assurant que chaque partenaire comprenne, autant que possible, combien la vie et le témoignage des autres peuvent être bénéfiques pour tous. Si l'on néglige cet aspect du dialogue, les résultats sembleront éloignés de l'expérience vécue par l'Église; ils pourraient ne pas être reçus dans sa vie réelle ni transformer les rapports existants. En outre, en négligeant cet aspect du dialogue, le travail œcuménique lui-même devient une excuse pour maintenir le statu quo ante. Ainsi, le dialogue œcuménique implique de nouvelles exigences spirituelles non seulement pour les participants individuels, mais également pour l'ensemble des communautés.

39. La disposition au changement par le dialogue demande un regard différent sur les autres, un changement dans nos façons de penser, de parler et d'agir à l'égard des autres. Limité des chrétiens se réalisant par la puissance divine, et non par la nôtre, le dialogue est aussi un processus de conversion, de discernement, d'attention aux impulsions de Dieu. Il nous ouvre au jugement et à la rénovation. De cette façon, en cherchant à être disponibles à des rapports transformés et réconciliés, nous explorons des processus d'apaisement et de pardon.

40. Le dialogue avec les chrétiens dont nous sommes séparés exige que nous examinions la façon dont notre identité s'est construite en opposition à celle des autres, c'est-à-dire comment nous nous sommes identifiés par ce que nous ne sommes pas. Surmonter les constructions d'identité polémiques requiert de nouveaux efforts pour articuler l'identité de manière plus positive, en distinguant entre identité confessionnelle comme signe de fidélité à la foi, et confessionnalisme comme idéologie érigée en inimitié à l'égard des autres. Cela comporte une préparation au dialogue œcuménique tant spirituelle que théologique. À travers la compréhension des antagonismes mutuels et le pardon donné et reçu, nous passons de la crainte les uns des autres à la volonté de porter les fardeaux les uns des autres, à l'appel à souffrir ensemble. L'engagement au dialogue comporte au minimum une révision de la façon dont notre Église informe ses membres au sujet des partenaires du dialogue.

41. La préparation au dialogue comprend la récupération de ressources théologiques en vue du développement et du perfectionnement de la doctrine dans notre propre tradition. À cet

effet, nous devons être disposés à nous laisser interpellé par les autres et à apprendre d'eux. Au fur et à mesure que la rencontre s'approfondit, nous incorporons dans notre vie la réflexion théologique de la tradition, ou des traditions, du partenaire, en faisant nôtres les idées et les paroles des autres.

42. Notre engagement commun en faveur de l'unité des chrétiens requiert non seulement la prière des uns pour les autres, mais une vie de prière commune.

La pratique

43. Chaque dialogue est unique et doit tenir compte des facteurs qui ont encouragé les partenaires en question à s'engager dans ce dialogue en ce moment précis. À ce propos les points suivants peuvent être appropriés.

Configuration des partenaires du dialogue

44. La configuration des partenaires influera nécessairement sur la pratique de chaque dialogue. Pour s'accorder sur les buts et les méthodes du dialogue, qu'il soit bilatéral ou multilatéral, il est essentiel de savoir qui sont les partenaires, l'origine de leurs divisions et/ou le genre de rapports que ces communautés chrétiennes ont eus dans le passé.

45. Chaque partenaire a une compréhension particulière de l'histoire des divisions. Chacun d'eux, ou les deux, peuvent avoir des souvenirs douloureux d'abus de pouvoir et de persécutions dérivant d'actes commis par des représentants de l'autre communauté participant au dialogue. Il peut y avoir de fortes asymétries (de dimension, d'autocompréhension ecclésiale, de faculté de parler au nom de toute la communauté ecclésiale, de statut majoritaire ou minoritaire) entre les partenaires. Le dialogue doit tenir compte de ces asymétries, et chacun des partenaires doit comprendre les positions de départ de l'autre. Bon nombre de partenaires de dialogue sont engagés dans d'autres dialogues également, tant bilatéraux que multilatéraux. Les dialogues devraient être étroitement liés et s'influencer l'un l'autre.

Thèmes et éléments de programme des dialogues

46. Le dialogue dont le but est l'unité des chrétiens, demande quelque chose de plus qu'une coopération dans des domaines étrangers à toute division. Nous apportons au dialogue tout ce qui est en dehors du principe de Lund, qui pose la question de savoir: « si elles (les Églises) ne devraient pas agir de concert dans tous les domaines, sauf dans ceux où de profondes différences de convictions leur imposent d'agir séparément ». Là où la conscience a jusqu'à présent interdit l'unité, nous engageons le dialogue précisément pour clarifier et surmonter ces profondes différences de convictions, passées et présentes.

47. Les thèmes de dialogue se rapportent aux relations passées et présentes entre les partenaires. Pour choisir les sujets qui seront abordés, on peut se poser la question: « Où l'Évangile entre-t-il en jeu dans nos rapports de partenaires de dialogue? Qu'est-ce qui s'oppose à une pleine reconnaissance réciproque? » Le contexte aura une influence sur le choix des thèmes du dialogue; toutefois, ces thèmes seront d'autant plus d'actualité s'ils sont compris dans le plus large éventail des principales divisions historiques entre chrétiens.

48. Le choix des thèmes devrait se fonder sur l'histoire. Bien que chaque génération doive reprendre à son compte ce qui s'est passé antérieurement, nous ne devons pas oublier que nous

apportons notre contribution à un parcours qui a commencé avant nous et qui se poursuivra après nous.

49. Les thèmes peuvent comprendre non seulement des formulations doctrinales, mais également des façons de faire de la théologie et d'utiliser les sources de la foi. Les méthodologies elles-mêmes peuvent être un sujet de dialogue. Le choix des points de départ nécessite le discernement de ce qui est mûr pour la discussion. Il peut être utile de commencer par examiner ce qui unit les partenaires; les questions plus controversées devraient être laissées en suspens jusqu'à ce qu'un climat de confiance réciproque permette de les aborder. Toutefois, le dialogue entre Églises divisées ne peut pas remettre indéfiniment à plus tard l'examen des questions qui sont au cœur de leur séparation.

50. Les dialogues mûris à travers un accord substantiel sur des sujets conflictuels pourront être utiles pour engager ensemble de façon constructive le débat sur d'autres questions spécifiques.

Méthodologies

Diversité de contextes et d'approches

51. Des thèmes de dialogue différents requièrent des méthodologies différentes, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas parler d'une manière d'aborder un dialogue. Chaque partenaire sera plus à l'aise avec une méthode plutôt qu'avec une autre. Nous ne devons pas penser que certaines manières de s'engager soient à préférer à d'autres.

52. L'expérience faite au XX^e siècle avec le dialogue œcuménique a montré l'importance d'un examen des facteurs historiques et socio-économiques qui affectent les questions doctrinales. Situer les formulations doctrinales dans leur contexte historique peut nous permettre, aujourd'hui, d'exprimer la même foi en des termes nouveaux. Cette méthodologie, dont la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification est un résultat, a modelé une herméneutique qui peut se révéler féconde dans d'autres cas.

53. Le travail de la Commission Foi et Constitution sur l'herméneutique (Un trésor dans des vases d'argile — Document Foi et Constitution n° 182 — 1998) attire l'attention sur la façon de «lire» notre propre histoire en tant que communauté et de trouver des points de convergence avec les histoires des autres. Une «herméneutique de cohérence» suggère de considérer avec bienveillance la foi et le témoignage des autres comme complémentaires des nôtres. Avec une «herméneutique de confiance», une réception et une reconnaissance mutuelles sont possibles par les dons de l'Esprit-Saint à la communauté chrétienne. Une «herméneutique de suspicion» pose la question suivante: «Qui bénéficie de cette lecture particulière?». Parce que le dialogue sert la cause de l'unique Évangile de Jésus Christ, chaque mode de «lecture» peut nous amener ensemble à une majeure compréhension de la vérité.

54. Le dialogue n'est pas une négociation pour trouver le «plus petit dénominateur commun», mais une recherche de nouvelles ouvertures pour découvrir la façon de progresser ensemble. Parfois, les dialogues confrontent entre elles des questions qui avaient été la cause de condamnations réciproques dans le passé. Dans ce cas, il serait utile de préciser quelle était effectivement à l'époque la position des uns et des autres, et comment chacun avait cherché, par sa position, de préserver l'intégrité de l'Évangile dans un contexte particulier.

Les exigences de l'Évangile aujourd'hui permettent peut-être aux partenaires de trouver un terrain d'entente.

55. Les conflits doctrinaux ne sont pas tous faciles à résoudre. C'est pourquoi un examen attentif des positions respectives — c'est-à-dire déterminer jusqu'à quel point elles sont complémentaires et où et comment elles divergent — peut être très utile pour promouvoir le progrès dans les relations œcuméniques entre les Églises.

Les participants et les compétences

56. Une diversité de compétences est requise dans le dialogue œcuménique aujourd'hui. Les spécialistes de l'histoire et de la doctrine sont nécessaires, mais d'autres experts, par exemple en matière de liturgie, d'éthique, de missiologie, et des superviseurs pastoraux le sont tout autant. Plus la participation d'une Église au dialogue est large, et plus les résultats seront applicables dans l'ensemble de la vie de l'Église. Les Églises ont des concepts différents sur la façon dont une personne représente l'Église dans un dialogue, mais tous les participants doivent être conscients de parler dans le cadre de la discipline de leur tradition, à laquelle ils doivent rendre compte.

57. Ainsi qu'il est conseillé dans «Dialogue œcuménique» (1967), il est souvent opportun d'inclure des observateurs dans le dialogue, pour reconnaître et appuyer les plus amples implications œcuméniques de la discussion.

Réception des dialogues œcuméniques

58. Pour que les accords réalisés dans un dialogue œcuménique aient un impact sur la vie et le témoignage des Églises et conduisent à un nouveau stade de communion, une attention sérieuse devra être consacrée aux procédés de réception de ces accords, afin que toute la communauté soit impliquée dans le processus de discernement.

La signification de la réception

59. La «réception» est le processus par lequel les Églises prennent à leur compte les résultats de toutes leurs rencontres, et surtout les convergences et les accords réalisés sur des questions au sujet desquelles elles ont été historiquement divisées. Comme le note le rapport du 6^e Forum sur les dialogues bilatéraux:

La réception est une partie intégrante du mouvement vers la pleine communion qui sera réalisée lorsque «toutes les Églises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude» (Déclaration de Canberra).

Ainsi, la réception est beaucoup plus que les réponses officielles aux résultats du dialogue, bien que ces réponses soient essentielles. Toutefois, même si les résultats des dialogues théologiques internationaux ne concernent pas toutes les relations entre les Églises, ils sont un aspect fondamental de la réception en tant que tentatives spécifiques de surmonter ce qui divise les Églises et entrave l'expression de l'unité voulue par le Seigneur.

Instruments de réception

60. Les Églises ont élaboré des modes et des instruments appropriés pour la réception des résultats des dialogues internationaux bilatéraux ou multilatéraux. Les structures et les processus décisionnaires qui déterminent «l'esprit» d'une Église ou d'une communauté d'Églises, reflètent l'autocompréhension et le système de gouvernement de chaque Église ou Communion, et leur manière particulière d'aborder les problèmes.

Les difficultés de réception

61. Les Églises se sont heurtées à des difficultés durant le processus de réception, dues en partie aux différents modes et processus de réception.

62. Des questions de cohérence se sont posées. Lorsqu'une Communauté ecclésiale est engagée dans plusieurs dialogues avec des partenaires de différentes traditions ecclésiales, la présentation de son autocompréhension doit être cohérente avec ce qui est dit à tous les partenaires, et les résultats d'un dialogue doivent être cohérents avec ceux obtenus dans les autres dialogues. Quelques Communions chrétiennes mondiales (la Communion anglicane, l'Alliance mondiale des Églises réformées, la Fédération luthérienne mondiale) ont créé des structures qui permettent de vérifier cet aspect.

63. Des questions d'une importance évidente ont surgi. Les thèmes du dialogue œcuménique ne sont-ils pas, en général, ceux qui intéressent les Églises européennes et nord-américaines, bien que les divisions doctrinales dont il est question aient été exportées dans le monde entier par l'activité missionnaire?

64. Quel est le rapport entre les dialogues internationaux et les priorités pastorales et théologiques des Églises locales? Si les sujets traités ne sont pas existentiels pour les Églises, la réception devient difficile. De nouvelles méthodes sont nécessaires pour aider les Églises à voir que la désunion contredit l'Évangile de réconciliation. Comment les résultats des dialogues internationaux peuvent-ils engager existentiellement les Églises, compte tenu de leurs contextes différents? Bon nombre de facteurs qui entravent la réception des dialogues ne sont pas de nature doctrinale. Là où les tensions entre majorité et minorité sont évidentes, les processus de pardon, d'apaisement et de réconciliation doivent précéder et accompagner les processus de réception.

65. La nature même des dialogues veut qu'ils soient conduits par des représentants officiellement nommés et compétents dans les matières traitées. Mais la réception, tout en étant soumise au jugement des autorités ecclésiales, implique également le jugement de l'ensemble du peuple de Dieu. L'insensibilité à l'égard du besoin d'instruction et de discernement de toute la communauté a rendu la réception difficile. Un langage « de haut en bas » plutôt que « de bas en haut » a été utilisé à des moments critiques dans certains processus. Ainsi, alors que les dialogues cherchent à établir la communion entre les Églises, ils mènent parfois à la formation de groupes dissidents et aux divisions au sein des Églises.

Expériences positives de réception

66. Comment doit-on conduire un processus de réception de manière à éviter de tels problèmes? Durant les trente dernières années, plusieurs dialogues internationaux ont été largement reçus, donnant lieu à de nouvelles expressions de communion ecclésiale et à un travail de rénovation dans les Églises participantes. On peut peut-être en tirer des indications concernant ce qui est essentiel pour que la réception ait lieu.

Une étude de cas multilatérale

67. Le dialogue multilatéral dont le résultat a été le document Baptême, Eucharistie et Ministère (BEM, 1982), en offre un exemple. Le processus de BEM a demandé du temps, un dialogue constant avec les Églises, l'élaboration de matériel d'étude, un examen approfondi des réactions aux projets de texte, la traduction en de nombreuses langues, l'utilisation des résultats des dialogues précédents et le recours à d'autres dialogues et initiatives œcuméniques.

68. Ce processus a pris près de vingt ans, alors que des discussions sur ces thèmes avaient déjà eu lieu pendant quarante ans. Durant la période 1963-1982, les projets de texte ont été envoyés à trois reprises aux Églises, aux instituts théologiques et aux organisations œcuméniques en sollicitant leurs commentaires et leurs réactions. Les ébauches ont été largement diffusées et les commentaires ont fait l'objet d'examens attentifs à chaque stade des nouvelles rédactions. De nombreuses Églises ont encouragé la discussion sur les projets de texte dans les congrégations, engageant ainsi la communauté tout entière. Les rédacteurs ont également puisé dans les dialogues bilatéraux internationaux qui traitaient des sujets analogues, ainsi que dans les idées du mouvement liturgique. L'approche multilatérale est remontée au-delà des divisions entre les Églises, à la recherche de racines bibliques permettant de comprendre les questions spécifiques (p. ex. ananmesis). On a ainsi obtenu des points de référence qui situaient les différences historiques dans une perspective nouvelle.

69. Chaque fois qu'il devenait clair qu'il serait difficile de réaliser l'accord sur une question particulière, celle-ci était soumise à un groupe de théologiens (p. ex. concernant le rapport entre le baptême des personnes qui font une profession de foi personnelle et le baptême des enfants, ou la question de l'épiscopat). Au cours de ces consultations on trouvait un nouveau langage qui permettait de formuler l'accord.

70. En 1982, le texte finalisé et adopté par la Commission Foi et Constitution a été envoyé aux Églises en sollicitant leurs réactions. Le document était accompagné de questions soigneusement préparées pour permettre aux Églises de l'étudier en connaissance de cause. Un commentaire en facilitait la compréhension aux personnes qui n'avaient pas participé aux discussions. Un recueil d'essais théologiques encourageait l'examen par les instituts de théologie, tandis qu'une collection de textes liturgiques aidait les Églises à réfléchir sur le rapport entre leurs concepts théologiques et la pratique liturgique. Pour donner une expression liturgique à l'accord eucharistique, une liturgie a été élaborée illustrant ce que la convergence permettait de faire en matière de célébration du sacrement. Cette «Liturgie de Lima» a sans aucun doute contribué à mieux faire connaître l'accord et le processus de BEM.

71. BEM a été traduit dans plus de trente langues, ce qui a facilité sa réception partout dans le monde. Le processus a été mis en valeur au cours de séminaires conduits par des membres de la Commission et du staff de Foi et Constitution. Des guides d'étude ont été publiés dans dix ci.s contextes pour favoriser la discussion du document dans les congrégations et entre les Églises. Le processus qui, dès le début, avait impliqué les Églises dans l'élaboration du texte lui-même, a facilité les réponses officielles «des autorités au plus haut niveau» après que le texte eut été complété en 1982. Quelques 186 réponses ont été reçues et publiées en six volumes. Le document a ainsi bénéficié d'une autorité œcuménique sans précédent, qui a elle-même encouragé les Églises à instaurer de nouvelles relations entre elles.

72. Sur la base de cette convergence, plusieurs Églises ont pu établir de nouveaux rapports de communion (p. ex. les Églises luthériennes et anglicanes dans les pays nordiques et baltes, en Grande-Bretagne, Irlande, Canada, Allemagne, États-Unis; les communautés réformées et luthériennes aux États-Unis; les United and Uniting Churches [Églises unies et en voie d'union] en Afrique du Sud, etc.). D'autres Églises, à la suite de leurs réponses aux questions, ont été encouragées à renouveler la fréquence et le contenu liturgique de leurs célébrations eucharistiques. Les distinctions faites concernant le ministère ont facilité les dialogues bilatéraux, même dans des situations où ces questions étaient devenues difficiles à aborder.

Quelques études de cas bilatérales

73. Plusieurs dialogues bilatéraux internationaux ont également élaboré des mécanismes et des modèles de travail qui ont facilité la réception.

74. La signature officielle de la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification était le résultat d'une série d'actes de coopération luthérienne-catholique. La Déclaration conjointe a bénéficié des résultats de plus de 30 années de dialogue national et international. En 1991, ayant décidé de se concentrer davantage sur la réception des résultats des dialogues, la Fédération luthérienne mondiale et le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens ont rédigé un document de travail intitulé « Stratégies de réception: perspectives sur la réception de documents issus du dialogue international catholique-luthérien ». En 1993, une commission mixte restreinte a été chargée de rédiger un projet de Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification. Le projet a ensuite été soumis aux respectives instances d'évaluation. Les résultats de l'évaluation ont conduit à une révision du projet. À chaque stade, les deux côtés ont obtenu le soutien des autorités au plus haut niveau. La version finale de la Déclaration conjointe a été formellement acceptée de part et d'autre en 1998 et signée en 1999. L'étroite collaboration entre les deux partenaires au cours du processus de réception a contribué à son succès.

75. L'accord résultant du dialogue entre les Églises réformées et les Églises mennonites a été scellé au cours d'une visite aux champs de bataille où s'étaient déroulés les combats entre les forces des deux communautés pendant la période de la Réforme. Les Églises ont exprimé leur repentir et leur pardon d'avoir permis au souvenir de ces événements de déterminer leurs relations actuelles et ont cherché à établir de nouveaux rapports. Une interaction constante d'accords, de commentaires et d'élucidations de la part des organismes qui patronnent la Commission internationale anglicane-catholique romaine peut avoir facilité la réception des rapports de ce dialogue. Dans plusieurs dialogues entre l'Alliance mondiale des Églises réformées et l'Église catholique un des soucis était dû à la difficulté de rattacher le programme théologique aux relations qui existent effectivement entre réformés et catholiques dans le monde. C'était une première tentative d'unir le programme de travail d'un dialogue à celui des Églises locales.

Quelques conclusions concernant la réception

76. Depuis 1967, on peut noter plusieurs facteurs qui sont essentiels dans les processus de réception. Pour que les résultats des dialogues soient adéquats, le plus large engagement de la communauté et de ses théologiens est nécessaire. Le meilleur moyen d'y parvenir est d'avoir des échanges, à des moments appropriés de l'élaboration d'un texte, entre des participants au dialogue et les Églises intéressées, pour que l'élaboration se poursuive en tenant compte des divers commentaires.

77. Le processus est renforcé par l'échange de ressources bibliques, théologiques et liturgiques, qui aident les communautés à comprendre le chemin suivi par les rédacteurs et qui situent le thème tant à l'intérieur des confessions participantes que dans le cadre des spécialisations contemporaines. Le texte devrait être traduit dans toutes les langues appropriées et accompagné de guides d'étude (rédigés par des membres du groupe de rédaction, les seuls qui connaissent le chemin parcouru pour parvenir à un accord). La réception peut être mise en valeur par des gestes symboliques de la part des organismes promoteurs, indiquant qu'un nouveau stade du parcours vers la manifestation d'une communion plus parfaite a été atteint.

78. En vue de la réception et de son application successive, il est important de préparer des instruments de supervision en coopération. À la lumière des accords conclus, l'attention doit nécessairement se porter sur des processus de réception auxquels participent ensemble les deux communautés qui entendent étudier ensemble la question. Actuellement un grand nombre de processus de réception sont traités séparément dans chaque communauté.

79. L'échange de visites entre les communautés favorise l'amélioration des rapports. Inviter les partenaires aux manifestations significatives de la vie de l'Église devrait devenir un geste naturel, de même qu'encourager les amitiés entre chrétiens au niveau local. Le mouvement œcuménique comporte une spiritualité d'hospitalité, de volonté d'accueillir les autres chez soi. L'engagement dans le dialogue requiert la détermination des responsables ecclésiastiques de donner l'exemple d'une nouvelle ouverture, entre autres à travers des actes symboliques, des visites et la présence aux côtés des autres dans les moments de joie et de tristesse. Tous ces contacts favorisent la compréhension mutuelle et la réception des résultats des dialogues.

Le dialogue face aux défis du XXI^e siècle

80. Le mouvement œcuménique a aidé les chrétiens à sortir de l'isolement virtuel des Églises, séparées les unes des autres depuis des centaines d'années à cause des divisions des V^e, XI^e et XVI^e siècles. À la fin du XX^e siècle, les Églises ont pu parler d'un nouveau rapport de communion « réelle, bien qu'imparfaite ». Compte tenu de ces réalisations, quels sont les défis auxquels doit faire face le dialogue œcuménique au XXI^e siècle ?

81. Alors que ces réalisations ont été importantes, une tendance à une plus grande fragmentation et à un accroissement des fractures entre et dans les Églises a eu lieu durant la même période. Certains soutiennent avec force que le dialogue est hostile à la tradition chrétienne et souhaiteraient faire valoir des revendications d'absolutisme et d'unicité. Sous l'influence de la culture postmoderne, les structures de l'autorité, et l'autorité dans tous les aspects de la vie, ont été mises en question. Cela pose des problèmes pour les déclarations doctrinales et les structures du gouvernement ecclésial dans les Églises. Certains doutent même qu'il soit possible pour qui que ce soit, individu ou groupe, de représenter une communauté. Le traitement des questions éthiques de manière révolutionnaire par la société a de plus en plus influencé la place que ces problèmes occupent dans le programme de travail des Églises, où il apparaît clairement que différentes idées et approches sont abordées indépendamment des lignes de démarcation confessionnelles. Il est essentiel de tenir compte de ces éléments de la vie ecclésiale contemporaine dans l'évolution de la culture de dialogue de notre décennie.

82. Toutefois, nous nous limiterons à quelques perspectives plus générales qui doivent être examinées, et à quelques défis auxquels le mouvement œcuménique, et en particulier le dialogue, doivent faire face.

Le défi d'un monde qui change

83. Le large contexte dans lequel vivent les gens aujourd'hui, caractérisé par un monde toujours plus indépendant et interconnecté, continuera d'avoir un impact sur les chrétiens. Dans son sens le plus positif, cette globalisation exprime l'aspiration des êtres humains à devenir une seule et unique famille. Cependant, la globalisation a encore plus divisé l'humanité, parce que dans l'ordre mondial actuel les forces de globalisation travaillent en faveur de quelques-uns au détriment de la majorité.

84. Dans ce contexte, le mouvement œcuménique peut être un germe d'espérance dans un monde économiquement, culturellement, socialement et politiquement divisé. Les joies et les tristesses, les espoirs et les angoisses de tous les peuples sont aussi ceux des chrétiens. Dans le plein respect de tous les efforts humains pour rapprocher les gens, le mouvement œcuménique peut apporter sa contribution spécifique à l'unité de la famille humaine en mettant fin aux divisions entre les chrétiens. Une réponse à la globalisation est rétablissement de relations mutuelles sincères entre les structures sociales globales et nationales. Un défi œcuménique parallèle est en voie de créer des perspectives communes pour des relations appropriées entre les expressions universelles et locales de l'Église, et entre unité et diversité. En montrant que le dialogue peut résoudre des différences persistantes, les progrès réalisés dans ces questions ecclésiologiques peuvent avoir des effets positifs sur la réponse des personnes à la globalisation.

85. Ainsi, l'engagement continu dans le dialogue œcuménique non seulement favorise la réconciliation entre chrétiens, mais est également un signe des plus profondes aspirations de l'humanité à devenir une seule famille.

Le défi permanent de la réconciliation chrétienne

86. Certains défis sont spécifiquement liés au mouvement œcuménique lui-même.

87. Tandis que nous nous réjouissons des réalisations du mouvement œcuménique du XX^e siècle, nous reconnaissons que la réconciliation entre les chrétiens est loin d'être achevée. Le dialogue œcuménique doit continuer en vue de résoudre de sérieuses divergences concernant la foi apostolique. Ces divergences font obstacle à l'unité visible des chrétiens, unité nécessaire à la mission dans un monde déchiré.

88. En second lieu, le mouvement œcuménique est important pour les chrétiens partout dans le monde. Au début, la plupart des participants provenaient d'Europe et d'Amérique du Nord, encore que la minorité originaire d'autres continents exerçait une grande influence dans les rencontres œcuméniques, en soutenant que la désunion de l'Église était un péché et un scandale. Comme il est dit plus haut, bon nombre des principales divisions entre chrétiens ont commencé en Europe, et les missionnaires européens et américains les ont apportées dans les autres continents au cours de leurs activités.

89. Aujourd'hui, toutefois, les participants aux dialogues viennent également d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, d'Océanie et des Caraïbes, et leur apport est significatif. Pour

beaucoup, le programme œcuménique est jugé moins approprié et moins urgent que le travail en vue de répondre aux besoins essentiels de leurs communautés. Cependant, de nombreux chrétiens constatent que les divisions permanentes minent la crédibilité de l'Évangile, et qu'un grand nombre des problèmes qu'ils rencontrent sont en fait des problèmes d'unité et de division. Cet Évangile parle aux personnes dans leurs cultures et dans leurs langues différentes, et la guérison des blessures causées par les divisions exige les efforts des chrétiens dans toutes les parties du monde. La diversité entre les chrétiens à travers le monde devrait être l'objet d'une bien plus grande attention dans les dialogues œcuméniques du XXI^e siècle.

90. Troisièmement, nous avons pris conscience des changements du panorama chrétien. Nous constatons que parmi les communautés chrétiennes en voie de rapide expansion, plusieurs sont évangéliques et pentecôtistes. Bon nombre de celles-ci, sinon la plupart, ne participent pas au mouvement œcuménique et n'ont pas de contact avec le COE ni de dialogue avec l'Église catholique. En fait, les termes « unité » et « œcuménisme » sont eux-mêmes problématiques pour ces communautés. Elles se concentrent principalement sur la mission et ne situent pas nécessairement celle-ci dans le contexte d'une collaboration avec d'autres Églises d'une région particulière, même lorsque ces Églises y sont établies depuis des siècles. Un des défis, aujourd'hui, est de trouver le moyen d'élargir le dialogue œcuménique de manière à y inclure ces importants groupes chrétiens.

91. Quatrièmement, les dialogues bilatéraux ont surtout porté sur les problèmes à résoudre pour réaliser la réconciliation entre deux Communions. Ce travail doit continuer. Mais il serait peut-être utile que quelques dialogues examinent de façon plus systématique le patrimoine chrétien commun à l'Orient et à l'Occident, comme cadre de référence pour tous. Tous les dialogues, même ceux qui traitent leurs thèmes particuliers, pourraient être avantagés par une attention majeure à ce patrimoine chrétien commun.

Le défi du dialogue interreligieux

92. Bien qu'il ne puisse remplacer le dialogue œcuménique, le dialogue interreligieux se tient entre les religions mondiales. Son but n'est pas de créer une religion unique, mais de permettre la collaboration entre les religions en promouvant les valeurs spirituelles afin de contribuer à l'harmonie dans la société et à l'établissement de la paix mondiale. La coopération entre chrétiens est aujourd'hui nécessaire, et même impérative, pour promouvoir le dialogue interreligieux. Récemment, les religions ont été leurrées dans le but de justifier et même de promouvoir la violence, ou ont été laissées en marge des efforts tendant à construire une communauté humaine. À travers la coopération œcuménique dans le dialogue interreligieux, les chrétiens peuvent soutenir les religions mondiales dans l'effort de promouvoir l'harmonie et la paix.

93. On ne doit pas confondre dialogue œcuménique et dialogue interreligieux. Alors que l'un et l'autre sont appropriés à la culture de dialogue, chacun a un but et une méthode spécifiques. Le dialogue œcuménique a lieu entre chrétiens; il recherche l'unité visible des chrétiens. Il doit continuer parce que la discorde entre chrétiens « s'oppose ouvertement à la volonté du Christ » (Unitatis redintegratio, 1) et doit être surmontée.

Conclusion

94. Depuis la déclaration du GMT de 1967 sur le dialogue, les Églises se sont engagées dans le dialogue, surtout dans les dernières décennies du XX^e siècle. Le dialogue œcuménique a

ouvert de nouvelles perspectives, montrant que malgré des siècles de séparation, les chrétiens divisés ont beaucoup en commun. Le dialogue a contribué à la réconciliation. La réception des résultats des dialogues a, de diverses manières, joué un rôle clé dans le rapprochement des chrétiens.

95. En ce XXI^e siècle, le dialogue œcuménique se poursuit avec les mêmes buts, mais dans un contexte nouveau. Le dialogue est toujours un instrument que les chrétiens doivent utiliser dans leur quête d'unité visible, objectif qui reste encore à atteindre. Le dialogue continue d'être un instrument pour aider à la réconciliation des chrétiens divisés. Dans l'avenir, les résultats des dialogues ^devront être continuellement réexaminés dans les Églises. Le dialogue œcuménique a déjà contribué à changer les rapports entre les Églises. Dans le nouveau contexte d'un monde plus globalisé, un monde de communications instantanées et d'abondance d'informations, la tâche de l'Église, qui est de proclamer la Parole de Dieu et le salut en Christ, est concurrencée d'une manière sans précédent par la publication de toutes sortes d'informations visant à capturer le cœur de l'être humain. D'autant plus urgent, en ce moment de l'histoire, est le témoignage commun à l'Évangile par des chrétiens capables de mettre leurs divisions de côté et de rendre ensemble témoignage au Seigneur, qui a prié pour ses disciples, «... que tous soient un... afin que le monde croie » (Jn 17, 21).

Note concernant la procédure

Après la présentation de documents sur le dialogue par l'Évêque Walter Kasper et le Dr Konrad Raiser, la première réunion plénière a élaboré une série de questions devant être examinées dans un document d'étude sur le dialogue. Un groupe de rédaction restreint, comprenant Eden Grâce, Dr Susan Wood, Mgr Félix Machado, Mgr John Radano et le Rév. Dr Alan Falconer, s'est réuni à Cartigny (Suisse) en février 2003 et a présenté un premier projet de texte. Après discussion au cours de la réunion plénière de Bari, le texte a été ultérieurement élaboré par correspondance e-mail et dans une session d'une journée en septembre 2003 (Falconer, Radano, Dr Thomas Best). Après une discussion ultérieure à la réunion du comité exécutif du GMT en novembre 2004, l'Évêque David Hamid a été chargé de revoir la cohésion rédactionnelle du texte. Le document a été adopté à la réunion plénière du GMT à Chania (Crète) en mai 2004.

Source : Conseil Pontifical pour l'unité des chrétiens, Service d'Informations n°117 (2004/IV), pp 211-221.