

Chapitre 4. L'œcuménisme

4.0. L'introduction

Dès avant le Concile Vatican II, Thils a consacré plusieurs études à la question œcuménique¹. Ces études sont le prolongement de son intérêt pour l'ecclésiologie. En 1955, il écrivait *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (citée HDMO)*². En 1963, il réédite son livre³. Comment situer cette étude et les autres travaux sur l'œcuménisme ?

Tout au long de l'histoire de l'Église, nombreuses et connues furent les

¹ Abraham Kuyper [1837-1920] et la théologie protestante aux Pays-Bas, dans *ETL*, 25 (1949), p. 92-96 ; *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, [coll. *BETL*, 8], Louvain, Warny, 1955 (1963²) ; *Mouvement œcuménique et ecclésiologie*, dans *ETL*, 32 (1956) p. 355-362 ; *Chronique de théologie protestante et d'œcuménisme*, dans *ETL*, 33 (1957), p. 511-525 ; *Les chrétiens séparés de Rome et l'unité de l'Église*, dans *Revue générale belge*, 95 (1959), p. 63-72.

² Nous utilisons cette édition pour notre travail. Thils divise son ouvrage en deux parties. La première partie parle du Mouvement Œcuménique, spécialement le Conseil Œcuménique des Églises. Cette première partie est composée des six chapitres suivants : Les mouvements chrétiens internationaux (I), Le Mouvement « Vie et Action » (II), Le Mouvement « Foi et Constitution » (III), Le Conseil Œcuménique des Églises. Histoire et structure (IV), L'Assemblée d'Amsterdam 22 août – 4 sept 1948 (V), L'Assemblée d'Evanston (Illinois, U.S.A.) 15-31 août 1954 (VI). Dans la deuxième partie, Thils propose sa réflexion personnelle. Cette partie est composée des quatre chapitres suivants : L'ecclésiologie du Mouvement Œcuménique (I), La théologie catholique et l'œcuménisme (II), Les chrétiens non-romains et le Mouvement Œcuménique (III), L'œcuménisme et la théologie (IV).

³ G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (nouvelle édition)*, Paris, DDB, Louvain, Warny, 1963 (citée *HDME-ne*). Par rapport à la première édition, on peut trouver les changements suivants : 1) vers une conférence mondiale en 1966, p. 39 ; 2) Vers la conférence de Montréal (Canada), juillet 1963, p. 76-83 ; 3) l'assemblée de New Delhi (Inde), 18 novembre–6 décembre 1961, p. 134-151 ; 4) la déclaration de Toronto (1950), p. 159-166 ; 5) unité donnée et unité manifestée, p. 170-180 ; 6) les Églises (la question à New Delhi), p. 186 ; 7) le Conseil œcuménique des Églises : base, autorité, aspects du mystère de l'Église, culte et formes de culte, Tradition et traditions, intercommunion et communion, p. 199-211 ; 8) prosélytisme et liberté religieuse, p. 214-216. Dans cette édition, Thils propose enfin une nouvelle réflexion sur la théologie catholique et le mouvement œcuménique, p. 220-302. « Cette seconde édition est néanmoins entièrement renouvelée, non seulement du fait que l'histoire doctrinale est prolongée jusqu'en 1962, alors que la première s'étendait jusqu'en 1954, mais aussi parce que les réflexions doctrinales ont été retravaillées en fonction de la problématique régnant actuellement dans les milieux œcuméniques et dans la théologie catholique » (*HDMO-ne*), p. 5.

divisions entre chrétiens. De là aussi, nombreuses furent les tentatives, pour retrouver l'unité perdue. Pendant des siècles, on eut à relever bien des unions de courte durée entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient ; même au temps de la Réforme, les initiatives en vue de mener les parties en conflit vers la paix, n'ont pas manqué. Sous l'influence du pape Léon XIII [1878-1903], l'Église catholique romaine lançait le mouvement de l'unionisme afin de permettre la rencontre avec l'Église d'Orient¹. Mais au XX^e siècle, le mouvement pour l'unité chrétienne a pris un nouveau visage, celui d'un dialogue entre partenaires. Le souci de l'évangélisation et le désir d'unité poussent alors beaucoup d'Églises non catholiques romaines à chercher, elles aussi, les instruments de l'unité chrétienne. En 1910, le mouvement *Life and Work* et en 1927, *Faith and Order* ouvrirent un chemin concret vers l'œcuménisme. C'est en 1948 que le Conseil œcuménique de l'Église est né à Amsterdam.

A l'époque où Thils étudiait ce mouvement, il existait déjà une vaste documentation sur l'histoire du mouvement œcuménique². Dans l'ouvrage évoqué, il ne veut pas seulement être l'historien du mouvement œcuménique, mais il propose aussi d'aborder le développement doctrinal de ce mouvement :

« La doctrine des milieux œcuméniques sera l'objet immédiat de notre attention, et singulièrement la position ecclésiologique avec les problèmes qui lui sont propres ». (*HDMO*, p. 5)

Son travail est original, car il propose une approche nouvelle du développement doctrinal sous-jacent à l'action œcuménique. Pour notre étude la question se pose de savoir, ce qui est au cœur de son approche par rapport à la question de l'œcuménisme ?

¹ Cf. E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e s. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Centurion, 1982, p. 35-116 ; G. TAVARD, *L'œcuménisme*, [coll. *Que sais-je?* 2903], Paris, PUF, 1994, p. 11-13.

² R. ROUSE – S.C. NEILL (éd.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, S.P.C.K., 1954 (1967²) ; H.R. BRANDRETH, *Unity and Reunion. A Bibliography*. Londres, 1945 (1948²) ; E. ROMERO, *Nota informativa bibliografica sobre el Ecumenismo*, dans *Rev. Españ. Teol.*, 1952. p. 153-172; 395-432 ; V. T. STAVRIDES, *The Greek Orthodox Bibliography on the Ecumenical Movement*, Athènes, 1960.

Section 1. L'Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique et la théologie de l'œcuménisme (études antérieures à 1965)

4.1.1. Le Conseil œcuménique des Églises

Au début du XX^e siècle, les Églises sont présentes dans beaucoup de pays en dehors de l'Europe et de l'Amérique du Nord : l'Asie, l'Afrique et de l'Amérique du Sud. En automne 1910, des Églises non romaines organisent la « conférence universelle des missions protestantes » à Edimbourg. Plusieurs délégués d'Afrique et d'Asie y dénoncent le scandale qu'ils ressentent vis-à-vis de la division confessionnelle des missionnaires venus évangéliser leurs pays¹. Sous l'inspiration de la conférence d'Edimbourg, naissent le mouvement *Life and Work* (Vie et Action)² qui s'intéresse aux possibilités de coopération concrète et *Faith and Order*³ (Foi et Constitution) qui examine les questions

¹ Cf. *HDMO*, p.11-16.

² En 1914, l'archevêque luthérien d'Upsal en Suède, Nathan Söderblom [1866-1931] a lancé un *Appeal for Peace*, point de départ du Mouvement *Life and Work*. En 1917, il organise une « *Neutral Church Conference* » (Suède, Norvège, Danemark, Pays-Bas, Suisse) qui aborda la question de l'unité, l'engagement social, le chrétien et l'ordre international. Dans la conférence du *World Alliance* à la Haye (1918), Nathan Söderblom proposa un comité spécial pour étudier la possibilité de faire une conférence universelle des Églises chrétiennes. C'est en 1920 à Genève qu'on décida que la future conférence en préparation serait œcuménique et non protestante. On donna le nom provisoire *Universal Conference of the Church of Christ on Life and Work*. En 1921, elle a pris le nom *Universal Christian Conference on Life and Work*. Le mouvement avait reçu le nom *Life and Work* (Vie et Action). A la réunion de Peterborough (UK) en 1921, on décida de créer une section pour les Orthodoxes. *Life and Work* organisa plusieurs conférences mondiales : 1) *La Conférence mondiale à Stockholm* (19-30 août 1925) aborda les questions suivantes : l'Église et les questions économiques et industrielles, l'Église et les problèmes moraux et sociaux, l'Église et les relations internationales, l'Église et l'éducation chrétienne, cf. *HDMO*, p. 24-27 ; *HDMO-ne*, p. 24-29. 2) *La Conférence d'Oxford 12-26 juillet 1937* aborda les questions suivantes : la relation entre l'Église et la Nation ; la relation entre l'Église et l'État ; l'Église, la Nation et l'État dans leurs rapports avec l'ordre économique ; l'Église, la Nation et l'État dans leurs rapports avec l'éducation ; l'Église universelle et le monde des nations, cf. *HDMO*, p. 29-35 ; *HDMO-ne*, p. 29-39.

³ Le 19 octobre 1910, la Convention générale de l'Église protestante épiscopale des États-Unis forma un « Comité d'union », (Ch. H. Brent – président, Robert H. Gardiner – secrétaire) chargé de préparer une conférence mondiale à laquelle prendraient part tous les groupes chrétiens qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. Robert H. Gardiner avança cette idée après des contacts avec diverses églises, y compris l'Église catholique romaine. Il organisa plusieurs conférences préparatoires en 1920 à Genève, 1925 à Stockholm et Berne, en 1926 à Berne et Lausanne. Cette démarche aboutira à une organisation qui prend le nom « Le mouvement *Foi et Constitution* (*Faith and Order*) », cf. *HDMO*, p. 38-39. Il organisa plusieurs

doctrinales. En 1937, un comité d'étude a examiné la possibilité de fonder un conseil œcuménique des Eglises. En 1938, ce comité a défini le rôle de celui-ci comme une institution qui n'est pas une « super-église », car seules les Églises possèdent vraiment l'autorité. La base du futur conseil œcuménique est la christologie. Mais la guerre arrête les travaux¹.

C'est lors de l'Assemblée d'Amsterdam, (le 23 août 1948) que naissait le Conseil œcuménique des Églises avec Visser 't Hooft comme secrétaire général². Ce fut un événement capital sur le chemin vers l'unité chrétienne. Le Conseil œcuménique des Églises se définit comme une association fraternelle d'Églises qui acceptent Notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur³. Les Églises qui acceptent cette base et qui satisfont aux conditions que l'Assemblée ou le Comité central prescrit, peuvent devenir membres. Cette assemblée détermine aussi la fonction du conseil, son autorité, ses membres, le programme et les

conférences : 1) *La conférence de Lausanne* 03-21 août 1927 aborda les thèmes suivants : l'appel à l'unité, le message de l'Église au monde, et la nature de l'Église, cf. *HDMO*, p. 42-45 ; *HDMO-ne*, p. 42-48. 2) *La conférence d'Edimbourg* (03-18 août 1937), les sujets principaux furent : la grâce ; la relation existant entre la Parole de Dieu et la révélation subsidiaire, la Tradition et l'Écriture, l'Église visible et l'Église invisible, Église et le Royaume de Dieu ; la communion des saints ; le ministère ; l'unité de l'Église dans la vie et dans le culte, cf. *HDMO*, p. 47-62 ; *HDMO-ne*, p. 49-64. 3) *La Conférence de Lund (Suède)* (15-28 août 1952) aborda les problèmes suivants : le culte et l'intercommunion, cf. *HDMO*, p. 62-74 ; *HDMO-ne*, p. 64-76. 4) *La conférence de Montréal* (12-26 juillet 1963) examina cinq problèmes : l'Église dans le dessein de Dieu, l'Écriture et les traditions, les ministres, la vie cultuelle et l'unité de l'Église du Christ, le déroulement de la croissance en commun, cf. *HDMO-ne*, p. 81-83 ; *HDMO-ne*, p. 76-83. La Commission préparatoire changera la méthode de travail en une forme d'ecclésiologie comparée, recherchant les éléments possédés en commun et les situant par rapport à l'unité profonde du mystère de l'Église. Entre-temps, elle créa quatre commissions pour étudier : la relation entre le Christ et l'Église, la Tradition et les traditions, le culte et les formes de culte, et les facteurs non théologiques qui empêchent l'unité, cf. *HDMO-ne*, p. 78-81.

¹ Cf. *HDMO*, p. 75-80.

² VISSER'T HOOFT Wilhelm Adolph [1900-1985] : né à Haarlem (Pays-Bas), étudia à Leyde, à Birmingham puis aux États-Unis. Reçu docteur en théologie en 1924, il est nommé successivement secrétaire (1924) de l'Alliance mondiale des unions chrétiennes de jeunes gens (Young Men's Christian Association, ou Y.M.C.A.), puis secrétaire général (1931) de la Fédération mondiale des associations chrétiennes d'étudiants (World Federation of Christian Students, ou W.F.C.S.) ; les deux mouvements se trouvent à la pointe des recherches œcuméniques. En 1948, il devient alors le secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises et garde ce poste jusqu'à sa retraite en 1966.

³ Cf. *HDMO*, p. 85-100 ; *HDMO-ne*, p. 97-112.

commissions¹.

A cette première assemblée générale, on parla également de plusieurs sujets théologiques importants, tels que ceux de l'Église universelle dans le dessein de Dieu, le témoignage de l'Église et le rapport entre l'Église et le désordre international². Sur l'Église, le texte dit :

« Nous croyons tous que l'Église est le don que Dieu a fait aux hommes pour le salut du monde ; qu'elle a été créée par l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ ; qu'elle subsiste à travers l'histoire sans solution de continuité grâce à la présence et à la puissance du Saint-Esprit ». (*HDMO*, p. 89)

Cette définition ne supprime pas les divergences profondes quant aux définitions de l'Église. En elle, Dieu veut réconcilier le monde avec son Fils, mais la division constitue un témoignage négatif. Malgré cette situation, l'appel à l'évangélisation reste valable. D'autre part, on continue à discuter la question de la continuité de l'Église : la tendance dite « catholique », prétend que la continuité visible de l'Église se manifeste dans la succession apostolique de l'épiscopat ; la tendance dite « protestante », prétend que l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi sont les signes de la continuité³.

Au niveau doctrinal, Thils fait remarquer qu'il n'y a pas de grand changement théologique, mais il y a des difficultés non théologiques (la culture, la langue, l'histoire, la politique et la psychologie) qui freinent ou qui empêchent le cheminement vers l'unité chrétienne⁴. D'autre part, il y a la nouveauté dans la méthode théologique. Depuis longtemps [Jurieu 1637-1713], on prend les articles fondamentaux et les articles non fondamentaux du christianisme pour fonder les essais de l'unité de l'Église. À Edimbourg (1910), on propose une autre méthode ou on rassemble les différents points sur lesquels l'accord existe et l'on signale ensuite les différents points de divergences. Enfin, à Amsterdam (1948), K. Bart propose une méthode dialectique. On travaille par oui ou non,

¹ Cf. *HDMO*, p. 80-84.

² Cf. *HDMO*, p. 93-97.

³ Cf. *HDMO*, p. 91-93.

⁴ Cf. *HDMO*, p.160-165.

par arêtes nettes et raides. Cette méthode a l'avantage de se situer devant les réalités ecclésiastiques globales et de montrer que les différences qui affectent la périphérie, s'enracinent dans la doctrine essentielle. Mais cette dernière méthode a les limites suivantes : elle est peut-être trop tranchante, car la réalité est plus en nuances ; elle n'a rien de spécifiquement biblique ; elle ne permet pas de marquer suffisamment la distinction existant dans la doctrine entre la foi, la théologie et la philosophie religieuse¹.

La deuxième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises s'est tenue à Evanston, (Illinois – USA, 15-31 août 1954)². Il y avait une grande continuité avec la première assemblée en ce qui concerne la recherche de l'unité. Quant à la théologie, la théologie de l'Église est en progrès. Face au problème du Royaume de Dieu, l'aspect transcendant de l'espérance chrétienne fut souligné. En même temps, son aspect temporel a été abondamment décrit, mais il reste difficile de préciser les relations entre l'Église et le Royaume de Dieu. La grande question non résolue est celle de l'intercommunion. Il y avait les trois positions suivantes : (1) les Orthodoxes qui n'acceptent que les membres de l'Orthodoxie, tout en invitant tous les chrétiens à assister aux offices ; (2) l'Église unie de l'Inde du Sud qui accepta tous ceux qui n'étaient pas en opposition avec elle ; (3) d'autres Églises qui ont pris position entre les deux extrêmes³.

La troisième Assemblée s'est tenue à New Delhi (18 nov.-6 déc. 1961), elle aborda le thème « Jésus-Christ est la lumière du monde ». Le premier rapport parle de l'unité dans une perspective trinitaire et ecclésiologique⁴. Thils

¹ Cf. *HDMO*, p. 98-100.

² Cette Assemblée générale aborda le thème central : le Christ, seul espoir du monde. Durant cette Assemblée furent abordées la question christologique, la question de la nature de l'Église, la relation entre le Christ et le monde ainsi que six thèmes particuliers suivants : l'unité de l'Église, la mission de l'Église auprès de ceux du dehors, la société et ses responsabilités sur le plan mondial, la part des chrétiens dans la lutte en faveur d'une communauté internationale, l'Église au milieu des tensions raciales et ethniques, le chrétien dans la vie professionnelle. Sur l'Église, le rapport préparatoire parle de son existence en Jésus-Christ, de sa mission, de son unité et de son pèlerinage vers le Royaume, cf. *HDMO*, p. 105-118 ; *HDMO-ne*, p. 113-133.

³ Cf. *HDMO*, p. 110-111.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 138-139.

constate que l'influence des théologiens orthodoxes sur ce texte fut très forte¹. Le deuxième rapport parle des témoignages de l'évangélisation et du laïcat. Le document montre une sorte de primauté du peuple chrétien par rapport à la distinction entre « clercs » et « laïcs ». Dans ce peuple de Dieu, chacun a une place propre et de plein droit ; et chacun peut et doit participer à la mission générale de l'Église en accomplissant le ministère qui lui est confié par le Christ. Le ministère des clercs et des pasteurs ne s'en trouve pas réduit pour autant, au contraire, les laïcs sont unanimes à le déclarer irremplaçable et plus utile que jamais. Le troisième rapport parle des multiples activités des Églises par rapport aux sociétés civiles, des transformations sociales et de la responsabilité de l'Église².

Lors de cette Assemblée, notre auteur remarque plusieurs nouveautés. Le Conseil International des Missions est intégré au Conseil œcuménique des Églises. Il s'ensuit une forte représentation des jeunes Églises, des échanges missionnaires au lieu d'un mouvement unique venant d'Occident et un nouveau rapport entre Églises-mères et Églises-filles³. Cette Assemblée accueillit vingt-trois nouvelles Églises : 12 d'Afrique, l'Église orthodoxe de Bulgarie, de Roumanie, etc.⁴ L'Assemblée de New Delhi redéfinit l'identité du Conseil œcuménique des Églises⁵. Gustave Thils apprécie positivement cette assemblée :

« Le premier trait qui s'en dégage est peut-être celui d'un plus grand équilibre des forces au sein du Conseil. Équilibre entre les Jeunes Églises et les Églises-mères. [...] L'Assemblée de New Delhi a donné au Conseil œcuménique un accroissement de vigueur spirituelle. D'abord par l'intégration du Conseil International des Missions [...]. Ensuite, par l'entrée de nombreuses délégations orthodoxes [...]. Enfin, par la fougue bienfaisante et tonique des Jeunes-Églises, dont la promotion récente accentuera encore la vitalité native ». (*HDMO-ne*, p. 150)

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 139.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 138-142.

³ Cf. *HDMO-ne*, p. 142-145.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 143-148.

⁵ « Le Conseil œcuménique des Églises est une association fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit » (*HDMO-ne*, p. 145).

Dans la nouvelle édition de son livre, Thils justifie l'insertion de la Déclaration de Toronto (1950)¹ qui éclaire l'identité du Conseil œcuménique, en donnant une description à la fois négative² et positive. Le Conseil œcuménique propose les approches positives suivantes:

« 1) Les Églises membres du Conseil croient que la conversation entre les Églises, leur collaboration et leur témoignage commun doivent être fondés sur leur conviction commune que le Christ est le chef divin du Corps. [...] 2) Les Églises membres du Conseil s'appuient sur le Nouveau Testament pour affirmer que l'Église du Christ est une. [...] 3) Les Églises membres reconnaissent que l'appartenance à l'Église du Christ s'étend au-delà du corps de leurs fidèles. Elles cherchent donc à établir un contact vivant avec ceux qui, hors de leurs rangs, confessent la Seigneurie de Jésus-Christ. 4) Les Églises membres du Conseil considèrent que la relation d'autres Églises à la Sainte Église catholique professée par les Confessions de foi doit faire l'objet d'un examen en commun. Néanmoins, le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai et le plein sens du terme. [...] 5) Les Églises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Églises des éléments de la vraie Église. Elles estiment que cela les oblige à entreprendre une conversation sérieuse, dans l'espoir que ces éléments de vérité les conduiront à une reconnaissance de la vérité dans sa plénitude et à une unité fondée sur toute la vérité. [...] 6) Les Églises du Conseil œcuménique acceptent de prendre conseil les unes des autres en vue d'apprendre du Seigneur Jésus-Christ quel témoignage il les appelle à rendre dans le monde en son nom. [...] 7) Une des conséquences pratiques de l'affiliation au Conseil œcuménique est d'obliger les Églises à reconnaître leur solidarité, à s'assister mutuellement en cas de besoin, et à s'abstenir de tout acte incompatible avec le maintien de relations fraternelles. [...] 8) Les Églises membres établissent des rapports spirituels entre elles grâce auxquels elles peuvent apprendre les unes des autres et s'entraider afin que s'édifie le Corps du Christ et que la vie des Églises soit renouvelée ». (*HDMO-ne*, p. 162-166)

¹ « Ce document est indispensable à l'intelligence des positions ecclésiologiques du Conseil œcuménique depuis ses origines. [...] Car si la Déclaration de la Nouvelle-Delhi deviendra certainement la matière des discussions à venir, celle de Toronto gardera toute son importance de fait, non seulement comme pièce historique, mais comme exposé des conditions de base impliquées dans la vie du Conseil œcuménique des Églises » (*HDMO-ne*, p. 159)

² Cf. *HDMO-ne*, p. 159-162.

4.1.2. L'œcuménologie du mouvement œcuménique

4.1.2.1. L'Église et son unité

Le mouvement œcuménique des Églises a parcouru un long chemin avant de pouvoir préciser son identité. Notre auteur propose une lecture systématique de ce développement. D'abord, il relève qu'il y a une diversité quant au sens du terme « œcuménique » au sein du Conseil. Ensuite, dans les documents du Conseil œcuménique des Églises, nous retrouvons le vocabulaire ecclésiologique essentiel, tel celui de l'Église et des Églises, ainsi que celui des éléments d'Église.

Selon le Secrétariat du Conseil œcuménique des Églises, l'œcuménisme désigne les activités, initiatives, doctrines et réunions qui intéressent l'union des chrétiens, tant au niveau interconfessionnel et national qu'au niveau universel. En 1846, Adolphe Monod [1802-1856] prononça le mot « esprit vraiment œcuménique ». Il signifie que des chrétiens de différentes dénominations se réunissent dans la charité pour travailler ensemble pour la gloire de Dieu, tout en maintenant leurs convictions religieuses propres et en les défendant avec tolérance et charité. En 1879, H. Plitt [1836-1880] parla d'un « témoignage œcuménique », c'est-à-dire un témoignage rendu par des chrétiens ayant conscience de l'universalité de l'Église et de l'unité essentielle de toutes les branches de la chrétienté. En 1918, N. Söderblom [1866-1931] envisagea la convocation d'une « conférence œcuménique », c'est-à-dire une conférence « concernant la vie de l'Église considérée comme un tout ». En 1937, à Oxford, la Conférence rappela qu'il fallait bien distinguer « œcuménique » d'« international ». « International » implique la reconnaissance de la division de l'humanité en nations séparées comme un état de choses. Œcuménique se réfère à l'expression qui a servi à désigner l'unité essentielle de l'Église¹. Dans la seconde édition, Thils ajoute le rapport général du Comité central réuni à Paris en août 1962, Visser 't Hooft y rappelle la signification biblique : (1) elle signifie l'humanité vivant en commun, en groupements politiques ou autres, dans sa

¹ Cf. R. ROUSE et S. NEILL, *History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, London, S.P.C.K., 1954, p. 734-740; *HDMO*, p. 125-128.

condition perdue, non rachetée ; (2) elle signifie le monde des hommes au sein duquel Dieu intervient par son acte de grâce en Jésus-Christ, et qui est ainsi ramené à sa destination et à sa fin première¹.

Lorsque des documents œcuméniques parlent de « l'Église », comment la conçoivent-ils ? Le document d'Amsterdam (1948) précise la notion d'*Église*². Mais, le Conseil ne peut échapper à deux difficultés : d'une part, il ne peut défendre une ecclésiologie particulière et d'autre part, il ne peut préjuger de la forme concrète que prendra l'Église réunie. Généralement, les documents œcuméniques se contentent de parler de l'Église comme d'une réalité terrestre et historique. Selon le document d'Amsterdam, le mouvement œcuménique a acquis la certitude croissante que son but n'est pas l'union des individus mais l'unité de l'Église. Les Églises sont en marche vers l'unité. Car les Églises membres sont encore incapables d'être ensemble l'Église une de Dieu. À Amsterdam (1948), elles sortent de leur isolement et s'avancent dans la voie d'une collaboration active, non seulement dans le domaine social, mais aussi dans ceux de la foi et de l'enseignement. À Evanston (1954), les Églises ont été invitées à progresser ensemble dans l'unité. Elles devraient se proposer pour but une Église unifiante qui serait dynamique. Elles ont la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle et de glorifier Dieu. Dans ce contexte, M. Visser 't Hooft parle de l'aspect d'une manifestation provisoire et imparfaite de l'unité³. A partir de ces données, Thils tire la conséquence que l'Église véritable n'existe pas encore :

« Toutes ces expressions, croyons-nous, signifient concrètement et en fait que, pour les Églises-membres du Conseil œcuménique, la véritable Église du Christ n'existe pas aujourd'hui visiblement ». (*HDMO*, p. 133)

Dans la nouvelle édition, notre auteur ajoute l'élément de la conférence de Davos (1955), où Visser't Hooft énuméra différents éléments constitutifs de l'unité visible :

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 158.

² Elle « est le don que Dieu a fait aux hommes pour le salut du monde, elle a été créée par l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ, elle subsiste à travers l'histoire sans solution de continuité grâce à la présence et à la puissance du Saint-Esprit » (*HDMO*, p. 129).

³ Cf. *HDMO*, p. 131-134.

« a) L'unité de l'Église est une unité *donnée*, en ce qu'elle tient sa réalité essentielle de Jésus-Christ lui-même ; b) cette unité doit être rendue manifeste au monde ; c) une pleine unité de l'Église doit être basée sur une large mesure d'accord doctrinal ; d) une communion dans les sacrements est un élément nécessaire d'une pleine unité de l'Église ; e) un ministère reconnu par chaque partie de l'Église et quelque organe permanent de consultation et de conseil sont requis, mais une rigide uniformité de structure dominée par une autorité administrative centralisée est à écarter ». (*HDMO-ne*, p. 171)

Le binôme unité donnée et unité pleinement manifestée peut être interprété de manière catholique à condition d'en préciser les conditions. Pour les catholiques, l'unité donnée dans le Christ comporte l'unité surnaturelle invisible et des éléments visibles déterminés. Mais tout élément visible qui concerne l'unité ecclésiastique n'est pas nécessairement un élément constitutif de l'unité de l'Église. Il distingue ce qui est essentiel à l'Église du Christ dans sa condition terrestre. La structure organique de l'Église présentée à Davos est assez peu déterminée et trop générale. Dans l'ecclésiologie catholique, la structure – de base ministère, organe doctrinal authentique et autorité de direction et de gouvernement – est beaucoup plus précise¹.

Quelle unité le Christ veut-il pour son Église ? Dans le rapport présenté à Nyborg (1958), *Foi et Constitution* déclare que le Conseil œcuménique est neutre quant à la nature de l'unité, mais ajoute qu'il est lui-même une forme d'unité². C'est à New Delhi qu'une piste importante sur la forme de l'unité est ouverte³. Etant un instrument au service des Églises, le Conseil œcuménique se doit d'être un moyen aussi parfait que possible en faveur de l'unité. Certaines Églises se satisfont d'une sorte d'unité fédérative entre les Églises. Selon Thils, le document de New Delhi veut dépasser une unité empirique et sociologique, ce qui pourra constituer une excellente base de discussion. D'autre part, le Conseil n'impose pas son option aux Églises-membres, car il n'est pas une super Église. Sur le contenu de ce document, Thils remarque que l'exposé est encore trop

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 170-174.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 175.

³ Cf. *HDMO-ne*, p. 176.

formel¹. Par ailleurs, reste la question : l'Église est-elle rendue visible chaque fois que toutes les conditions énumérées sont réalisées ? La question du statut du ministère reste encore trop vague².

4.1.2.2. Les Églises

Le Conseil œcuménique est un Conseil d'Églises. En quel sens ? À Amsterdam, « le terme ÉGLISE désigne les dénominations formées d'Églises autonomes groupées sur un territoire déterminé » (*HDMO*, p. 136). En conséquence, pour être admis comme membre du Conseil œcuménique, les Églises doivent accepter la déclaration de base du Conseil. Ensuite, il leur faut répondre à d'autres critères : ceux de l'autonomie, de la stabilité, de l'importance numérique, de la relation avec d'autres Églises³.

Selon M. Oliver S. Tomkins⁴, dans le Nouveau Testament, le mot « Église » a plusieurs sens : 1) l'Église est le corps organiquement un du Christ, le nouvel Israël ; 2) l'Église est la manifestation locale de ce corps unique, telle l'Église de Dieu qui est à Corinthe. Mais les divisions de la chrétienté ont donné naissance à trois autres concepts : l'organisation territoriale, la dénomination ou confession, et l'organisation confessionnelle internationale⁵.

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 180.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 180.

³ Cf. *HDMO*, p. 136.

⁴ Cf. O.S. TOMKINS, *Les communautés territoriales et confessionnelles au sein de l'Église universelle*, dans, *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949, p. 197-216.

⁵ En dehors de l'acception strictement locale (l'Église comme organisation territoriale), le terme Église fut étendu dès l'antiquité à des entités territoriales, souvent nationales (e.g. l'Empire chrétien, les nations chrétiennes, les églises nationales etc.). L'Église comme *dénomination ou confession* : c'est une communauté de chrétiens que réunit un commun corps de doctrine, qui reconnaissent un même ministère. Cette communauté a des assemblées et des autorités communes pour prendre des décisions en matière de foi, de culte et de discipline. L'ensemble de ces caractères est lié par une histoire commune, jusqu'à former une entité distincte. On peut ainsi les appeler « dénomination » (e.g. l'Église grecque, l'Église bulgare sont des dénominations qui appartiennent à la confession orthodoxe ; l'Église d'Angleterre et l'Église protestante épiscopale des États-Unis sont des dénominations dans la confession anglicane, etc.). L'Église comme *confession internationale* : lorsqu'une dénomination est en relation avec

Dans ce Conseil, on trouve donc une grande diversité d'ecclésiologies qu'on ne peut confondre, surtout en ce qui concerne la question du rapport entre une Église déterminée et l'Église plus large. L'Église orthodoxe se sent comme une continuation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Pour les Anglicans, leur Église n'est pas une secte, mais elle est une partie intégrante de l'Église « catholique ». Pour les Luthériens, l'Église une et sainte, c'est la communauté des croyants où l'Évangile est fidèlement prêché et les sacrements correctement administrés. Les Églises de la tradition zwinglienne et calviniste, déclarent que l'Église existe là où la Parole de Dieu est purement prêchée et les sacrements administrés selon l'institution du Christ : elle revendiquent leur appartenance à la sainte Église catholique. L'Église méthodiste réclame sa place dans la sainte Église catholique qui est le Corps du Christ et y attache le plus grand prix mais elle ne prétend pas être « l'Église », et elle n'exclut aucune Église qui confesse que Jésus est Seigneur à la gloire de Dieu le Père. Certaines Églises-membres du Conseil œcuménique se considèrent comme l'Église véritable, le grand nombre se contentant d'affirmer leur appartenance à l'Église véritable, sans plus¹.

4.1.2.3. Les *vestigia Ecclesiae*

Si chaque Église prétend appartenir à la vraie Église, quels sont les éléments communs ? Dès l'Assemblée d'Amsterdam, l'expression *vestigia Ecclesiae*² a été utilisée comme un signe très caractéristique et comme une base pour l'unité des Églises. Cette théologie puise sa source chez Luther et Calvin,

d'autres communautés qui partagent les mêmes convictions théologiques et constituent avec elles une organisation commune, elle devient une confession internationale (l'Église catholique romaine, les Églises orthodoxes orientales, la Communion anglicane, la Fédération luthérienne mondiale, l'Alliance baptiste mondiale, le Conseil œcuménique méthodiste, le Conseil congrégationaliste international), cf. *HDMO*, p. 137-138.

¹ Cf. *HDMO*, p. 140-141.

² A Amsterdam, l'expression *vestigia Ecclesiae* vise la part d'unité vécue dès maintenant dans le Conseil œcuménique particulier ; la confession du nom du Christ, même si cette confession est incomplète ou entachée d'erreurs. Le Christ est ainsi à l'œuvre dans les autres Églises. L'assemblée de Toronto présente les éléments suivants comme *vestigia Ecclesiae* : la prédication, l'enseignement des Écritures, l'administration des sacrements, cf. *HDMO*, p. 142.

mais chez chacun d'eux, l'idée de *vestigia Ecclesiae* est très vague. La grande question théologique qui se pose est de savoir : le statut de *vestigia Ecclesiae* a-t-il le même sens que la notion de « note de l'Église » ? La conférence de Lund prétend donner une réponse affirmative à cette question. Tandis que la conférence de Toronto donnait une vision contraire. Enfin, la Conférence d'Evanston a décidé de retirer cette notion, pour être fidèle à la pensée des Réformateurs du XVI^e siècle. Car si l'Évangile et l'administration des sacrements sont propres à l'Église telle que la voient les réformateurs allemands, ni Luther, ni Mélanchton ne vont jusqu'à nier l'existence de certains restes de christianisme dans l'Église de Rome¹.

4.1.2.4. La nature et le but du Conseil œcuménique des Églises

Sur la nature du Conseil œcuménique des Églises on peut remarquer qu'il ne se veut pas une super-église, ni *unam*, ni *sanctam*. Mais il n'est cependant pas une simple association, organisée dans le but de promouvoir l'union entre les Églises et les confessions chrétiennes. Il propose des rencontres, des conférences, de l'entraide, etc. Il est une association fraternelle d'Églises, liée néanmoins à « l'Église » en ce sens qu'il peut la « manifester » et en « témoigner ».

Selon Visser 't Hooft le Conseil œcuménique des Églises est un instrument ou une manifestation imparfaite de l'unité de l'Église. Il n'est pas la représentation de l'Église universelle, mais il représente néanmoins « la voix de l'Église », « l'organe de l'unité réalisée », « une démonstration de cette unité à un moment donné » ; car il doit « proclamer la foi commune » et exprimer l'unité « en Christ »². Il n'est pas une assemblée de théologiens, mais une association d'Églises oeuvrant pour le Christ. Les Églises ont décidé de se réunir (à Amsterdam 1948), de demeurer ensemble (à Evanston 1952) dans la prière, dans la collaboration dans tous les domaines de la vie sociale, nationale et

¹ Cf. *HDMO*, p. 142-147.

² Cf. *HDMO*, p. 148-152.

internationale, ainsi que dans les efforts concrets et suivis en vue de l'union¹.

Quant à son autorité, il n'est pas une « super-église ». L'autorité du Conseil œcuménique des Églises réside uniquement dans le fait qu'il a du poids auprès des Églises en raison de sa propre sagesse. Mais l'intention du Conseil œcuménique des Églises n'est pas d'adopter le principe selon lequel toutes les doctrines et les conceptions théologiques seraient également vraies, ni de faire des déclarations *ex cathedra*, mais plutôt de chercher ensemble la vérité, en amenant les Églises à se réunir pour prendre loyalement et sérieusement conscience de leurs divergences². Dans ce Conseil œcuménique des Églises, les membres se rendent compte aussi que des facteurs non théologiques peuvent jouer un rôle soit positif soit négatif dans le cheminement vers l'unité³.

Le document d'Amsterdam (1948) déclarait qu'il n'avait pas cette autorité par lui-même, car seules les Églises et les confessions la détiennent. Mais les documents œcuméniques parlent bien d'une certaine autorité d'ordre charismatique, autorité conférée par l'Esprit à son Église. Le Conseil ne se considère cependant pas en droit d'exiger l'adhésion à cette considération. La déclaration de Toronto (1958) dit que l'autorité du Conseil réside uniquement dans le poids qu'il a auprès des Églises de par sa sagesse propre⁴.

¹ Cf. *HDMO*, p. 152-157.

² Cf. *HDMO*, p. 160-165.

³ Cf. *HDMO*, p. 160-164.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 201-203.

4.1.3. La théologie catholique et l'œcuménisme

4.1.3.1. La notion « œcuménique »

Avant de traiter la question théologique, Thils donne un aperçu sur le vocabulaire œcuménique dans l'histoire de l'Église catholique romaine¹. Il développe sa recherche dans la nouvelle édition 1963. Il propose une étude sur l'origine de la notion « œcuménique ». Chez Hérodote, le terme profane *oikuménè* désigne la terre habitée. Chez les Grecs, en général, il désigne le monde ou les hommes sont formés et unis par la culture hellénistique. Chez les Romains, on y ajoute l'aspect juridique d'organisation politique. Enfin, ce terme désigne les habitants de la terre dans Mt 24, 14 ; Lc 4, 5, etc. Dans les écrits inspirés, l'*oikuménè* signifie d'abord le monde et l'humanité dans lesquels se réalise l'histoire du salut : création, péché, jugement (Is 10, 14,23 ; Lc 21,26 ; Ap 3,10), la prédication des Prophètes (Ps 48,2) et des Apôtres (Mt 24, 14), la réconciliation. Le monde sera sauvé par le Christ (He 2, 5).

Dans l'antiquité chrétienne, l'*oikuménè* signifie que l'Église catholique est répandue sur toute la terre. Saint Basile dit que l'Église doit atteindre absolument tous les hommes. Elle doit regrouper en elle toute la diversité des conditions humaines². Chez d'autres Pères, *Oicumenicos* qualifie le caractère

¹ Grâce au livre du Père Yves Congar en 1937, *Chrétiens désunis*, l'expression « œcuménisme catholique » devient de plus en plus courante dans le débat théologique. Avant lui, on utilise ce vocabulaire, mais avec différentes significations. P. Pribilla (*Ækumenisch* dans *Stimmen der Zeit* 1930, p. 257-270), utilise les expressions « Patriarche œcuménique » et « concile œcuménique ». P. Boyer (*Œcuménisme et Conversions*, dans *Unitas*, 1949, p. 89) considère l'œcuménisme comme le retour des Eglises d'Orient ou des communions protestantes à l'Église romaine. Selon Y. Congar, « l'œcuménisme commence quand on admet que les autres – et pas seulement les individus, mais les corps ecclésiastiques comme tels – ont aussi ... de la vérité, de la sainteté, des dons de Dieu, bien qu'ils ne soient pas de notre chrétienté. Il y a œcuménisme, disait un membre actif du mouvement, quand on croit qu'un autre est chrétien, non malgré sa confession, mais en elle et par elle » (*Chrétiens désunis*, Paris, Cerf, 1937, p. 173). Journet préfère le terme *unionisme* afin « d'opposer d'emblée le principe de l'unité organique de l'Église du Christ au principe protestant de l'Église invisible seule divine et de l'unité fédérative des Églises visibles et humaines » (*L'Église du Verbe Incarné*, t. 2, Paris, 1955, p. 757). En 1927, Journet utilise l'expression « *union des Eglises* » (*L'union des Églises et le Christianisme pratique*, Paris, Grasset, 1927).

² Cf. St. BASILE, *Homélie*, in *Ps 48* (P.G., 29, 433).

universel et religieux¹. Le mot « œcuménique » est utilisé aussi pour désigner les docteurs qui jouissent d'une considération et d'une autorité universelles (Basile, Grégoire de Naziance, Jean Chrysostome). On parle aussi des Patriarches œcuméniques, c'est-à-dire ceux de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, ainsi que des Conciles œcuméniques.

Thils résume ainsi ses recherches :

« Oicumenè et même oicumenicos désignent incontestablement, et tout particulièrement dans les Écrits inspirés, la terre entière ou toute l'humanité, bref, l'universalité de lieux et de personnes, au sens le plus radical du terme. Dans d'autres passages, ces vocables désignent plus directement l'Église, et parfois en antithèse avec les Nations, les Gentils. [...] Dans les deux cas, la « dimension missionnaire » de l'œcuménicité est parfaitement impliquée. [...] Enfin, oicumenè et oicumenicos – qu'ils désignent la seigneurie universelle du Seigneur ou la mission universelle de l'Église – comportent une exigence essentielle d'identité et de diversité. L'une et l'autre sont nécessairement impliquées par la catholicité véritable de l'Église ». (*HDMO-ne*, p. 226-227)

4.1.3.2. L'unité

Sur la question de l'unité de l'Église, et face aux chrétiens séparés, Thils résume l'ecclésiologie catholique de la manière suivante :

« Le Christ a fondé une Eglise. Celle-ci est une, sainte, catholique et apostolique. Elle est, sous un certain aspect, une communion visible et historique. Comme le Christ lui a donné l'assurance de son assistance, cette communion historique et visible est indéfectible : elle a existé substantiellement – en ses éléments constitutifs – depuis sa fondation jusqu'à présent et elle continuera d'exister jusqu'à la fin des siècles. Cette Eglise est visiblement hiérarchique ; elle est dirigée par l'épiscopat et le Souverain Pontife. Par conséquent, il n'est pas possible de donner un sens théologique à des discussions ou à des mouvements qui auraient pour but de « construire » ou de « reconstruire » l'*Una Sancta*, sous-entendant : ou que celle-ci a cessé d'exister, ou qu'elle existe éparpillée dans les diverses

¹ Origène dit que Dieu a promis, sous certaines conditions, qu'il n'enverrait plus sur la terre de déluge ou de cataclysme universel (oicumenicos). Cyrille rappelle que Jésus a porté les péchés du monde entier. On rencontre même l'expression « Église œcuménique » dans le texte grec de la signature apposée aux Décrets du Concile de Chalcédoine. On n'oppose pas catholique et œcuménique, cf. *HDMO-ne*, p. 225-226.

Eglises et confessions chrétiennes visibles, ou qu'elle se compose de plusieurs communions chrétiennes visibles, ou qu'elle doit être cherchée au-delà des Églises et confessions chrétiennes historiques ». (*HDMO*, p. 170)

Sur cette base théologique, la théologie catholique romaine et spécialement, les documents pontificaux émettent certaines remarques à l'encontre de certaines options théologiques ou de certains mouvements¹.

4.1.3.3. La notion « Église »

Dans un sens large, l'Église de Dieu est la société surnaturelle de tous ceux qui – anges ou hommes – sont unis par leur adhésion à Dieu, ici-bas dans la foi et plus tard dans la vision béatifique, sous un chef le Christ, et formant ainsi la communion des saints. Dans un sens restreint, l'Église est instituée par le Christ, dans sa condition terrestre et historique². Dans ce contexte, comment situer les communions chrétiennes non romaines ? On pourra s'interroger sur le statut théologique de l'orthodoxie, du luthéranisme, de l'anglicanisme comme communions ecclésiastiques universelles, car ces communions existent dans l'unité visible d'une profession de foi, par la réception valide du baptême, avec la pratique des sacrements considérés par elles comme chrétiens, dans l'adhésion aux préceptes du Seigneur et à la discipline morale évangélique, avec tout le réseau des activités, et sous la direction pastorale de ministres mandatés et autorisés. Elles sont des moyens de salut ; mais sans doute l'Église catholique se considère-t-elle comme l'expression « normative » de l'institution de salut

¹ Le 29 juin 1896, dans l'encyclique *Satis cognitum*, Léon XIII rejette la théorie des trois branches : la véritable Église de Jésus-Christ serait constituée, d'une part, par l'Église romaine répandue par toute la terre ; de l'autre, par le schisme de Photius et par l'hérésie anglicane, et ces deux dernières confessions n'auraient, au même titre que l'Église romaine, qu'un seul Seigneur, une seule foi et un seul baptême. Cette théorie avait été proposée par *L'Association for the Promotion of the Union of Christendom* (créée en 1857 par Ambroise Phillips de Lisle et Frédéric George Lee). Le 6 janvier 1928, le pape Pie XI, rejette l'idée de la fédération de toutes les Eglises ou communautés (panchristianisme) dans l'Encyclique *Mortalium animos*, cf. *HDMO*, p. 171-173.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 227.

instituée par le Christ¹.

Sont-elles des « Églises » ? Pour les Orthodoxes, les documents officiels utilisent toujours le terme « Église », mais non pour la Réforme. Malgré l'absence du terme Église, l'Église catholique reconnaît leur valeur :

« C'est que ces communions non romaines, comme telles, sont déjà en contact intime avec la véritable Église du Christ et pourraient même se dire l'Église, quoique de manière « incomplète », « inachevée », « imparfaite », « inchoative », « en devenir » : toutes ces expressions ont été employées et évoquent assez clairement la pensée de leurs auteurs. C'est qu'en effet, le baptême administré valablement dans le contexte d'une adhésion de foi chrétienne assure à ceux qui le reçoivent, même dans une communion non-romaine, leur entrée dans l'Église véritable, et unique, du Seigneur ». (*HDMO-ne*, p. 230)

La tradition catholique propose de nombreux aperçus sur le mystère de l'*Una Sancta* : d'une part une vision de la Jérusalem céleste, et d'autre part, une vision de l'Église sur terre au sens précis d'Église catholique². La condition de l'Église terrestre est d'être en pèlerinage vers la Jérusalem céleste qui est l'Église triomphante dans toute sa réalité glorieuse et immortelle. Elle inclut tous ceux qui ont reçu la justification dans et par une communion chrétienne séparée, et ceux qui ont reçu les fruits de la Passion du Christ même sans connaître l'Église. À partir de cette théologie, Gustave Thils refuse la prétendue supériorité catholique :

« Le fait d'être membre « complètement » de l'Église catholique ne doit pas donner un complexe de supériorité déplacé et sans fondement. Les catholiques, en ce temps d'œcuménisme, auront avantage à garder très vivante devant leurs yeux l'image la plus réelle possible de l'Église triomphante ». (*HDMO-ne*, p. 237)

Selon Thils, l'unité ecclésiastique n'est parfaite chez les fidèles que si elle se réalise simultanément à trois niveaux : l'unité surnaturelle (l'Esprit de Dieu), l'unité sacramentelle (le Baptême, la Confirmation et l'Ordre) et l'unité communautaire visible (la profession de la même foi, la participation au même culte, la soumission à la hiérarchie des évêques, sous la direction du Souverain

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 228-229.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 236-243.

Pontife)¹.

Dans ce contexte, Thils propose des degrés d'unité, laquelle est marquée par l'universalité du dessein de salut et par la place privilégiée de l'Église catholique :

« Il serait très significatif d'esquisser le cheminement inverse, et de voir, dans la foi, comment les fruits de la Passion et de la Résurrection du Christ, en l'Esprit du Seigneur, sont donnés à tous ceux dont la volonté est conforme à celle de Dieu, et ce, dans un cercle d'une ampleur considérable ; ensuite, et dans un cercle plus restreint, à ceux qui sont touchés par la foi chrétienne et le baptême ; enfin, dans l'aire très précise de la communion catholique, à ceux qui ont reçu la grâce de vivre dans le régime de salut « normatif » – celui qui est la « norme » pour tous – institué par le Christ ». (*HDMO-ne*, p. 241)

4.1.3.4. La sainteté

Sur la question de la sainteté, l'Église catholique éprouve souvent un malaise en entendant parler, dans le rapport du Conseil œcuménique des Églises, de la « misère de l'Église » ou de l' « échec de l'Église »². La question suivante doit être posée : quand des documents du Conseil œcuménique des Églises utilisent ce langage, quel est le sens de la notion « d'Église » ? En suivant la pensée de Congar³, Thils affirme qu'il faut considérer l'Église à la fois comme institution divine (sainte) et comme institution humaine (avec sa faiblesse). L'Église comme institution venue de Dieu, est toujours sainte ; mais l'Église soit comme communauté du peuple chrétien soit comme groupe des fidèles porteurs de l'autorité, a de larges possibilités de vérité et d'erreur, de sainteté et de péché⁴.

L'aggiornamento, déployé à partir de la convocation du Concile Vatican II, met en évidence la question de la sainteté de l'Église. L'Église peut-elle être

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 238-239.

² Cf. *HDMO*, p. 175-177.

³ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, [coll. US, 1], Paris, Cerf, 1937, p. 174.

⁴ Cf. *HDMO*, p. 177-178.

soumise à une *metanoia* ? Serait-elle pécheresse, ou atteinte par le péché ? Dans la nouvelle édition de son ouvrage, Thils indique qu'on doit clarifier ce débat en se basant sur des études bibliques, patristiques et liturgiques¹. Il remarque que l'utilisation de la notion de sainteté pour l'Église est liée à la définition de celle-ci :

« En attendant que toute la précision possible soit donnée à ce sujet, on pourrait demander aux publicistes catholiques – et aux autres – d'être conséquents lorsqu'ils emploient les termes : Église, catholique, clergé, hiérarchie, etc. [...] Rejeter toujours le terme *Église* lorsqu'il s'agit de fautes, de faiblesse ou d'erreurs, et en user toujours lorsqu'il s'agit de bienfaits et de bonnes œuvres du même ordre, n'est pas une solution loyale de ce problème lié, pour une bonne part, à la multiplicité des acceptions du vocable *Église* ». (*HDMO-ne*, p. 247)

4.1.3.5. L'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises

Quelle est l'attitude de l'Église catholique romaine envers le mouvement œcuménique ? L'Église catholique a du mal à accepter l'ecclésiologie du Conseil œcuménique des Églises :

« Il semble que l'on peut dire que la plupart des communautés chrétiennes faisant partie du Conseil œcuménique défendent une conception de l'Église selon laquelle : a) la véritable Église du Christ n'existe pas aujourd'hui, *quoad substantiam*, dans une communauté historique déterminée ; b) en particulier, l'unité essentielle de cette communion historique visible n'existe point actuellement : les Églises divisées doivent « devenir » l'*Una Sancta*, grâce au don de Dieu et à notre action unanime. L'Église catholique ne peut accepter cette position doctrinale ». (*HMDO*, p. 173)

Cette position est-elle inchangeable ? Cette position prise n'est pas fermée, et comporte certaines nuances. Jadis, les apologistes catholiques reconnaissaient que l'unité, comme note de l'Église véritable, n'éclate pas à toute époque sous toutes ses formes avec une égale puissance. Les théologiens catholiques admettent également qu'un complément d'unité et de catholicité pourrait être reçu par l'Église, mais ils se refusent à dire ce rapport

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 245-246.

« substantiel », quelle qu'en soit l'importance visible. Certains théologiens catholiques (Dumont et Lialine) admettent même que l'Église véritable du Seigneur sera plus parfaite dans son état final et glorieux qu'elle ne l'est aujourd'hui : elle sera donc alors plus parfaitement une, sainte, catholique, qu'elle ne l'est aujourd'hui¹.

Face au mouvement vers l'unité, développé chez les non-romains, l'Église catholique est très prudente, soucieuse de ne pas commettre des erreurs comme dans le passé. La théologie catholique reconnaît la valeur incontestable des efforts déployés, mais elle attend encore des précisions à propos de certaines questions soulevées². En référence à Congar³, Thils note que les motifs d'abstention de la part de Rome sont :

« le scandale auprès des chrétiens qui interpréteraient mal cette démarche, le danger d'un certain indifférentisme, le péril de confusionnisme doctrinal, la stabilité encore incertaine du Conseil œcuménique ». (*HDMO*, p. 180-181)

La question de l'identité de la « véritable Église » est le problème central en ce qui concerne l'avenir de la participation de l'Église catholique romaine au mouvement œcuménique⁴.

4.1.3.6. Les *Vestigia Ecclesiae*

L'Église catholique possède en plénitude les notes : *unam, sanctam, catholicam et apostolicam*. Les autres Églises, les possèdent-elles aussi ? Les éléments constitutifs de l'Église sont-ils de même nature que chez les catholiques ? L'étude des éléments d'Église est un fait capital dans l'apologétique du XX^e siècle. Mais les apologistes catholiques distinguent trois modes d'approche du problème. Le mode positif montre que seul l'Église

¹ Cf. P. DUMONT, *Et Unam, Santam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam*, dans *Vers l'unité chrétienne*, mars, 1950 ; *HDMO*, p. 174.

² *HDMO*, p. 179.

³ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis ...*, p.177-182.

⁴ Cf. *HDMO*, p. 182-183

catholique romaine possède les quatre marques de l'Église. Le mode négatif soutient que les communions non-romaines ne possèdent point les quatre marques de l'Église. Le mode comparatif enfin montre que l'Église catholique romaine vérifie mieux que les autres les marques de la vraie Église¹. Mais malgré l'absence de notes chez les non-romains, Thils remarque que les apologistes montraient déjà indirectement l'existence de certaines valeurs chrétiennes et mêmes ecclésiastiques dans les communautés non romaines.

« Ce que les procédés généraux ne montrent point, l'étude de l'évolution que subirent les notions d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité au cours de l'époque moderne le manifeste parfaitement. [...] L'étude de l'évolution de chaque note pourrait confirmer cette constatation. L'histoire moderne des notes de l'Église montre donc, par voie indirecte, que les apologistes catholiques ont toujours reconnu l'existence de certaines valeurs chrétiennes et même ecclésiastiques réelles dans les communautés non romaines ». (*HDMO*, p. 185)

En partant du fait que l'Orthodoxie possède certains éléments essentiels qui jouissent incontestablement d'un caractère « ecclésiastique » authentique, la question sur des *vestigia Ecclesiae* se pose : ne peut-il y avoir, dans les communautés séparées de l'Église romaine, des réalités religieuses et chrétiennes de nature authentiquement « ecclésiastique » ? Quelles sont-elles ? Quelle est leur signification théologique ?

A priori, on pourrait considérer la réalité globale tant invisible que visible, qui constitue l'Église véritable, et appeler « élément d'Église » tout ce qui est essentiel et propre à l'Église. On pourrait aussi considérer dans l'Église ce qui constitue l'essentiel de son aspect visible et institutionnel, et appeler en conséquence « élément d'Église » les seuls éléments qui sont « essentiels » ou appartiennent en « propre » à l'Église visible². Car, selon Dumont³ un élément d'Église doit contenir quelque chose d'essentiel à l'identité de la véritable l'Église du Christ. Toute la question sera de déterminer ce qui constitue cet essentiel.

¹ Cf. *HDMO*, p. 183-187.

² Cf. *HDMO*, p. 188.

³ Cf. J. DUMONT, *Les voies de l'unité chrétienne*, p. 70 ; *HDMO*, p. 188-189.

Lorsqu'il y a « élément d'Église », peut-on dire que les confessions séparées de la communion romaine possèdent quelque chose de ce qui fait de celle-ci l'Église du Christ ? Quelles sont exactement les réalités relevant en soi de l'Église véritable et qui se retrouvent aussi dans les diverses Églises et confessions séparées ? La question est encore loin d'être résolue. Thils est d'accord avec la décision du Conseil œcuménique des Églises à Evanston (1952), qui écarte l'expression *vestigia Ecclesiae* ; mais il en reconnaît néanmoins l'importance pour l'ecclésiologie¹.

Ce problème *vestigia Ecclesiae* a un rapport avec la note de la catholicité. Car, en cas de « retour » à l'Église catholique, quel serait l'apport à la catholicité ? Journet² parle d'une « réincorporation » à l'Église catholique. Congar³ avait reconnu la richesse des apports qui pourraient développer la vie de l'Église catholique et le caractère non-substantiel et accidentel de cet apport. Le retour des chrétientés dissidentes serait incontestablement un progrès pour l'unité et la visibilité de l'Église. De plus, chaque Église et chaque confession pourrait apporter à l'Église certains traits positifs propres⁴.

Sur ces questions, Thils propose de nuancer la vision catholique-romaine des réalités ecclésiastiques et son jugement sur les Églises chrétiennes non romaines :

« L'Église catholique réalise complètement, croyons-nous, comme les orthodoxes le croient de leur Église, la vraie Église du Christ, dans ses

¹ « ... à Evanston, on avait décidé d'écarter l'expression *vestigia Ecclesiae* dans ce contexte. En somme il vaut mieux que toutes les « valeurs chrétiennes » ne soient pas appelées, simplement, « vestige d'Église ». D'abord, parce que le Conseil œcuménique veut, non pas proposer une « doctrine », mais fixer des « points de repère » permettant la conversation entre chrétiens. Ensuite, parce que l'expression *vestigia Ecclesiae* devrait avoir un sens théologique précis d'« aspect d'Église », à la manière dont il est fait question une fois à Evanston : les Églises orthodoxes, y lit-on, affirment être la seule vraie Église du Christ ; mais cela ne les empêche nullement de « reconnaître dans d'autres confessions chrétiennes certains aspects de l'Église » (D. Ev. N. 1 20). Les réserves d'Evanston paraîtront donc excellentes aux théologiens catholiques, en ce qui concerne le cas particulier du Conseil œcuménique. Mais l'importance de la doctrine des *vestigia Ecclesiae* demeure entière dans le domaine de l'ecclésiologie » (HDMO, p. 192-193).

² Cf. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. 2, Paris, DDB, 1951, p. 1222.

³ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis ...*, p.316-319.

⁴ Cf. HDMO, p. 193-195.

éléments essentiels. Mais nous savons aussi que certains de ceux-ci peuvent être moins actualisés que d'autres, que certaines valeurs chrétiennes fondamentales peuvent être moins épanouies que d'autres à certaines époques, comme par exemple la place de la Bible dans la vie chrétienne. D'autre part, toutes les confessions chrétiennes ont, à nos yeux de catholiques, des lacunes essentielles, il leur manque certains éléments constitutifs essentiels ; mais elles peuvent peut-être actualiser ceux qu'elles possèdent d'une manière très parfaite. Cette vision plus vraie n'a absolument rien de commun avec l'indifférentisme en matière de religion ; elle représente un effort de vérité, tenant compte de nuances qui peuvent jouer aussi bien en défaveur des communautés non-romaines qu'en leur faveur ». (*HDMO*, p. 195-196)

Lorsqu'on parle de communion entre l'Église catholique et d'autres communions non romaines, on trouve un vocabulaire varié. Léon XIII, dans *Praaeclara gratulationis* (1894), invoque le *patrimoine commun* qui unit les catholiques aux Orthodoxes¹. Pie XI parle du *patrimoine de la liturgie et de l'ordre sacré*². Le cardinal Béa (1960) invoque encore le *patrimoine ecclésiastique* des chrétiens non romains³. Pour les communions issues de la Réforme, les allusions portent généralement sur la profession de foi chrétienne, enracinée dans le baptême⁴.

Dans cette perspective, que deviennent les *vestigia Ecclesiae* ? Les définissant par rapport à l'aspect visible de l'Église, Thils résume :

« L'Église est l'ensemble des « moyens de grâce » qui constituent l'institution apostolique. Ces « moyens de grâce », il est possible de les classer selon la distinction courante des trois offices ou *munera* exercés ministériellement par l'Église : l'office sacerdotal, avec les sept sacrements ; l'office magistériel, avec le ministère varié de la Parole de Dieu ; l'office juridictionnel, avec toute la direction pastorale des fidèles. La totalité de ces moyens de salut forment l'institution apostolique dans son intégrité, l'Église catholique romaine ». (*HDMO-ne*, p. 256-257)

Ces éléments d'Église peuvent parfois être dissociés. Quelques-uns d'entre eux peuvent être possédés à des degrés divers par les communions non

¹ Cf. LEO XIII, *Praeclara gratulationis*, 20 Iunii 1894, AAS XXVI (1893-1894), p. 700.

² Cf. PIE XI, *Encyclique « Rerum Orientalium » sur l'impulsion à donner à l'étude des questions orientales*, dans *DC*, 19-20 (1928), col. 387-396.

³ Cf. A. BEA, *Problèmes et voies de l'unité des chrétiens*, dans *DC*, 58 (1961), p. 79-94.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 253-255.

romaines. Même ici, ils créent entre ceux qui les possèdent une certaine communion réelle, une certaine unité objective. Ces éléments sont des valeurs spirituelles vivantes, qui tendent en permanence à leur déploiement. Ils y sont conduits par la grâce du Seigneur¹.

À partir de là, Thils propose un point de vue positif². Concernant l'appellation : il préfère dire « les chrétiens privés de l'achèvement » plutôt que « les non-catholiques ». Car la première formule évoque la vie chrétienne, la foi en la Parole de Dieu, le baptême, la Cène ou l'Eucharistie. L'expression « nos frères séparés » est très positive à condition qu'on tienne compte du patrimoine chrétien commun (*vestigia Ecclesiae*). Ensuite, à propos de l'activité missionnaire, il propose qu'on reconnaisse la présence universelle du salut venu de Dieu et qu'on parle positivement des frères séparés. Enfin, il propose qu'on ajoute l'aspect œcuménique dans les manuels théologiques, à savoir une vision plus exacte de ce que sont un frère et une communauté chrétienne séparés³.

Quelle est la signification théologique des communautés chrétiennes séparées ? Il constate que certains auteurs catholiques ne reconnaissent aucune signification théologique à ces communautés⁴. Pour sa part, il adopte la position contraire⁵. Ces communautés sont-elles des Églises ? Au sens sociologique, oui,

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 257-259.

² « Si on néglige de tenir compte, réellement et au concret, du patrimoine chrétien des frères séparés, si on les « définit » uniquement par ce qu'ils ne sont pas ou pas entièrement, peut-on dire que ce jugement est réaliste et équitable ? Et ce comportement très « négatif » va s'épanouir en une théologie, en un statut juridique, en une prière, etc., d'esprit tout aussi « négatif ». Par contre, tenir compte réellement, dans les idées comme dans les actes, du patrimoine chrétien de nos frères séparés, c'est changer assez foncièrement de comportement : on considérera le statut théologique d'autrui en fonction de cette communauté de biens partielle, mais parfois considérable ; on fixera une discipline ecclésiastique faisant droit à la condition même de ceux à propos desquels on légifère ; on estimera comme allant de soi que, parfois et en des circonstances déterminées, une prière unanime puisse légitimement être vécue en commun ». (G. THILS, *Pour mieux comprendre les manifestations œcuméniques*, dans *NRT*, 85 (1963), p. 7).

³ Cf. *Chrétiens séparés et «éléments» d'Église*, dans *CM*, 47 (1962), p. 471-472.

⁴ Thils ne précise pas qui sont ces auteurs catholiques cf. *ibid.*, p. 475.

⁵ « Concrètement, l'Église de Dieu se réalise et s'exprime par excellence dans les différentes églises locales : « l'Église de Dieu qui est à Corinthe », disait saint Paul (1 Co 1,2). Or, localement, des « communautés » existent, dans l'unité visible d'une profession de foi, par la réception valide du baptême, avec la pratique des sacrements considérés comme chrétiens,

même si dans certains documents ecclésiastiques officiels, on use du terme « Église » pour des communautés orthodoxes, mais non pas pour des communautés issues de la Réforme¹.

4.1.3.7. Le Royaume de Dieu

Si nous trouvons une notion relativement claire sur ce qu'est l'Église, on n'en trouve guère, par contre, sur la question du Royaume de Dieu². Dans les documents œcuméniques, on peut constater qu'il y a deux tendances importantes : celle d'une interprétation eschatologique et celle d'une interprétation qui souligne sa réalisation dans le monde actuel. On peut trouver la même tendance chez les théologiens catholiques : celle de la tendance qui accentue la transcendance et celle de l'incarnation. On retrouve cette même tension dans le Nouveau Testament. Thils propose une lecture réconciliatrice³.

Au sein du Conseil œcuménique, il existe une diversité d'opinion sur la notion de Royaume de Dieu. Cette diversité se retrouve chez les catholiques. La divergence entre théologiens catholiques s'explique par plusieurs raisons : d'abord par la complexité de la vie chrétienne (vie religieuse et vie temporelle), ensuite par la complexité du vocabulaire (Royaume du Christ, Royaume de Dieu)⁴. Selon Thils, les positions extrêmes (transcendance ou incarnation) sont fragiles :

« Les deux niveaux sont représentés au cours des deux phases. Il y a une royauté « transcendante » et une royauté « incarnée », et dans le temps, et dans l'éternité. Les théologiens dits d'« incarnation » négligent peut-être, dans leurs écrits et activités, la place éminente qui revient à la royauté

dans l'adhésion aux préceptes du Seigneur et à la discipline morale évangélique, avec tout le réseau des activités, des œuvres qui caractérisent toute communauté chrétienne, et sous la direction pastorale de ministres mandatés légitimement, du moins selon une certaine conception du ministère. Il est difficile de refuser à ces communautés séparées toute signification théologique » (*ibid.*, p. 475).

¹ Cf. *Chrétiens séparés et «éléments» d'Église ...*, p. 476-477.

² Cf. *HDMO*, p. 197-205.

³ Cf. *HDMO*, p. 201.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 231-234.

« transcendante » du Christ dès cette vie terrestre. Les théologiens dits de la « transcendance » perdent peut-être de vue que l'ordre définitif et éternel comportera aussi une royauté « incarnée » et glorieuse, constitutive de l'ordre chrétien total ». (*HDMO-ne*, p. 235)

4.1.3.8. Les divers éléments d'action œcuménique

a) L'irénisme

Dans l'œcuménisme il y a l'irénisme c'est-à-dire l'attitude de compréhension et de charité adoptée entre chrétiens de confessions différentes pour étudier les problèmes qui les séparent. Mais il y a plusieurs types d'irénisme. *Humani generis* (1950) parle de l'irénisme « imprudent » qui sacrifierait tout à l'unité. Clément Lialine¹ relève qu'il y a aussi l'irénisme positif, un comportement irénique désirable et vertueux, qui trouve son point d'application au niveau des personnes, des institutions et des doctrines. Cet irénisme relève qu'il y a les différents stades par lesquels passent, par exemple, deux personnes appartenant à des communautés chrétiennes différentes, et qui désirent mieux se comprendre et peut-être se rapprocher. D'abord ces personnes en sont au stade d'une information et d'une compréhension insuffisantes. Suit le stade de l'information et de la compréhension renouvelées. Un troisième stade est celui de la réflexion critique. Enfin, c'est, soit la conciliation, soit le désaccord lucide. Sans rien trahir de la vérité, ils continueront à s'expliquer iréniquement sur les divergences irréductibles qui les séparent encore². Il existe par ailleurs un irénisme doctrinal et un irénisme dans l'ordre pratique, dans le comportement, les relations humaines, les formes de sociabilité, etc. Pour un irénisme fructueux, il faut, en toute hypothèse, une meilleure connaissance d'autrui³.

¹ Cf. D.C. LIALINE, *De la méthode irénique*, dans *Irénikon*, 11 (1938), p. 3-28 ; 131-153 ; 236-255 ; 450-459.

² Cf. *HDMO*, p. 206-207.

³ « De là, l'importance de tant d'études destinées à nous faire connaître la « mentalité » de telles Églises ou communions, les « orientations de pensée » d'autres chrétiens, la « spiritualité » de telle Église orthodoxe : tout ce complexe psychologique qui, s'il n'est pas connu et estimé, devient source d'incompréhensions et de heurts » (*HDMO*, p. 208).

b) L'instruction *Ecclesia catholica* (20 déc. 1949)

Dans ce document, la Congrégation du Saint-Office intervient en matière d'unionisme. Il envisage l'ensemble du comportement s'imposant aux catholiques vis-à-vis du mouvement œcuménique. Selon ce document : (1) la réunion est un devoir et une fonction de l'Église ; les évêques sont responsables de la surveillance ; (2) les évêques doivent veiller aux dangers et aux excès possibles : un certain indifférentisme ; (3) il faut que la pensée catholique soit exposée totalement et intégralement, clairement et sans ambiguïté, notamment en ce qui concerne la nature de l'unité de l'Église ; (4) la défense faite de prendre part à des réunions et assemblées composées de catholiques et de non-catholiques n'est pas absolue ; (5) les réunions théologiques mixtes ayant pour objet la réunion des Églises sont autorisées, moyennant certaines conditions précises¹.

c) Le champ de l'œcuménisme

Avec qui l'œcuménisme se réalise-t-il ? Il concerne plutôt une communauté et non directement ni formellement, un individu. Mais de quelle communauté s'agit-il ? Des communautés non romaines ? De la communauté catholique elle-même ?

Thils parle de deux tendances théologiques, sans en préciser les membres. Pour le premier groupe, l'œcuménisme est avant tout le fait des communautés chrétiennes non romaines. Pour certains, il vise les « adhésions en corps » et non point les incorporations individuelles à l'Église catholique. Pour les autres, il y a œcuménisme lorsqu'on essaie d'élaborer le statut théologique des communions non romaines comme telles. Pour d'autres enfin, les activités œcuméniques doivent avant tout purifier et parfaire les éléments d'Église vivant dans les communions non romaines, afin de mener ces éléments à leur achèvement plénier et véritable, celui qu'ils auraient dans la communauté catholique. Les membres de ce groupe n'envisagent que des changements à

¹ Cf. *HDMO*, p. 208-214.

apporter aux communions non romaines, parce qu'ils estiment que l'Église catholique est la véritable Église du Christ, et donc qu'elle vérifie toutes les exigences dogmatiques imposées par le Seigneur¹.

Pour le deuxième groupe, l'œcuménisme doit, certes, être réalisé au sein des communions non romaines. Mais pour un autre, il faut aussi un œcuménisme catholique, qui pousse la communauté catholique elle-même à opérer une mise au point de tous les éléments qui sont à purifier, ou à reformer. Selon ce groupe, la tâche œcuménique consiste à parfaire la physionomie et l'équilibre vital de l'Église, afin que tous les chrétiens puissent y trouver et y épanouir toutes les formes légitimes de piété, de spiritualité et d'existence ecclésiale. Thils adhère *l'aggiornamento* de Jean XXIII sur l'œcuménisme, notamment en vue de rendre l'Église « habitable » pour tous les chrétiens².

d) L'œcuménisme, conversion et réconciliation

Quel est le but des activités œcuméniques ? L'incorporation ? Ou la conversion ayant pour résultat l'entrée des chrétiens dans l'Église catholique ? Selon Thils, le mot « conversion » n'est pas adéquat car il ne prend pas en compte le patrimoine chrétien existant chez les non-catholiques. Il propose plutôt la « réconciliation » qui souligne bien que des frères mettent fin à un état de désunion ou de discorde³.

On parle aussi de « rencontres œcuméniques » qui ouvrent à une catholicité plus grande⁴. Elles ont lieu lorsque :

- (1) un catholique et un chrétien non romain se rencontrent et engagent un dialogue,
- (2) en tant qu'ils sont d'une certaine manière « représentatifs » de leurs communautés respectives et
- (3) en vue de mieux se connaître et mieux s'estimer, de coexister de manière

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 289.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 289-292.

³ Cf. *HDMO-ne*, p. 292-294.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 296 ;

plus agréable, de collaborer et de prier ensemble lorsque les circonstances le permettent, de réfléchir ensemble à la condition de leur communauté, et surtout de travailler à rendre plus pur l'équilibre doctrinal et vital, et plus belle la physionomie même de leurs communautés respectives,

(4) d'où résultera évidemment un bien certain pour l'union des chrétiens¹.

e) Un instrument : le Secrétariat pour l'Unité

Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, annoncé par Jean XXIII le 30 mai 1960, fut créé le 5 juin 1960 par le *Motu Proprio* « *Superno Dei nutu* ». Ce secrétariat était présidé par le cardinal A. Bea, Mgr J. Willebrands étant le secrétaire. Jean XXIII précisa ainsi le but de ce Secrétariat :

« Pour montrer aussi notre amour et notre bienveillance envers ceux qui portent le nom de chrétiens, mais sont séparés de ce Siège Apostolique, et afin qu'eux aussi puissent suivre les travaux du concile et trouver plus facilement la voie conduisant à cette unité pour laquelle Jésus adressa à son Père céleste une si ardente prière ». (*HDMO-ne*, p. 303)

Ce Secrétariat a été chargé en fait de tout ce qui concerne l'œcuménisme, soit par rapport aux communions chrétiennes issues de la Réforme, soit par rapport aux Églises orthodoxes. Créé dans le contexte du Concile Vatican II. Gustave Thils souhaite qu'il soit maintenu dans l'avenir, car :

« la tâche de médiation exercée par le Secrétariat ne sera terminée que lorsque son propos majeur sera atteint. Entre-temps, les travaux doctrinaux visant l'équilibre doctrinal de la théologie ne sont pas achevés, et les nouveaux problèmes créés par l'œcuménisme sont nombreux. [...] Enfin l'œuvre œcuménique prenant de l'ampleur dans les milieux catholiques, il serait utile d'assurer une certaine ordonnance, de promouvoir certaines initiatives communes, de stimuler la collaboration toujours plus grande sur le plan social et humanitaire, de suggérer des thèmes d'études théologiques à examiner prudemment en commun, d'orienter la pastorale de l'œcuménisme, d'examiner les possibilités d'ouverture dans le domaine si délicat de la prière, du culte et de certaines formes de « communion partielle » ». (*HDMO-ne*, p. 306)

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 294-295.

4.1.3.9. Les défis du mouvement œcuménique

Dès le début du Conseil œcuménique des Églises, il y a eu certaines résistances de la part du Conseil International des Églises chrétiennes (*International Council of Christian Churches*¹). Quant aux Églises orthodoxes, leur participation fut toujours partielle. Il y a eu certes, des représentants officiels de l'orthodoxie, mais aucun représentant de l'ensemble. Pour les orthodoxes, les discussions sont souvent pénibles, car bien de points doctrinaux chers aux Orthodoxes n'intéressent que médiocrement un groupe assez important de protestants. Les engagements pris sont mesurés et prudents. Leurs griefs sont avant tout dogmatiques et ecclésiologiques². Il y a aussi la question du prosélytisme lorsque les chrétiens d'Occident ont envoyé en Orient des propagandistes et des missionnaires³. Néanmoins, le Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, en 1936, émettait son accord pour continuer à participer au Conseil œcuménique des Eglises⁴.

La communion anglicane a bien des scrupules quant à ce qui se passe au Conseil oecuménique. Cette communion est en train de mettre en place un œcuménisme interne, basé sur le « Quadrilatère de Lambeth » (les quatre articles doctrinaux fondamentaux : 1) l'Ancien et le Nouveau Testaments ; 2) le symbole des Apôtres et le symbole de Nicée ; 3) deux sacrements institués par le Christ : le baptême et la Cène ; 4) l'épiscopat. La communion anglicane a des difficultés à gérer la question concernant le ministère apostolique au sein du Conseil œcuménique. Malgré cette difficulté, cette communion en reste

¹ Ce conseil, né à Amsterdam en 1948, a pour but de contrer le Conseil œcuménique des Églises. En 1950, il rassemblait des délégués venant de 41 nations pour un congrès à Genève. Selon eux, le Conseil œcuménique des Églises est un danger pour la pureté de la Réforme, un péril de glissement vers les positions de type catholique, cf. *HDMO*, p. 215.

² L'Église orthodoxe a rappelé à Evanston qu'il ne peut y avoir qu'une Église et que l'Église orthodoxe est convaincue en conscience qu'elle est elle-même cette Église. Il est pénible aux Orthodoxes de faire partie d'un Conseil œcuménique des Églises lorsque certaines de celles-ci n'acceptent point des vérités chrétiennes qui leur paraissent essentielles, comme le dogme de la Sainte Trinité, la Tradition, les Conciles, la présence réelle eucharistique, la théologie mariale, cf. *HDMO*, p. 217-219.

³ Cf. *HDMO*, p. 219.

⁴ Cf. *HMDO*, p. 217-221.

membre¹.

4.1.4. La théologie œcuménique selon Gustave Thils

Dans l'ambiance œcuménique qui règne dans le monde chrétien depuis 1948, les théologiens ont proposé des réflexions afin de mieux analyser ce phénomène². Dans *La « Théologie Œcuménique ». Notion – Formes – Démarches*, Gustave Thils apporte une contribution utile.

4.1.4.1. La théologie œcuménique comme confrontation existentielle

Le moment capital et délicat de l'œcuménisme est celui de la rencontre avec autrui, car celle-ci implique toujours une certaine confrontation. Dans l'histoire du dialogue entre chrétiens, on peut relever plusieurs formes de confrontation.

Au début du christianisme, les apologistes du premier siècle pratiquent des oppositions massives à l'encontre des non-chrétiens et, à partir du XVI^e siècle, contre le protestantisme³. Mais au XVII^e siècle, Pierre Jurieu [calviniste, 1637-1713] et Pierre Nicole [catholique, 1625-1695] ouvraient une discussion théologique sur la base du « fond commun », qui relie l'Église catholique romaine et le protestantisme. Cette même méthode est utilisée par les

¹ Cf. *HDMO*, p. 221-226.

² Pour M. Visser 't Hooft, la théologie œcuménique signifie une critique théologique du fait œcuménique dans son ensemble et une critique théologique du Conseil œcuménique des Églises lui-même (cf. W.A. VISSER 'T HOOFT, *Qu'est-ce que le Concile œcuménique de Églises ?* dans *Rapport d'Amsterdam*, éd. Français, t. I, p. 263-297). Pour Dunkerely et Headlam la théologie œcuménique signifie une réflexion ayant pour objet le fondement théologique sur lequel doit être établie ou restaurée l'union des chrétiens (cf. R. DUNKERLEY et A.C. HEADLAM (dir.), *The Ministry and the Sacraments*, London, SCMP, 1937). Barth propose que la théologie œcuménique soit une théologie du Conseil œcuménique, la théologie défendue et proposée par lui (cf. K. BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, IX ; cf. H. BOUILLARD, *Karl Bart. I. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, p. 119-129.) cf. G. THILS, *La « Théologie Œcuménique ». Notion – Formes – Démarches*, Louvain, Warny, 1960, p. 7-12 (cité *TŒ*).

³ Cf. *TŒ*, p. 15-17.

théologiens pendant les grandes conférences œcuméniques, en particulier à Amsterdam. Cette méthode, dite « des accords et des désaccords », possède certains avantages, car elle rappelle la réalité du fond commun (la Trinité, le Seigneur Jésus, la vie dans l'Esprit, la Parole révélée etc.). Mais d'autre part, elle reste abstraite et formelle, s'occupe essentiellement de la doctrine et pas assez de la communauté. Elle est assez statique, ce qui la rend un peu simpliste et superficielle. Enfin, elle fixe des accords qui n'atteignent pas nécessairement le cœur de la doctrine¹.

Au XIX^e siècle, certains théologiens catholiques (J.-A. Möhler, par exemple) ont privilégié la recherche de « l'intuition-mère » d'une doctrine, l'idée essentielle d'un système ou d'une institution. Chez les protestants, par contre, certains théologiens comme Karl Barth, favorisaient plutôt une méthode « dialectique ». La méthode de recherche des intuitions premières a l'avantage de montrer que les divergences qui affectent les réalités ecclésiastiques et les doctrines théologiques s'enracinent dans certains principes premiers. Mais d'autre part, elle a aussi des inconvénients : elle peut sembler trop tranchante : la réalité, qu'elle soit de type protestant ou catholique, est globalement considérée de manière plus nuancée. De plus, cette méthode d'intuition-mère n'a rien de spécifiquement biblique².

Enfin, Wolf (directeur de l'Institut œcuménique de Bossey) parle de « confrontation existentielle ». Cette méthode applique aux réalités spirituelles du christianisme une analyse existentielle. Dans ce contexte, l'existence est l'acte d'un être capable de se remettre en question lui-même. Dans cette méthode, la question posée va inéluctablement conduire à une réflexion sur l'existence de l'Église, sur celle des autres Églises et sur leur référence à l'Église du Christ. Comme la même problématique se pose à tous les chrétiens, ils vont devenir partenaires dans le débat, grâce à un dialogue œcuménique d'autant plus exaltant. Cette méthode a l'avantage d'être une rencontre entre personnes humaines, laquelle se fait normalement dans une atmosphère fraternelle. Elle touche toutes les expériences, tant humaines que chrétiennes. Mais pour mettre

¹ Cf. *TÆ*, p. 17-21.

² Cf. *TÆ*, p. 21-24.

en œuvre cette méthode, il est nécessaire que les Églises s'investissent dans un véritable dialogue et s'impliquent dans la recherche théologique¹.

Selon Gustave Thils, pour engager un véritable dialogue existentiel, les théologiens des Églises et des communions chrétiennes doivent tous posséder à la fois un sens aigu des différences et des ressemblances. Il propose qu'on fasse une étude de l'histoire des difficultés. Car en faisant la genèse d'une doctrine discutée, on découvre d'abord mieux et plus parfaitement la portée de la divergence elle-même, et on perçoit également mieux les conditions d'un éventuel rapprochement. Ensuite, grâce à l'histoire, un effort d'approfondissement peut également conduire à des découvertes originales. Il s'agit d'aiguiser la perspicacité spéculative et l'acuité intellectuelle face à une doctrine qui fait difficulté, afin d'aller au-delà de termes parfois inadéquats, au-delà d'une théorie préférée mais non unique, jusqu'à aboutir à la « moelle » doctrinale du dogme et de la révélation. Enfin, il propose un travail de « composition », au sens étymologique du terme, c'est-à-dire articuler des éléments qui devraient être unis dans la réalité, mais qui ont été séparés par le fait d'une certaine systématisation théologique. La réflexion critique exige aussi le sens des équivalences dans des termes, des formules, des expressions et des images, voire des expériences religieuses et des comportements ecclésiastiques impliquant un témoignage doctrinal².

Il est un fait qu'il y a une tension entre les Églises. Une question se pose alors : quel est le critère de base à partir duquel fixer la nature de l'Église véritable du Christ ? H. Wolf propose qu'on retourne vers la vérité de l'Église primitive³. D'autre part, il serait bon de dialoguer en étant attentif à la portée théologique et méthodologique de l'identification couramment faite entre la Révélation et la Parole de Dieu. M. Villain propose qu'on accepte la seule voie

¹ Cf. *TÆ*, p. 24-27.

² Cf. *TÆ*, p. 28-35.

³ Cf. H.H. WOLF, *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ?* dans *Verbum Caro*, 10 (1956), p. 11-16.

biblique¹. La question reste ouverte². À côté de la question théologique, Gustave Thils rappelle que le dialogue exige aussi des attitudes humaines comme la bienveillance et l'effort de compréhension authentique, ainsi que, l'esprit de dialogue, qui implique un esprit d'ouverture et de disponibilité à l'écoute et à la rencontre avec autrui³.

4.1.4.2. La dimension œcuménique de toute la théologie

Grâce un nouveau souffle œcuménique, on est invité à élaborer une théologie dotée d'une dimension nouvelle : la dimension œcuménique⁴. Au départ, une théologie œcuménique est toujours attachée à une communion : elle est donc confessionnelle. Mais dans le dialogue avec d'autres théologies, il est souhaitable que chacune fasse une démarche critique par rapport à elle-même. Grâce au dialogue œcuménique, la théologie confessionnelle réalise une démarche de « déconfessionnalisation » : la théologie d'une confession est purifiée, dégagée de ses éléments superflus, rectifiée dans certains gauchissements, complétée dans certains oublis, harmonisée dans sa systématisation etc. Cette théologie est ouverte à des changements profonds, et à des renouvellements de perspectives. Cette démarche va conduire le théologien à remettre en question la relation entre l'Église du Christ et la confession à laquelle il appartient. Il ne voudra certes jamais remettre en question la volonté du Christ dans son principe, mais il pourra néanmoins et devra toujours se demander si la structure de son Église représente bien la volonté du Christ, et si la condition historique de son Église ne doit pas être

¹ Cf. M. VILLAIN, *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai, Casterman, 1958, p. 209-211.

² Cf. *TCE*, p. 35-41.

³ Cf. *TCE*, p. 41-46.

⁴ Par « dimension œcuménique », on peut entendre le lien qui relie toutes les réalités chrétiennes au mystère de l'unité de l'Église. La dimension œcuménique peut désigner aussi *in recto* ce qui est source de désaccord ou de désunion et donc ce qui doit être mis en question et éventuellement rectifié pour permettre un retour à l'union, cf. *TCE*, p. 47-49.

révisée plus ou moins profondément¹.

La dimension œcuménique doit affecter toutes les disciplines théologiques. Dans l'introduction à la théologie, il propose qu'on situe celle-ci dans l'ensemble concret d'une communion ou d'une Église. Il ne s'agit pas d'élaborer un chapitre de théologie contre autrui mais de donner aux éléments doctrinaux leur véritable relief organique, en distinguant ce qui est Révélation, ce qui est détermination théologique et ce qui est philosophie. Dans l'exégèse et la théologie biblique, on examine avec une objectivité particulière, les différents points qui sont cause de désunion entre les chrétiens : la notion d'Église, la structure de celle-ci, le ministère et les sacrements etc. Pour la théologie dogmatique, Thils suggère qu'on étudie la position des autres confessions afin de parvenir à une mise en question adéquate et, après un retour aux sources de la Révélation, à relativiser ce qui n'était que construction humaine moins réussie. Il propose aussi une étude dans les domaines de l'éthique, l'histoire de l'Église et des sacrements².

Mais rien n'étant parfait en ce monde, cet idéal œcuménique engendre aussi des dangers³ :

1. La théologie est un aspect de la vie de l'Église. Il existe aussi la liturgie, la piété, les œuvres et toute la vie du peuple chrétien. On ne peut pas réduire le dialogue œcuménique uniquement au champ de la théologie.
2. Une théologie œcuménique ne peut pas être élaborée contre une confession ou contre une autre théologie.
3. Une théologie œcuménique doit avoir un relief organique et ne pas présenter toutes ses doctrines sur un même plan. En effet dans l'ensemble de la pensée chrétienne, il faut distinguer ce qui relève de la foi, de la vérité théologique, de l'hypothèse théologique ou de la spéculation philosophique.
4. Une théologie œcuménique doit rester consciente de la pauvreté d'expression de son appareil verbal et conceptuel par rapport à la

¹ Cf. *TÆ*, p. 49-50.

² Cf. *TÆ*, p. 51-54.

³ Cf. *TÆ*, p. 57-65.

Transcendance inexprimable de la Parole divine.

5. Une théologie se présente comme un système, mais on ne peut pas perdre de vue que, à l'intérieur d'une seule et même communion chrétienne, il y a une pluralité d'approches.

4.1.4.3. La théologie œcuménique comme une discipline

Jusqu'en 1962 et malgré toutes les défaillances de la théologie œcuménique, Gustave Thils accepte d'occuper une chaire d'œcuménisme mais non pas de théologie de l'œcuménisme¹. Dans le contenu de ce cours, il situe tout particulièrement les informations d'ordre œcuménique qu'il est nécessaire de rassembler et de proposer. Cet enseignement doit porter notamment sur l'histoire des personnes, des faits et des doctrines ayant des liens divers avec la difficulté d'unir des chrétiens (Photius, Michel Cérulaire, Wyclif & Hus, Calvin & Luther, Nestorius et Eutychès, Pélage et Valdès, Jansenius et Doellinger etc.). Ensuite cette chaire doit étudier les confessions chrétiennes actuelles. Enfin elle doit aborder les problèmes théologiques multiples soulevés par les diverses instances du Mouvement œcuménique.

Pour bien répondre à ces questions, Gustave Thils demande que la théologie œcuménique soit parfaitement informée de la pensée de l'autre. De plus, dans les études œcuméniques, il faut veiller à vérifier spécialement le sens des termes, les expressions d'une époque et les significations qu'elles avaient dans leur contexte littéraire et historique. Pour Thils, une discipline encyclopédique œcuménique doit être particulièrement attentive à toutes ces nuances². Il écrit que le mouvement œcuménique peut être un *locus theologicus* pour la théologie.

« La question particulière de l' « œcuménisme » requiert des précisions, des explications, des réflexions et des hypothèses de travail d'une réelle spécificité, si bien qu'il faut reconnaître la légitimité d'un chapitre de « théologie œcuménique », par exemple à l'intérieur de l'ecclésiologie, à

¹ Cf. TŒ, p. 67-68.

² Cf. TŒ, p.66-77.

propos de la nature même de l'Église, à propos de sa vocation à unifier le monde et à manifester l'unique Corps du Christ, ou aussi à propos de son unité universelle considérée comme marque et propriété. Il y a là une matière ayant sa consistance propre ; elle constitue un petit locus de la théologie systématique. (*TÆ*, p. 78)

Section 2. L'œcuménisme d'après les documents du Vatican II

4.2.0. Introduction

Le 21 novembre 1964, le pape Paul VI, confirmant un vote des Pères conciliaires, promulguait le Décret *De Œcumenismo*. Celui-ci venait d'être accepté par 2.137 placet contre 11 non placet. Ce Décret marque une date importante dans l'histoire du christianisme, surtout en matière d'œcuménisme. Le Concile l'adresse aux catholiques, mais, les rédacteurs n'ont pas oublié que les chrétiens non catholiques le liront et l'étudieront. En proposant un commentaire doctrinal¹, Thils relève les points essentiels du Décret dont il commente chaque paragraphe. Dans notre étude, nous suivons la logique de son article paru dans *la Nouvelle Revue Théologique* : La notion et la nature de l'œcuménisme, ses fondements doctrinaux, le dialogue œcuménique, œcuménisme et aggiornamento, le but de l'œcuménisme. On peut noter facilement la continuité de sa pensée avec ses idées antérieures.

4.2.1. La notion d'œcuménisme

Le titre du Décret « Les principes catholiques de l'œcuménisme » est significatif. Le Concile reconnaît ainsi qu'il n'est qu'un seul œcuménisme, celui de tous les chrétiens œuvrant à l'unité, chacun selon les principes de son Église et avec l'aide du Saint-Esprit.

« L'*oikuménè* est, semble-t-il, l'humanité assemblée en Église par l'acceptation d'une même foi évangélique telle que la proposent les Conciles et les Pères. C'est donc la foi apostolique qui constitue comme la substance de cette *oikuménè* au sens ecclésiologique. Unité de foi qui passe au travers de la diversité théologique, et que garantissent les divers sièges apostoliques ». (DO, p. 61)

¹ G. THILS, *Le Décret sur l'œcuménisme. Commentaire doctrinal*, Paris, DDB, 1966 (cité DO) ; *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme*, dans NRT, 87 (1965), p. 225-244 (cité DCO).

Dans l'introduction du Décret (*UR*, 1)¹, il est fait allusion à la situation actuelle de division dans l'Église, laquelle contredit les desseins du Christ ; elle est un scandale pour le monde, parce que le christianisme se présente comme la religion de la charité ; elle retarde l'évangélisation car la Bonne Nouvelle est annoncée par différentes Églises et Communautés chrétiennes en plein dissentiment. Mais même dans cette situation, le Concile reconnaît que l'Esprit Saint pousse les chrétiens à cheminer vers l'unité².

4.2.2. La base théologique

Le Décret rappelle aussi les principes ecclésiologiques de l'Église catholique sur l'unicité et l'unité de l'Église qui ont été enseignés dans *Lumen gentium*, *Sacrosanctum Concilium* et le décret *Orientalium Ecclesiarum* (*UR*, 2). Une ecclésiologie de communion est la base théologique de ce mouvement de réunion³. L'Église est proposée comme une communion, au sein de l'histoire du salut, une communion qui a sa source dans la charité du Père et culmine dans le sacrement de l'Eucharistie. L'Esprit Saint se trouve au cœur de toute cette démarche. La pneumatologie est très importante dans l'ecclésiologie et le mouvement œcuménique :

« L'importance accordée dogmatiquement à l'Esprit-Saint est décisive pour qui veut fixer, dans la foi, ce qui fait l'essentiel du peuple de la Nouvelle Alliance, comme tel. Il nous faut en effet être attentifs à ne pas « voir » avant tout – ni exclusivement – dans l'Église, les liens sociétaux très réels que celle-ci comporte. [...] Être plus et mieux « d'Église », à la

¹ Cf. *DO*, p. 28-34.

² « Le mouvement vers l'unité, poursuit le Décret, se développe « sous l'action de la grâce de l'Esprit-Saint ». Il est important de comprendre ainsi le mouvement œcuménique ; cela doit inciter tous ceux qui en dirigent les activités ou qui y prennent part, à assurer toujours à ces rencontres un climat religieux et spirituel, et à mieux comprendre pourquoi l'« approche spirituelle » est considérée par les œcuménistes comme d'importance capitale, primordiale » (*DO*, p. 32).

³ On doit comprendre la notion de communion (*UR*, 2) dans un sens dogmatique et non pas canonique. « On entend par là une ecclésiologie qui définit l'Église comme un tout organique de liens spirituels (foi, espérance, charité) et de liens de structure visible (profession de foi, économie sacramentaire, ministère pastoral), et qui culmine dans le mystère eucharistique, source et expression de l'unité de l'Église, mieux, de l'Église une » (*DO*, p. 38).

mesure de la participation à l'Esprit : ce point intéresse évidemment de manière considérable les frères séparés, parce qu'ils peuvent aussi bien que nous « participer » de l'Esprit, et donc, ainsi être « d'Église ». On voit l'incidence œcuménique de cette dimension pneumatologique » de l'ecclésiologie ». (*DO*, p. 40-41)

Le Décret affirme aussi le rôle des ministères ecclésiastiques, spécialement celui de la papauté, mais en soulignant la dimension ecclésiologique de tout ministère. Il affirme aussi que l'Église est une par la profession d'une seule foi, le ministère des sacrements et le gouvernement hiérarchique. Enfin, le Décret rappelle le caractère eschatologique de l'Église : l'Église est en chemin vers son accomplissement céleste¹, et on ne peut réduire l'Église du Christ à l'Église catholique.

« Les Pères conciliaires reconnaissent le Baptême chez les Réformés, l'Ordre chez les Orthodoxes, et en concluent qu'on ne peut plus affirmer : « L'Église du Christ est l'Église catholique », mais bien « L'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique » ». (*DO*, p. 47)

A partir de ce noyau théologique et en harmonie avec *LG*, 14, le Décret parle du statut théologique des Églises et des communautés ecclésiales, de la communion et de l'incorporation plus ou moins plénière (*UR*, 3). C'est à partir de ces éléments d'Église², de ces moyens de salut qui sont porteurs de grâce, que le Décret parle des Églises orientales et des Communions Réformées³. Thils résume leur contenu :

« Ces éléments, c'est la foi, l'espérance, la charité, les dons intérieurs de l'Esprit. C'est encore la parole de Dieu écrite, le Baptême, la Cène et d'autres éléments visibles. Or, tous ces éléments ne sont pas des réalités « statiques » ainsi qu'on le dirait aujourd'hui. Elles sont réalités de vie, par lesquelles l'Église « se construit et est vivifiée » (n. 3), qui « proviennent du Christ et conduisent à Lui » (n° 3) ». (*DCO*, p. 228)

¹ Cf. *DO*, p. 44

² Cf. *DCO*, p. 240.

³ Il y a eu des mécontentements parmi leurs Communautés issues de la Réforme. La question est posée de savoir si le vocable « Église » ne peut pas aussi être appliqué, en un sens chrétien et religieux, en vertu de tous les éléments ecclésiastiques qu'elles possèdent. Selon Thils, « il serait question d'Église, en un sens analogique, dans une réalisation imparfaite peut-être, mais théologiquement défendable ». (*DO*, p. 56)

4.2.3. La nature de l'œcuménisme

De Œcumenismo propose ses vues sur l'œcuménisme, sa nature, ses conditions, ses manifestations et la pensée théologique qu'il implique. Selon ce Décret, l'œcuménisme est un mouvement¹ mené par des Églises et des communautés ecclésiales. Dans les rencontres, le Décret invite à éliminer de notre comportement, de nos jugements, de notre prière même, tout ce qui est peu équitable, voire injuste, à l'égard des autres chrétiens, de façon à rendre nos relations avec eux, moins difficiles (cf. *UR*, 4). Ensuite, le mouvement œcuménique devra prendre mieux conscience du fond commun qui unit déjà les chrétiens, par exemple en vertu de leur acceptation de l'Évangile et de leur baptême, et mieux exprimer cette unité, inachevée mais réelle, soit dans l'action sociale et humanitaire, soit dans les initiatives doctrinales, soit même dans une prière unanime là où celle-ci est légitime (cf. *UR*, 8). Thils voit dans ces affirmations, un principe réaliste, dynamique et en même temps prudent.

« Ce principe général est important. [...]. La raison en est qu'il fixe un fondement sérieux et incontestable aux initiatives œcuméniques, tout en laissant largement ouverte la possibilité d'un devenir, d'un développement, selon que l'union entre chrétiens sera plus réelle, plus manifeste. Bref, ce principe est à la fois réaliste et dynamique. Pour le moment, le Décret *De œcumenismo* restreint la prière commune à des circonstances « particulières » ». (*DCO*, p. 230)

¹ « L'œcuménisme est appelé un « mouvement », c'est-à-dire, un ensemble d'activités, d'institutions, d'initiatives et de démarches de tout ordre – spirituel, social, doctrinal – suscitées et organisées en vue de promouvoir le rapprochement, l'union et finalement l'unité entre chrétiens. Certes, l'œcuménisme implique une doctrine comme fondement ; il fait appel à des principes dans son exercice ; il se développe sous le signe d'un idéal dogmatique d'unité » (*DO*, p. 63).

4.2.4. Le dialogue œcuménique

Le Décret utilise souvent le terme « dialogue »¹. Ce dialogue intègre un long processus : une phase initiale, c'est-à-dire une simple prise de contact, une conversation, de préférence dans une ambiance religieuse ; un sommet au cours duquel a lieu une mise en question réciproque². Ce dialogue concerne tous les chrétiens et doit se faire « d'égal à égal ».

« Le Décret *De œcumenismo* reprend à son compte cette condition [d'égal à égal]. Elle ne signifie nullement que l'on considère que toutes les Églises sont, en soi et objectivement, équivalentes ; mais que, dans l'acte du dialogue, les partenaires en présence jouissent d'une égalité de condition, basée sur le fait que chacun estime sincèrement être dans la vérité et est même décidé à ne suivre que la vérité, quel que soit le prix de pareille détermination ». (*DCO*, p. 233)

Ce dialogue œcuménique est très éloigné du syncrétisme ou de l'indifférence religieuse. Dans le même temps, le Décret rappelle aussi qu'il existe une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne (*UR*, 11). Ce sens de la hiérarchie des vérités est capital pour le dialogue ; il empêchera de succomber à la pire des défaillances pour tout œcuméniste, à savoir confondre sa théologie avec la foi et imposer aux autres, au nom de la foi, ce qui n'appartient en fait qu'à une théologie³.

¹ « Le « dialogue » mené par des experts bien informés » (*UR*, 4) ; « De ce genre de dialogue ressort plus clairement aussi la vraie position de l'Église catholique » (*UR*, 11) ; « La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent nullement faire obstacle au dialogue avec les frères » (*UR*, 11) ; « Cette règle, bien observée, sera extrêmement profitable pour le dialogue que l'on recherche » (*UR*, 11) « [...] nous voulons souligner certains points qui peuvent et doivent servir de base et de point de départ à ce dialogue » (*UR*, 19) ; « C'est ici que le dialogue œcuménique sur l'application morale de l'Évangile peut commencer » (*UR*, 23).

² Cf. *DCO*, p. 232.

³ Cf. *DCO*, p. 234.

4.2.5. Œcuménisme et aggiornamento

La confrontation avec les autres Eglises et communautés ecclésiales à propos de l'Écriture, de la Tradition, de la place de la Bible, du sacerdoce commun, de la structure de l'Église, etc., amène les catholiques et les autres à découvrir leur diversité et le besoin d'un renouvellement ecclésial. Quelle est la relation entre la fidélité au Christ et le mouvement œcuménique ? Pour Thils, le n° 6 du Décret propose une réflexion fondamentale : une relation très étroite unit fidélité à la volonté du Seigneur et œcuménisme :

« Si la confrontation avec la volonté du Seigneur constitue la norme même de toute mise au point à apporter, la confrontation avec les Églises séparées donne, elle, le choc, l'éclair, le stimulant à l'entreprendre. Œcuménisme et rénovation sont ainsi étroitement unis ». (*DCO*, p. 235)

Pour bien mettre en valeur cette richesse, il faut d'abord un esprit de rénovation et de conversion du cœur, de *metanoia* autant intellectuelle que morale. Le Décret note que nous devons reconnaître nos fautes à l'égard de l'unité. Il rappelle aussi que l'origine des séparations anciennes et des schismes n'est pas à chercher uniquement dans le chef de ceux qui sont séparés de nous (cf. *UR*, 7). Il faut ensuite un acte de rénovation. C'est là une question de catholicité et de fidélité :

« Le Décret répète à plusieurs reprises qu'il s'agit de « fidélité » de l'Église à elle-même (n° 6). Il ne s'agit donc pas de changer, par prurit de bouleverser tout ce qui existe ; ni de démolir considérablement ce que la tradition a toujours proposé. Non. Il s'agit d'être fidèle au Christ et à ses intentions par rapport à l'Église : à la mission de celle-ci, à la mutabilité de ses structures humaines, à la portée de son enseignement, à sa faculté d'adaptation ». (*DCO*, p. 236)

4.2.6. Le but de l'œcuménisme

Selon *De Œcumenismo*, le mouvement œcuménique peut apporter la justice dans les relations avec les frères séparés, la vérité dans la façon de les juger, la concorde à promouvoir entre frères désunis, la collaboration à

développer entre les baptisés, l'amour fraternel entre ceux qui se présentent au monde comme les disciples du Christ (cf. *UR*, 4). Le Décret espère que « par cette voie, peu à peu, après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, tous les chrétiens se trouveront rassemblés, par une célébration eucharistique unique, dans la seule et unique Église » (*UR*, 4). Enfin, le Décret proclame : « Cette unité, le Christ l'a accordée à son Église dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsiste de façon inadmissible dans l'Église catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles » (*UR*, 4). Le concile évite l'expression « retour » des non-catholiques à l'Église catholique romaine. Thils plaide, lui aussi, pour une catholicité plus large :

« Tout le mouvement actuel de renouveau œcuménique montre que [...] on désire « quitter » la condition du ^{xvi}e siècle et « revenir » à une plus grande fidélité au Christ et au monde. Mais alors, dit-on, ce sont les catholiques qui en viennent à se réformer. Lorsque nous envisageons tous les chrétiens réunis dans l'Église catholique, nous l'entendons d'une Église catholique « renouvelée », voire « réformée », en des choses non essentielles, certes, mais dont la portée peut être considérable pour sa condition historique et son comportement concret ». (*DCO*, p. 238)

Section 3. L'Église catholique romaine et les Églises

4.3.0. Introduction

Le concile Vatican II ouvrait de nombreuses voies pour mieux comprendre le mystère de l'Église. Beaucoup d'experts ont déjà dégagé les richesses du concile Vatican II. Quant à Thils, il propose une étude ecclésiologique sur le rapport entre l'Église et les Églises¹.

« En fait, tous constatent que, dans les Documents conciliaires, il y a « de l'Église » au-delà de l'Église catholique romaine. Tous sont d'ailleurs prêts à l'accepter, fût-ce parce qu'il ne leur échappe pas que tant d'autres chrétiens sont baptisés, et que le baptême est constitutif de la structure de l'Église. Mais tous aussi se demandent ce que sont, exactement, les perspectives ecclésiologiques nouvelles ouvertes par Vatican II ; comment celles-ci, malgré leur nouveauté, sont en continuité doctrinale avec le passé, enfin, ce qui en résulte pour notre façon de comprendre et promouvoir l'unité des chrétiens ». (EE, p. 9)

4.3.1. L'Église et les Églises

4.3.1.1. Les éléments de l'Église

C'est à partir des éléments d'Église, que Thils propose sa relecture ecclésiologique². Il précise d'abord l'expression « éléments d'Église ». Au niveau du vocabulaire, le terme « éléments d'Église » n'est pas adéquat ou excellent, mais il est le moins mauvais. Cette doctrine a été souvent appliquée à l'Église en tant que « moyen de salut », en visant tout particulièrement sa structure sacramentelle. Ces éléments ont un caractère visible ; ils sont constitutifs de l'Église, du peuple de Dieu, dans sa condition visible, si religieuse et si divine soit-elle en son fond. À partir de la conception de l'Église-moyen de salut, il met en évidence ces éléments d'Église comme le point commun permettant la

¹ G. THILS, *L'Église et les Églises. Perspectives nouvelles en œcuménisme*, Paris, DDB, 1967 (citée, EE).

² Cf. EE, p. 19.

reconnaissance des autres Églises et Communions, et le dialogue œcuménique¹.

C'est dans la Constitution *Lumen gentium* et le Décret *De Œcuménismo*, qu'on peut noter l'existence des éléments d'Église dans l'Église catholique et dans les Communautés non catholiques romaines². Les éléments d'Église signifient des réalités ecclésiales, invisibles et visibles (cf. *UR*, 3 ; *LG*, 5)³. Selon les *Relationes*, du 3 juillet 1964, ces éléments d'Église concernent les individus et les communautés. C'est précisément là le principe du mouvement œcuménique⁴. C'est à partir des éléments d'Église, que *Lumen gentium* parle de l'incorporation à l'Église. « Sont pleinement incorporés à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et les moyens de salut qui lui sont donnés ... » (*LG*, 14). Ne sont donc pas pleinement incorporés, ceux qui n'acceptent pas tel moyen de salut, tel sacrement. Ne sont pas pleinement incorporés non plus, ceux qui n'ont pas l'Esprit du Christ⁵.

¹ « On pourrait considérer la réalité entière, invisible et visible, qui constitue l'Église véritable, et appeler 'éléments d'Église' tout ce qui est essentiel ou propre à l'Église. Il y aurait, en ce cas, des 'éléments d'Église' de nature invisible, comme la présence de l'Esprit Saint, et des 'éléments d'Église' de nature visible, comme la succession apostolique. Rien n'exclut, a priori, cette manière de penser et de parler. Si elle n'est pas éclairante du point de vue de la discernabilité de la vraie Église, elle peut être utile pour le jugement à porter sur le caractère 'ecclésiastique' des différentes communautés chrétiennes non romaines » (*HDMO*, p. 188).

² « Avec ceux qui, baptisés, s'honorent du nom de chrétiens, mais ne professent pas intégralement la foi ou ne conservent pas l'unité de la communion avec le successeur de Pierre, l'Église se sait unie par de multiples rapports [...] » (*LG*, 15). « Parmi les éléments ou biens par l'ensemble desquels l'Église est construite et vivifiée, certains, de très nombreux même, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles » (*UR*, 3).

³ Au contraire, l'encyclique *Mystici Corporis* analysait les réalités invisibles aussi nettement, voire profondément que les liens visibles. Selon *Mystici Corporis*, tous les chrétiens peuvent être imparfaitement d'Église. « Aussi longtemps que le critère de qualification est limité aux éléments « visibles », les catholiques, estimant qu'ils professent la foi intégrale de l'Église, qu'ils vivent de toute sa vie liturgique et sacramentelle, qu'ils reçoivent intégralement son ministère apostolique, se considèrent en excellente condition : à leurs yeux, leur statut « ecclésiastique » est complet, et en ce sens plénier, parfait » (*EE*, p. 26).

⁴ Cf. *EE*, p. 24.

⁵ Cf. *EE*, p. 27-29.

4.3.1.2. L'Église est une communion

Selon Thils, c'est dans le Décret *Unitatis redintegratio*, que le concile a mis très fort en relief l'ecclésiologie de communion¹. Dans ce contexte, le Concile parle de degrés de communion à partir des éléments de l'Église (*UR*, 3). Par ailleurs, dans le texte primitif de *Lumen gentium*, on signalait déjà les liens nombreux existant encore entre les frères séparés et ceux qui professent la vraie foi et qui sont en communion avec le Pontife Romain. Il y a une certaine foi commune, une participation à la consécration baptismale, une certaine communion dans la prière et les biens spirituels, une certaine union dans l'Esprit Saint. Beaucoup de commentateurs catholiques se sont unanimement réjouis de ce développement d'une ecclésiologie de communion, parce que la communion, au sens dogmatique, comporte des degrés et la possibilité d'une participation authentique bien qu'imparfaite². Quant à Thils, il affirme que les éléments d'Église peuvent constituer la base de la communion :

« Il ressort de tout cela que, compte tenu de la signification ecclésiale des « éléments d'Église », on peut et on doit reconnaître qu'une certaine communion d'ordre ecclésial existe *encore*, non seulement entre les non-catholiques et les catholiques pris individuellement, non seulement entre les Églises non catholiques et l'Église catholique romaine, mais entre toutes les Églises non catholiques et entre toutes les Églises chrétiennes tout simplement. C'est cela même que l'on peut appeler « communion au sens large », même si la face visible-sociale de cette communion ne peut être aisément « formulée », ni même « discernée » ». (*EE*, p. 35)

4.3.1.3. L'incorporation plénière

Dans le cadre de l'ecclésiologie de communion, comment parle-t-on des membres des Églises ? Les experts ont proposé aux Pères conciliaires d'éviter autant que possible de se servir de l'expression « membre » de l'Église. Car il y a

¹ Cf. *EE*, p. 30.

² P.W. BERTRAMS, *Les degrés de 'communion' dans la doctrine du Concile du Vatican II*, dans *Gregorianum*, 47 (1966), p. 286-305 ; G. LAFONT, *L'Église en marche*, Paris, DDB, 1964, p. 71 ; cf. *EE*, p. 34-35.

des liens si nombreux et si divers (juridiques, sacramentels, spirituels) entre les hommes et l'Église du Christ que le seul vocable « membre » doit nécessairement s'accompagner de toute une gamme de qualificatifs : vivant, mort, imparfait, etc¹. La Constitution *Lumen gentium* parle de ceux qui sont incorporés pleinement à l'Église, en se basant sur la vie de l'Esprit : « Ceux-là sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église, qui, ayant l'Esprit du Christ, reçoivent intégralement ... » (*LG*, 14). La *Relatio* du no 14 explique que les pêcheurs appartiennent à l'Église, mais ils ne lui sont pas pleinement incorporés². Pour Thils, la vie de l'Esprit est une clé pour comprendre la communion à l'Église :

« Sans l'Esprit, qu'on soit catholique ou non, on est moins pleinement « d'Église » ; et les communautés, catholiques ou non, si elles manquent de ferveur sont moins parfaitement « Églises ». Toutes ces considérations nous conduisent à traiter ex-professo des « Églises et Communautés » qui sont séparées de l'Église romaine ». (*EE*, p. 40)

4.3.2. Églises et Communautés Ecclésiales non-romaines

4.3.2.1. Le mystère de l'Église

Au XX^e siècle, on peut remarquer qu'une bonne partie des études ecclésiologiques aboutit au Concile Vatican II, qui parle de l'Église comme mystère, communion, peuple de Dieu, sacrement, etc. Avec d'autres auteurs comme G. Lafont, Thils affirme qu'au XX^e siècle, on est passé d'une vision institutionnelle à une vision mystique de l'Église³. Dans l'ecclésiologie de Vatican II, nous trouvons aussi des figures bibliques (royaume de Dieu, bercail, champs, édifice, famille, temple, épouse, etc.) pour révéler ce qu'est l'Église à côté de l'image de Corps Mystique du Christ. Ces images expriment un lien avec la personne et l'œuvre du Christ ; elles affirment toutes de quelque manière l'union et l'unité de la communauté des chrétiens ; elles comportent un aspect

¹ Cf. *EE*, p. 35-36.

² Cf. *EE*, p. 38-39.

³ G. LAFONT, *L'Église en marche ...*, p 13 ; cf. *EE*, p. 47-51.

missionnaire. La richesse poétique et symbolique de ces nombreuses images protège le mystère de l'Église¹.

On peut trouver deux notions l'une d'Église « locale » et l'autre d'Église « particulière » dans *LG*, 26, 23². Selon Thils, beaucoup des commentateurs ont souhaité que le Concile Vatican II ait mieux mis en valeur l'importance capitale des Églises locales et particulières pour le plus grand bien de l'œcuménisme³. Mais, l'ecclésiologie de Vatican II est encore caractérisée par une ecclésiologie de l'Église universelle. Il est vrai que l'harmonie entre la dogmatique de l'Église locale et de l'Église tout court n'est pas chose aisée à établir. En accord avec C. Vogel⁴, Thils insiste sur le rôle de l'eucharistie dans l'Église locale.

« On perçoit bien dans ces brèves lignes historiques, le poids des réalités ecclésiales et d'unité que représentent la communauté eucharistique, l'Église locale. Et aussi l'intérêt œcuménique qu'aurait une Constitution sur l'Église donnant autant d'importance réelle aux Églises particulières qu'à l'Église universelle ». (*EE*, p. 60)

4.3.2.2. Églises et Communautés ecclésiales

Dans le schéma *De Ecclesia* 1963, on parle de « communautés séparées » pour nommer les Églises Réformées, tandis que dans le projet du Décret pour les Orientaux, on parle de *Ecclesiarum Orientalium peculiari consideratione* pour les Églises orthodoxes. Ensuite, dans le *Schema Decretum de Oecumenismo*, du 22 avril 1963, il est précisé : *De Communitatibus inde a saeculo XVI exortis*. Par ailleurs, le Secrétariat pour l'Unité préférerait le terme

¹ Cf. *EE*, p. 55.

² *LG*, 26 déclare que « l'Église du Christ est vraiment présente dans toutes les légitimes assemblées locales des fidèles, qui, attachées à leurs pasteurs, sont aussi appelées Églises dans le Nouveau Testament ». En harmonie avec *LG*, 3 et 11 ; le concile rappelle la théologie de St. Augustin, « l'Église fait l'Eucharistie et l'Eucharistie fait l'Église » (*SC*, 2). *LG*, 23 évoque les Églises particulières et tout spécialement les Églises patriarcales, cf. *EE*, p. 55-60.

³ Cf. *EE*, p. 58-59.

⁴ C. VOGEL, *Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle*, dans *L'épiscopat et l'Église universelle*, [coll. *US*, 39], Paris, Cerf, 1962, p. 591-636.

« Communion » pour désigner les chrétiens séparés en raison de la signification religieuse de ce vocable dans les traditions théologiques, catholique et protestante. Mais puisque le Concile a déjà utilisé le terme « communion » dans un sens général, il utilise le terme « Communauté ecclésiale séparée » et le terme les « Églises » pour les Orthodoxes¹.

La Constitution *Lumen gentium* utilise le terme « Communautés ecclésiastiques », tandis que le Décret *Unitatis redintegratio* utilise le terme « Communauté ecclésiale » pour nommer les chrétiens non catholiques romains. Selon Thils, la première vise plutôt l'institution ; ce qui paraît renforcer l'affirmation d'ecclésialité faite à propos des autres Églises et Communions chrétiennes. Tandis que la deuxième est utilisée au sens plus englobant et plus large². Beaucoup de commentateurs et d'experts du Concile Vatican II discutent cette question³. Quant à Thils, il propose de prendre une notion « analogique » pour mieux comprendre et situer les Églises et les Communautés séparées.

« Lorsqu'ils s'étonnent et parfois s'indignent des hésitations et des réticences catholiques, lorsqu'ils réclament le titre d'Église pour leurs Communautés, les Réformés, les Luthériens, les Méthodistes ne veulent pas dire que leur communion vérifie la notion d'Église au sens précis où ils se demandent si le vocable « Église » ne peut pas être appliqué à leur Communion également, en un sens chrétien et religieux, en vertu de tous les éléments ecclésiastiques qu'elle possède, et de la différence radicale qu'il y a entre elle et les religions historiques non chrétiennes. En ce cas, il serait question d'Église, en un sens analogique, dans une réalisation imparfaite peut-être, mais théologiquement défendable. Il semble bien que l'on puisse, ainsi, faire droit à toute la réalité ecclésiale des Communions séparées ». (EE, p. 71)

¹ Cf. EE, p. 61-64.

² Thils est d'accord avec Y. Congar qui écrivait que la mise en usage de ce terme « répond sans aucun doute à une considération de l'Église où, au-delà de l'aspect d'institution apostolique, de rites et de formules, le mystère profond et total de l'Église, son aspect de communauté ou de peuple, enfin la part active qu'ont les fidèles dans sa vie, sont redevenus très présents à la conscience » (Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc* ..., p. 82).

³ Cf. EE, p. 65-71.

4.3.3. L'œcuménisme

Que veut exactement l'Église catholique lorsqu'elle pratique l'œcuménisme ? Thils remarque qu'il n'y a qu'un seul but à l'œcuménisme tel qu'il est pratiqué par les Églises et Communautés non catholiques romaines d'une part, et l'Église catholique romaine d'autre part.

« Le but du Conseil œcuménique est de diminuer afin que l'Église du Christ puisse croître » déclarait M. Visser 't Hooft à la session du Comité Central à Davos, en 1955. Le Secrétariat pour l'Unité ne parlerait pas autrement. Aussi pourrait-on parfaitement proclamer que le propos *ultime* du mouvement œcuménique est de disparaître. [...] Bref, l'œcuménisme est doué d'une fécondité réelle en maints secteurs de l'existence chrétienne ». (EE, p. 75-76)

Dans les milieux catholiques, on parle encore de « retour », mais cette option est devenue très minoritaire¹. Certains parlent de réunion dans l'unité catholique. Pour certains, elle signifie en réalité réunion dans l'Église catholique romaine, tout simplement ; pour les autres, elle désigne plutôt la restauration de la communion entre toutes les Églises chrétiennes et donc aussi l'Église de Rome. Dans les documents officiels du magistère, on trouve les termes remembrement (*ricomposizione*), réconciliation, restauration, etc.²

C'est au nom du respect pour l'existence des éléments authentiques d'Église (des « éléments d'Église »³), que Thils trouve la raison profonde de la

¹ Il y a deux raisons. D'abord, la raison historique. Les catholiques reconnaissent que la vie ecclésiastique catholique et romaine, à l'époque de la séparation (XI^e ou XVI^e siècle) appelait une réforme profonde. Ensuite, la raison théologique. Au début du XX^e siècle, on a beaucoup étudié et accepté la notion des éléments d'Église. On a été amené ainsi à percevoir plus ou moins clairement que les Églises ont encore entre elles une unité chrétienne fondamentale. Cette façon de voir la réalité des Églises est par elle-même défavorable au terme « retour ». (Cf. G. THILS, *Œcuménisme et Romanocentrisme*, dans *Œcumenica*, 2 (1967), p. 195-196).

² Cf. EE, p. 76-77.

³ Dans la deuxième partie de *L'Église et les Églises*, Thils a repris les études historiques sur les « notes de l'Église », qui montrent que les éléments d'Église se trouvaient présents dans la pensée ecclésiologique des catholiques même à l'époque posttridentine. Sa conclusion la confirme : « Les apologistes catholiques, implicitement ou explicitement, reconnaissent la présence active de très nombreux « moyens de sanctification » dans les Églises chrétiennes séparées du Siège apostolique romain. La méthode de « controverse » ne pouvait les amener à élaborer une théorie des « éléments d'Église » et à en dégager toutes les conséquences qu'on peut en tirer pour la rencontre des Églises chrétiennes » (EE, p. 117).

démarche œcuménique¹. Le Concile Vatican II décrit la réalité ecclésiale à partir de la notion dogmatique de « communion », qui conduit à affirmer qu'il y a deux domaines de communion ecclésiastique réelle, une aire restreinte et une aire plus ample. Cette dernière est constituée d'éléments objectivement valables et authentiques. Elle est plus large que la communion catholique romaine. Le Décret sur *l'Œcuménisme* mentionne la Parole de Dieu écrite, les vertus théologiques, des dons invisibles de l'Esprit (*UR*, 3), l'Évangile et le Baptême (*UR*, 20-23)². En d'autres termes, il existe une communion plus ou moins parfaite entre les Églises chrétiennes³. Mais il faut tenir compte de la façon de se la représenter, les catholiques étant habitués à considérer avant tout les éléments institutionnels de cette communion. Or Vatican II appelle à un élargissement de perspective en vue de respecter la vérité et la réalité intégrale.

Mais, dans le dialogue œcuménique, peut-on éviter le danger de romanocentrisme puisque l'Église catholique prétend avoir tous les éléments essentiels de la véritable Église du Christ ⁴? Il est vrai qu'il existe une divergence ecclésiologique. Mais au fond, les Églises et leur ecclésiologie n'entendent pas de la même manière ce qui est essentiel et nécessaire à l'Église telle que le Christ l'a voulue. Comme catholique, Thils souhaite la communion parfaite des chrétiens. Pour lui, l'Église ré-unie de l'avenir et l'Église catholique romaine actuelle seront en continuité essentielle. Car celle-ci a toujours possédé l'essentiel des éléments constitutifs. C'est la représentation concrète de cet essentiel immuable et indéfectible qui devrait être révisée. L'Église catholique n'a pas le droit de refuser aux Églises la « communion parfaite » pour des raisons qui ne porteraient pas de façon certaine sur ce qui est essentiel aux yeux de Jésus-

¹ « Toutes les Églises ont le devoir de respecter la réalité intégrale, et donc aussi de tenir compte de toute « réalité ecclésiale » » objective et authentique, où qu'elle se trouve, que ce soit à l'intérieur des frontières visible du catholicisme ou en dehors » (*EE*, p. 78).

² Cf. G. THILS, *Œcuménisme et Romanocentrisme* ..., p. 200.

³ Cf. *EE*, p. 78-81.

⁴ Les Églises orthodoxes prétendent aussi être l'unique Église véritable (cf. G. THILS, *Œcuménisme et Romanocentrisme* ..., p. 204). Selon la perspective des Églises luthériennes, la véritable Église du Christ est plus large : « Par la grâce de Dieu, là où il en est ainsi, se trouve la véritable Église quel que soit le nom qu'on lui donne parce que, par le Saint-Esprit, dans la Parole et le sacrement, le Christ lui-même s'y trouve avec toute sa puissance salvatrice et rédemptrice » (*ibid.*, p. 204-205).

Christ. D'autre part, elle n'a pas le droit non plus d'imposer, comme essentielle à l'unité et au nom de Jésus-Christ, ce qui serait une condition historique de l'unité, comme telle ou telle spéculation théologique¹.

« Partant de là [communion chrétienne et ecclésiastique], comme « terminus a quo », les Églises chrétiennes pourraient ensemble, grâce au « dialogue œcuménique » engagé sur ce qui les sépare, faire un examen de conscience sur leur « fidélité » au Seigneur, à Sa doctrine de l'Église, à Ses volontés concernant son Église. Cet effort de fidélité au Christ conduira les Églises à « mettre au point » certains éléments – par addition ou par soustraction, en distinguant mieux l'essentiel de l'historique – si bien qu'un rapprochement réel pourra se faire ; en d'autres termes, la « communion » encore existante se fera « moins imparfaite ». Et ainsi, on peut espérer aller vers ce qu'on pourrait appeler la « communion parfaite », au sens que peut avoir cette « perfection » ici-bas, car la « plénitude de communion » n'est réalisée que dans la Jérusalem céleste. Le propos fondamental [...], c'est de faire accomplir par les Églises un progrès de « communion ecclésiale », en tel ou tel secteur de cette communion, par un effort de fidélité à l'ecclésiologie du Christ, grâce au stimulant et au discernement meilleur que donne à chaque Église le dialogue œcuménique ». (EE, p. 80)

4.3.4. L'avenir de l'œcuménisme

Le concile Vatican II a encouragé les démarches œcuméniques. Au début, l'enthousiasme fut grand. Mais pourquoi assiste-t-on à un ralentissement dans la marche des Églises et des Communions chrétiennes vers l'unité ? D'abord, intervinrent des facteurs non théologiques. Ensuite, le souci du monde actuel va plus volontiers vers les problèmes humains d'ampleur universelle : développement, paix, etc. Il en résulte que toute question ecclésiastique ou même inter-ecclésiastique revêt rapidement et inévitablement une nuance sectaire².

Malgré ces difficultés, Thils pense que le mouvement œcuménique, surtout le Conseil œcuménique des Églises, possède en soi une partie universelle. Car, dès son origine, il faut rappeler l'*International Missionary*

¹ Cf. EE, p. 84-88.

² Cf. G. THILS, *De l'œcuménisme à l'œcuménicité*, dans *Concilium*, 54 (1970), p. 128.

Council, orienté vers l'annonce aux extrémités de la terre, ou le mouvement *Life and Work* présent dans le monde, avec ses initiatives dans le domaine de la paix, des problèmes sociaux, de l'éducation, du développement, etc. D'ailleurs, la notion d'*oikuménè* elle-même évoque un sens plus large que la seule réunion des chrétiens.

« *L'oikuménè*, dans les seuls Écrits inspirés, c'est d'abord le monde entier, toute l'humanité en tant qu'elle a tout reçu de son Créateur et qu'elle lui appartient totalement. C'est aussi le monde et l'humanité dans lesquels s'inscrit l'histoire du salut. C'est même, comme en *He* 2,5, l'humanité assumée dans l'économie salvifique du Christ Jésus : *l'oikuménè mellousa* est celle des temps messianiques, lesquels ont commencé avec le Seigneur Jésus ».¹

Dans la ligne de la nouvelle perspective proposée par Visser 't Hooft, Thils propose un nouvel élan d'œcuménicité (l'universalité, l'intégralité, l'intégrité), sans négliger le but propre de l'œcuménisme. Il voit la construction de l'œcuménicité par une collaboration des hommes de bonne volonté, et à la lumière de son achèvement dans le Royaume de Dieu². L'Église est comme un sacrement dans le monde³. Dès lors,

« Promouvoir l'œcuménicité, c'est coopérer au déploiement multiforme de l'Église, à son emprise en profondeur autant qu'à son expansion universelle, à *l'aggiornamento* toujours renouvelé de son action et de son visage comme à son enracinement dans la continuité apostolique. Tout ceci exprime ce qu'il y a de fondamental – et de permanent – dans

¹ G. THILS, *De l'œcuménisme à l'œcuménicité* ..., p. 130.

² « L'Église trouve son parachèvement dans le Royaume de Dieu [...]. Mais nous en sommes encore aux temps intermédiaires, *l'intérim*, disait saint Augustin. [...] Il existe donc, située en partie dans les Églises et en partie en dehors de leur limites visibles, une communauté d'hommes vivant dans la rectitude morale foncière [...] Vivant dans et selon l'Esprit, avec sa grâce et ses dons, même si certains d'entre eux ignorent ce qu'est la révélation chrétienne. Cette communauté est, ici-bas, le prélude le plus réel, l'« inchoation » la plus véritable, le début le plus authentique de la communauté des élus, de la Jérusalem céleste. Cette communauté n'a pas de structure organique, mais elle vit en fraternité et en parenté « spirituelles » à travers le réseau des institutions et des structures profanes et religieuses de ce monde. » (*ibid.*, p. 131).

³ « L'Église est aussi le levain dans la pâte, le « sacrement », c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. [...] Une communauté « restreinte » est sacrement d'unité, de salut, de bonheur pour la « grande » communauté humaine » (*ibidem.*)

l'œcuménicité de l'Église ».¹

4.3.5. L'œcuménisme spirituel

Après avoir développé la doctrine, Gustave Thils centre sa réflexion sur l'Esprit et la prière. C'est une approche originale dans les études sur l'œcuménisme.

« Comment conclure ces notes sur l'histoire doctrinale du mouvement œcuménique, sans en rappeler l'âme : la prière ? [...] Cette prière s'élève du cœur de tous les disciples du Christ, et dans une unanimité profonde, car en eux tous parle le seul et unique Esprit qui les conduisit à une même foi évangélique et au même Baptême chrétien. La reconnaissance de cette unanimité déjà existante constitue peut-être l'acquis le plus caractéristique du mouvement œcuménique contemporain, reconnaissance pratique qui entraîne une mise au point du regard que nous portons sur les autres et sur leur condition d'enfants de Dieu et de l'Église ». (*HDMO-ne*, p. 322)

C'est dans cette prière, que les chrétiens peuvent reconnaître la source de l'unité, et l'ultime but du mouvement œcuménique. C'est là aussi qu'ils puisent force et persévérance². Thils trouve des fondements pour cette approche dans la théologie de Kleutgen qui prépara le schéma de Ecclesia au Concile Vatican I, un schéma qui ne fut jamais ni distribué ni discuté.

« Kleutgen aurait rappelé que ceux qui vivent de l'Esprit et de la charité « sont très étroitement liés entre eux et avec la tête invisible de l'Église, le Christ. C'est pourquoi on peut dire d'eux qu'ils sont d'Église d'une façon plus parfaite encore non seulement parce qu'ils sont intégrés à son corps en tant que membres, mais aussi parce qu'ils sont animés par son Esprit »³.

¹ G. THILS, *De l'œcuménisme à l'œcuménicité* ..., p 130.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 322-324.

³ *DO*, p. 37-38.

Section 4. Résumé et Réflexion

4.4.1. Résumé

Les études de Thils montrent bien le développement du mouvement œcuménique, sur le plan de l'organisation, de la doctrine et de la propre théologie.

1. Concernant l'organisation, il y d'abord la réunion 1910 à Edimbourg qui fait naître le mouvement « Vie et Action » et l'organisation « Foi et Constitution ». Les rencontres qui suivent, engagent les Eglises dans la voie d'un dialogue permanent au sein d'un Conseil œcuménique des Eglises, créé en 1948 à Amsterdam. Ce Conseil ne prétend pas être une *super-Eglise*, mais il a la tâche de promouvoir le dialogue entre les Eglises. Chaque Eglise conserve son ecclésiologie. Pour bien connaître son identité et sa fonction, Thils propose une lecture de la Déclaration de Toronto (1950) qui relève des définitions positives et négatives. L'autorité du Conseil réside dans le poids qu'il a auprès des Eglises et dans sa sagesse propre. Les conceptions théologiques venues du Conseil n'ont pas un enseignement à caractère *ex cathedra*. Elles orientent vers la recherche de la vérité, en amenant les Eglises à se réunir pour prendre loyalement et sérieusement conscience de leurs divergences. Selon ce Conseil, l'Eglise est un don que Dieu a fait aux hommes pour le salut du monde. Elle a été créée par l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ. Elle subsiste à travers l'histoire grâce à la présence de l'Esprit Saint. Le terme *Église* désigne les dénominations formées d'Eglises autonomes groupées sur un territoire déterminé. À New Delhi (1961), ce Conseil devint de plus en plus influent grâce à la participation des jeunes Églises et des Églises orthodoxes.

Avant le Concile Vatican II, Thils propose une lecture critique du développement de la doctrine sur l'œcuménisme chez les non-catholiques. En partant de la Conférence de Stockholm en 1925, qui ouvre le chemin du dialogue engagé entre les Eglises non catholiques, *Foi et Constitution* propose des sujets ecclésiologiques intéressants. En 1927, à Lausanne, il parle de l'appel à l'unité,

de la relation de l'Eglise au monde et de la nature de l'Eglise. L'Eglise est le Peuple de la Nouvelle Alliance, le corps du Christ, le temple de Dieu. Elle est visible et terrestre. Elle possède et confesse la Parole de Dieu, la foi en Dieu et en Jésus-Christ. Elle a reçu une mission venue du Christ. Elle pratique les sacrements et possède des ministres. À la Conférence d'Edimbourg (1937), on parvint à un accord sur le texte concernant la grâce, mais il y eut un désaccord profond sur le terme *Eglise* et sur son rapport avec le Royaume de Dieu. Entre-temps, les Eglises orthodoxes ont donné beaucoup d'importance à la communion des saints, la Mère de Dieu et les sacrements. Mais la question de la modalité de l'unité est encore loin d'être résolue. En 1952, à Lund, la question de liens qui unissent les Eglises à Jésus Christ est discutée. Tous soulignent la continuité apostolique de la vie chrétienne dans la communauté humaine rachetée par la Croix du Christ, mais ils sont en désaccord sur la succession apostolique. A partir de l'Assemblée du Conseil œcuménique à Evanston [1954], la commission *Foi et Constitution* va à la recherche des éléments communs possédés par les Eglises et les situe par rapport à l'unité profonde du mystère de l'Église. En 1961, le Conseil œcuménique parle du rapport de l'unité dans une perspective trinitaire et il souligne le rôle important du laïc dans la mission.

2. Concernant la théologie œcuménique selon l'Église catholique, Thils constate que la participation au mouvement œcuménique n'est pas à l'ordre du jour. Car l'Église catholique confesse que tous les éléments contenus dans la profession du Symbole des Apôtres demeurent en elle. A cette affirmation d'une certaine fermeté, voire rigidité de la part de l'Église catholique, Thils apporte une nuance : à travers les notes négatives dans des traités apologétiques, les théologiens reconnaissaient aussi l'existence d'éléments de véritable Église (*vestigia Ecclesiae*) chez les non-catholiques. C'est pourquoi, il propose une théologie œcuménique qui engage un véritable dialogue entre les théologies et les Eglises. Il faut pour cela qu'elles se rendent compte du sens profond des différences et des ressemblances, qu'elles approfondissent leur histoire pour trouver l'originalité de chaque Eglise, et qu'elles réexaminent les formules théologiques pour trouver des éléments qui unissent au-delà des divergences.

Selon Thils, la notion d'*oikuménè* désigne d'abord l'universalité des

lieux et des personnes. Ensuite elle désigne l'Église par antithèse avec les Nations, les Gentils (la dimension missionnaire de l'oecuménicité). Enfin, elle désigne la seigneurie universelle du Christ.

L'Église catholique est certes *une, sainte, catholique et apostolique*. Mais malgré l'absence du terme Église pour nommer les non-catholiques, autre qu'Orthodoxes, dans les documents officiels, Thils suggère un regard positif sur les non-catholiques, en les appelant *les chrétiens privés d'achèvement*. Car, le plan du salut de Dieu est universel et pour tout le monde. Ensuite, la condition de l'Église terrestre est d'être en pèlerinage vers la Jérusalem céleste (Église triomphante dans toute sa gloire) ; le fait d'être membre de l'Église catholique ne doit pas donner un complexe de supériorité et faire nier les autres Églises. Enfin, les éléments d'Église (*vestigia ecclesiae*), considérés comme l'ensemble des moyens de grâce (l'office sacerdotal avec les sept sacrements, l'office magistériel avec les ministères variés de la Parole, l'office juridictionnel avec toute la direction pastorale) sont un signe de la présence de l'Église véritable. Concernant la participation de l'Église catholique au Conseil œcuménique des Eglises, Thils justifie son absence par le souci de ne pas rompre l'équilibre. Mais d'autre part, il plaide pour une catholicité plus large à l'intérieur de l'Église catholique, les dialogues pratique et théologique et pour la promotion de la prière œcuménique.

3. Concernant le Décret de *Œcumenismo* (1964), Thils relève plusieurs éléments capitaux. 1) Le titre du décret (les principes catholiques de l'oecuménisme) signifie que le Concile reconnaît qu'il y a un seul oecuménisme, mais que chacun l'assume selon les principes de son Église et avec l'aide du Saint-Esprit. 2) La base de l'oecuménisme est l'universalité du plan de salut de Dieu et l'ecclésiologie de la communion. C'est à partir de ceux-ci et en harmonie avec *LG*, 14, que le Décret parle du statut théologique des Eglises et des communautés ecclésiales, de la communion et de l'incorporation plus ou moins plénière. Le Concile a reconnu la présence des éléments d'Église dans les Églises orientales et les communions réformées. 3) En donnant la description de la nature, des conditions, des manifestations de l'oecuménisme, le Concile pose un principe réaliste, dynamique et en même temps prudent pour l'avenir du

dialogue. 4) Ce dialogue ne se confond pas avec le syncrétisme ou l'indifférentisme, car les partenaires en présence jouissent d'une égalité de condition, basée sur le fait que chacun estime sincèrement être dans la vérité et est décidé à ne suivre que la vérité. La hiérarchie des vérités peut être une cause de divergence. 5) Le mouvement peut apporter la justice, la collaboration, l'amour fraternel dans les relations avec les frères séparés. 6) C'est pourquoi, il faut une attitude d'ouverture au plan universel du Salut de Dieu, ainsi que la fidélité à la volonté du Christ sur l'Église, ouvrant à un changement sans bouleversement.

4. Dans la réflexion de Thils, les éléments d'Église (*LG*, 5 ; *UR*, 3) ont une place centrale pour le dialogue œcuménique ; car c'est à partir de ceux-ci, que le Concile détermine le degré d'incorporation des Eglises et des communautés. Ces éléments peuvent constituer la base de la communion car il y a une certaine foi commune, une participation à la consécration baptismale, une certaine communion dans la prière et les biens spirituels, et une certaine union dans l'Esprit. En se basant sur *LG*, 14, Thils insiste sur la vie de l'Esprit comme clé pour comprendre le degré d'incorporation dans l'Église du Christ. Dans le dialogue œcuménique, le rôle de l'eucharistie dans l'Église locale est important. Ces considérations peuvent aider l'Église catholique à mettre de plus en plus en pratique sa catholicité et à éviter la centralisation romaine.

4.4.2. Contexte et apport de Thils

4.4.2.1. Situation de l'œcuménisme

Né dans les milieux protestants¹, le mouvement œcuménique connaît depuis le XX^e siècle une grande croissance. Dans son cheminement, deux événements-clés marquent son évolution : la fondation du Conseil œcuménique des Eglises à Amsterdam en 1948, et le Concile Vatican II. Dans ce Conseil, quatre institutions œcuméniques internationales [L'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises, le Conseil international des missions, la Conférence mondiale pour le christianisme pratique, et la Conférence mondiale pour la Foi et la Constitution] se mettent d'accord pour créer un instrument pour l'unité des Églises. Plus de 330 Églises, soit la plus grande partie de la communauté non catholique participent à ce Conseil. La difficulté principale pour l'Église catholique consiste dans la position de neutralité ecclésiologique du Conseil : accepter d'en devenir membre signifierait que cette Église reconnaît n'être, elle aussi, qu'une Église parmi les autres, et que pour elle comme pour les autres, la vérité plénière se trouverait encore devant elle.

D'un autre côté, depuis le Concile Vatican II, l'Église catholique s'est engagée sérieusement dans le mouvement œcuménique. En 1960, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens fut créé. En 1965 fut constituée une commission mixte

1 L'histoire des ruptures est jalonnée d'une série de tentatives pour rétablir l'unité brisée: les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) avaient essayé en vain de rapprocher les Églises d'Orient et d'Occident; les réformateurs, tant Calvin que Luther et Bucer, conscients de viser à une catholicité évangélique, souhaitaient un Concile qui soit vraiment représentatif de tous et qui renouerait avec la grande tradition des conciles «œcuméniques» des cinq premiers siècles. Au cours du XVII^e siècle, les divisions se cristallisent et quatre grandes «confessions» (catholique, orthodoxe, anglicane et protestante, cette dernière avec un grand nombre de dénominations) se dressent dans une rigidité croissante les unes en face des autres avec tout un arsenal de polémiques et parfois de violences qui creusent de plus en plus les fossés existants. C'est au XIX^e siècle, que les polémiques entre les chrétiens trouvent d'autres chemins vers un dialogue. La reine Victoria (1837-1901) favorisa l'idée d'une responsabilité des chrétiens aux dimensions du monde qui fit naître une organisation pour des Conférences missionnaires mondiales (1854 à New York, 1860 à Londres, 1878 à Liverpool, 1888 à Londres et 1900 à New York). Plusieurs communautés issues de la Réforme se réunirent : en 1867 la Conférence de Lambeth des Eglises anglicanes, en 1875 l'Alliance réformée mondiale, en 1881 la Conférence œcuménique méthodiste, en 1891 le Conseil international congrégationaliste, en 1905 l'Alliance baptiste mondiale, 1947 la Fédération luthérienne. Cf. *ibid.*, p. 49-50 ; K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle. Histoire-défis-enjeux*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995, p. 302-303.

entre le secrétariat catholique pour l'unité et le Conseil œcuménique des Eglises, chargée d'être un lieu de coordination. Le 7 décembre 1965, le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras de Constantinople ont levé l'excommunication mutuelle entre Rome et Byzance¹.

Depuis 1967, deux approches distinctes du dialogue œcuménique sont évidentes, elles ont chacune un caractère propre et s'occupent chacune d'aspects différents, mais elles sont liées entre elles dans la quête de la pleine communion. Les dialogues bilatéraux entre représentants officiels de deux communions chrétiennes ou entre deux familles ecclésiales, cherchent à surmonter les difficultés historiques qui existent entre ces communautés. Les dialogues multilatéraux se déroulent dans un contexte plus vaste, avec des représentants officiels d'Eglises qui font appel à la sagesse de toutes les traditions chrétiennes pour examiner un problème théologique. Dans ses engagements œcuméniques, l'Eglise catholique accorde de l'importance aux dialogues bilatéraux qui sont privilégiés par rapport aux dialogues multilatéraux. Car les premiers pourraient engager plus facilement les Eglises, dans la mesure où des efforts concrets en direction de l'unité sont davantage possibles entre des Eglises prises séparément².

En 1979, l'Eglise catholique, les Eglises d'Orient et les Eglises orthodoxes firent mettre en place une Commission commune catholique-orthodoxe qui devait opérer le passage du dialogue de la charité au dialogue de la vérité³. Depuis 1980, ce dialogue a donné de bons et substantiels résultats, notamment l'échange de délégations à l'occasion des fêtes patronales respectives⁴. Le dialogue se développe avec les anciennes Eglises orientales [les Eglises d'Orient qui n'ont pas reconnu le concile de Chalcédoine 451] : en 1971, une Déclaration avait été faite par le pape Paul VI et le patriarche syro-orthodoxe

¹ Cf. Urs BAUMANN, « Œcuménisme » dans P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 466-467.

² Cf. P. NEUNER, *Théologie œcuménique ...*, p. 226-274 ; J. FAMERÉE, *Pour l'œcuménisme. Évolution de l'Eglise catholique depuis Vatican II*, dans *RTL*, 27 (1996), p. 47-77.

³ Cf. JEAN-PAUL II – DIMITRIOS I^{er}, *Déclaration commune*, dans *DC*, 76 (1979), p. 1061.

⁴ Cf. W. KASPER, *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique*, dans *Service d'Information*, 109 (2002), p. 15.

d'Antioche en matière christologique¹ ; en mai 1973, le pape Paul VI et le pape copte Shenouda III signent un accord sur la christologie² ; en 1994 ce fut une Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne³.

En 1966, fut fondée la Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC). Cette commission concentre ses travaux sur des questions telles que : l'eucharistie, le ministère, l'ordination et l'autorité dans l'Église. Une seconde commission est en place depuis 1982 (ARCIC II). Elle a abouti à trois accords : sur le salut et l'Église (1986), sur l'Église comme communion (1990) et sur la morale (1993)⁴.

Les dialogues officiels entre le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et les Eglises luthériennes membres de la Fédération luthérienne mondiale commença dès 1967⁵. En 1993, naît un document sur l'Église et la justification⁶. Il existe aussi, depuis 1968, une commission mixte pour le dialogue entre l'Église catholique et l'Alliance réformée. Concernant le Conseil œcuménique des Églises, existe depuis 1966, un Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et ce Conseil. Ce groupe de travail publia plusieurs documents importants : *Catholicité et apostolicité* (1970), *Témoignage commun des chrétiens et prosélytisme de mauvais aloi* (1970), *Vers une confession de la foi commune* (1980), *Le témoignage commun des chrétiens* (1981), *L'Église locale et universalité* (1990), *La notion de hiérarchie des vérités – une interprétation œcuménique* (1990), *La Formation œcuménique* (1993) *Le dialogue*

¹ Cf. *Œcuménisme 1971. Rapport du Card. Willebrands, président du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens*, dans *DC*, 69 (1972), p. 519.

² Cf. *ibid.*, p. 517.

³ Cf. *Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient*, dans *DC*, 91 (1994), p. 1069-1070.

⁴ Cf. J. FAMERÉE, *Pour l'œcuménisme ...*, p. 52 ; L. DEROSSE, *Le dialogue avec la communion Anglicane depuis ARCIC II*, dans *Unité des chrétiens*, 119 (1999), p. 15-22 ; P. NEUNER, *Théologie œcuménique ...*, p. 238-250.

⁵ Cf. H. MEYER, *Trois décennies de dialogue luthéro-catholique*, dans *Unité des chrétiens*, 113 (1999), p. 4-11.

⁶ « *La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* », dans *DC*, 91 (1994), p. 810-861.

œcuménique sur les questions morales : sources potentielles d'un témoignage commun ou de division (1995), *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun* (1996)¹.

Après le temps de l'œcuménisme enthousiaste qui a caractérisé la période ayant immédiatement suivi le Concile Vatican II, le mouvement œcuménique a connu des moments favorables et des moments difficiles². En ce début du XXI^e siècle, on a l'impression que bien peu d'Églises et de chrétiens s'intéressent encore au mouvement œcuménique. Certains observateurs parlent de la « crise » de l'œcuménisme ou de « mutation »³.

Selon Walter Kasper, les catholiques souffrent des « crises » que connaissent d'autres Eglises : les Eglises orthodoxes après tant d'années d'oppression politique ; la Communion anglicane en son déficit de communion interne face à des choix éthiques et ministériels fondamentaux ; les communautés luthériennes, confrontées à la difficile réception de l'accord sur la Justification ; la tradition réformée et les églises évangéliques confrontées aux problèmes de l'hospitalité eucharistique et la reconnaissance des ministères. Mais comme toutes les autres Eglises, l'Église catholique est affectée par la vision superficielle des dialogues et des accords œcuméniques proposés par les médias, souvent réducteurs. Il arrive souvent que la crainte du syncrétisme ou une quête exagérée de sa propre identité se traduise par un paresseux statu quo œcuménique. Des tensions internes d'ordre institutionnel ou éthique se

¹Cf. P. A. CROW, *The Roman Catholic presence in the Faith and Order Movement*, dans *Centro Pro Unione*, 62 (2002), p. 3-15 ; J. FAMERÉE, *Pour l'œcuménisme ...*, p. 53 ; P. NEUNER, *Théologie œcuménique ...*, p. 270-271 ; J.P. WILLAIME, *Le Conseil œcuménique des Eglises. Les oecuménismes*, dans J.M. MAYEUR (dir.) *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, [coll. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 13], Paris, Desclée, 2000, p. 147-167.

² Dans un texte écrit en 1990 à l'occasion du 25^e anniversaire du Joint Working Group (J.W.G.), Sabev proposait la division suivante: 1) 1965-1970: période d'expérimentation enthousiaste; 2) 1970-1980: Réévaluation de la situation œcuménique et recherche de nouvelles formes de collaboration; 3) 1980-1990: à la recherche d'une réorganisation. Cf. J. GROOTAERS, *Un quatre de siècle d'œcuménisme. Quelques événements significatifs*, Bruxelles, le 21 mai 1999, [<http://www.chez.com/saintjean/art15.shtml>].

³ Cf. A. BELOPOPSKI, *Quel avenir pour le mouvement œcuménique et le COE ?* dans *Unité des Chrétiens*, 137 (2005), p. 6-10 ; M. N. LOSSKY, *Orthodoxie et œcuménisme après la libération à l'Est*, dans C. PERREAU & B. POIRIER (éd.), *Un chemin d'unité. Hommage au Père Jacques Elisée Desseaux*, Paris, Cerf, 1994, p. 121-124 ; K. RAISER, *Thirty Years in the service of Ecumenical Movement*, dans *Centro Pro Unione*, 54 (1995), p.3-8.

manifestent, avec le risque d'un œcuménisme à vitesses multiples. La réception par l'ensemble des baptisés des accords des commissions spécialisées, demandera toujours une grande disponibilité à l'Esprit Saint¹.

Dans une certaine mesure, la crise du mouvement œcuménique est paradoxalement la conséquence de sa réussite. Pour beaucoup de chrétiens, l'œcuménisme est devenu évident. Mais plus les Eglises se rapprochent les unes des autres, plus est douloureuse la perception du fait qu'elles ne vivent pas encore en pleine communion². Cela signifie que les Églises doivent envisager une longue période au cours de laquelle elles continueront à vivre dans l'actuelle situation de communion, mais qui n'est toujours pas la pleine communion. Il faut demeurer réaliste, et éviter d'élaborer des modèles abstraits d'unité, qui finissent tôt ou tard par mener à de nouvelles déceptions³.

L'enquête du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens⁴ a montré de façon évidente que, partout dans le monde, le décret *Unitatis redintegratio* a suscité une amélioration radicale des attitudes des catholiques à l'égard des autres chrétiens: l'approche polémique de jadis n'est plus dominante. Les catholiques ont désormais une attitude positive à l'égard du projet œcuménique. Ils désirent connaître davantage les autres Églises et confessions chrétiennes et ils veulent généralement participer à des événements œcuméniques et à des rencontres, en particulier pour la prière en commun pour l'unité. L'œcuménisme spirituel est une pratique très répandue. Il existe un partage fréquent des lieux de culte. Deux tiers des réponses au questionnaire ont fait référence à la collaboration œcuménique au niveau paroissial et à la

¹ Cf. W. KASPER, *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique* ..., p. 15.

² Cf. A. BELOPOPSKI, *Quel avenir pour le mouvement œcuménique et le COE* ..., p. 610.

³ Cf. W. KASPER, *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique* ..., p. 16.

⁴ Cf. En préparation à la rencontre du novembre 2004, pour célébrer le 40^e anniversaire de la promulgation, du Décret sur l'oecuménisme *Unitatis redintegratio*, le Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens avait envoyé un questionnaire aux Conférences épiscopales et aux Synodes des Églises orientales catholiques, dans le but d'élaborer un compte-rendu sur la situation actuelle de l'oecuménisme au sein de l'Église catholique et au niveau local. *L'oecuménisme dans l'Église aujourd'hui : Analyse des résultats d'une enquête lancée par le Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens* [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20041121_farrell-ecumenismo_fr.html]

publication d'orientations pour l'activité œcuménique dans les différentes régions. En général, on aurait dû être certain que l'effort pour appliquer l'engagement œcuménique du Concile Vatican II continue et se diffuse à travers l'Église. Mais il reste aussi des difficultés à résoudre : le problème de la reconnaissance réciproque du baptême, nouveau baptême des catholiques dans certaines Églises et communautés ecclésiales, la question des abus en ce qui concerne la communion in sacris, les questions relatives aux mariages mixtes etc.

En ce qui concerne le dialogue, sur les Conférences épiscopales ayant répondu à l'enquête du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, ont confirmé la présence sur leur territoire de structures permanentes de dialogue avec les autres Églises et communautés ecclésiales; d'entre elles comptent des commissions mixtes de dialogue. Dans le domaine social, Conférences épiscopales ont indiqué leur participation à des activités de coopération avec les autres chrétiens. A cet égard cependant, il faut admettre que l'on pourrait faire bien davantage.

4.4.2.2. La contribution de Thils à la théologie œcuménique

Si on se situe dans son temps, la contribution de Thils à la théologie de l'œcuménisme semble modeste. Il se contente de proposer d'abord une lecture critique des doctrines du Conseil œcuménique des Églises et en donne les grands axes. Ensuite, il propose sa lecture de la théologie œcuménique et une lecture du Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II.

4.4.2.2.1. La valeur du Conseil œcuménique des Eglises.

Dans les temps modernes, la question de « la véritable Église » est née lorsque des Eglises qui s'excluaient réciproquement, ont voulu justifier chacune leur prétention. La présentation des thèmes les plus importants dans « la théologie de controverse » est destinée à montrer les convergences au plan théologique entre les Eglises chrétiennes. Or, le dialogue œcuménique veut

dépasser cette perspective : l'œcuménisme est conçu comme un mouvement né sous l'action de l'Esprit Saint, tendant à promouvoir l'unité de foi et de communion entre les communautés chrétiennes divisées. Dans son sens précis, l'œcuménisme signifie le mouvement en faveur de l'union visible et invisible de tous ceux qui croient et professent Jésus-Christ comme sauveur du monde. Derrière toutes ces définitions ou conceptions de l'œcuménisme se cache une intuition originale, qui se précise peu à peu : celle de chercher l'unité d'une manière nouvelle. Les Eglises chrétiennes sont devenues conscientes que l'œcuménisme est un don de l'Esprit Saint, un processus irréversible qui les engage toutes¹.

Au début de la recherche théologique catholique sur l'œcuménisme, avant le Concile Vatican II, en même temps que d'autres théologiens comme Y. Congar, Maurice Villain, Roger Aubert, P. Boyer, etc., Thils pose une question fondamentale pour l'engagement de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique. Selon lui, la théologie de l'œcuménisme doit affronter des problèmes très délicats : quelle est la signification théologique d'une confession chrétienne comme telle ? Car une chose est de fixer le statut d'un chrétien non romain et de se demander si et dans quelle mesure il est membre de l'unique « véritable » Église du Seigneur, autre chose encore est de se demander ce que peut signifier une communion chrétienne, une « Eglise » chrétienne non unie à Rome ?²

Le Conseil œcuménique des Eglises ne représente pas tout le mouvement œcuménique mais il est un des faits majeurs de l'histoire du christianisme du XX^e siècle, car il réunit les autorités officielles de diverses Eglises et communions chrétiennes³. La contribution propre de Thils est

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 154-157; K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle ...*, p. 300-302 ; W. KASPER, *L'engagement œcuménique de l'Église catholique*, dans *DC*, 99 (2002), p. 484.

² Cf. G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain, Ceuterick, 1958, p. 107-108.

³ A Amsterdam [1948], ce Conseil se définit comme une association fraternelle d'Eglises qui acceptent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. Il ne peut prétendre être l'Église universelle, ni même une représentation partielle de celle-ci, car il lui manque les *notae ecclesiae* essentielles. C'est à Toronto [1950] que cette position ecclésiologique est devenue plus nette : il n'est pas une « super-Église » ; il n'est pas l'Église universelle. Il n'est pas l'*Una Sancta* dont parle la confession de foi. Il ne peut et ne doit pas être fondé sur une

d'analyser le développement doctrinal du Conseil œcuménique des Eglises. Les Eglises et les communautés, malgré des difficultés sans nombre, ont décidé de se rencontrer pour reprendre le chemin du dialogue, pour servir leur mission originale, c'est-à-dire présenter au monde une parole unique et assumer en plénitude la responsabilité de l'évangélisation. Les rencontres œcuméniques ont donc un sens pour le mystère de l'Eglise dans son unité. L'ensemble de ceux qui participent sont des baptisés : ils ont entre eux des éléments communs, des valeurs chrétiennes : les Ecrits inspirés, une tradition, une forme de ministère, de culte etc. Dans ces rencontres, Thils voit comme une certaine actualisation de l'unité de l'Eglise inachevée. Il est très délicat de formuler théologiquement le sens de l'unité que constitue le Conseil œcuménique des Eglises, mais cette difficulté est liée à celle de reconnaître et de nommer la réalité ecclésiastique des diverses communautés chrétiennes¹.

Selon Thils, la théologie catholique est désormais unanime à reconnaître qu'il y a des croyants justifiés hors de l'Eglise catholique romaine, mais la discussion se concentre sur un point précis : il s'agit de l'Eglise dans sa condition historique terrestre et du statut institutionnel qui lui a été donné par le Christ. La divergence entre l'Eglise catholique et les Eglises membres du Conseil œcuménique se concentre sur la question de la communion². Dans l'ecclésiologie catholique, la structure organique de l'Eglise est bien déterminée

conception particulière de l'Eglise, et faire partie du Conseil n'implique pas l'acceptation d'une doctrine particulière sur la nature de l'unité de l'Eglise. A New-Delhi [1961], une nouvelle compréhension de son identité est née : le Conseil œcuménique des Eglises est une association fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et qui s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Quant à son statut qualité ecclésiologique, le rapport de New-Delhi déclare que ce Conseil n'est pas quelque chose de totalement différent de ce que sont les Eglises membres : ce sont des Eglises en état permanent de concile. Il n'est pas au-dessus, il n'est pas en dehors des Eglises, mais proche d'elles à chaque instant. La conférence abandonne l'idée d'une neutralité ecclésiologique. D'après elle, l'unité visible de l'Eglise de Jésus-Christ devient réelle et concrète, dans les Eglises locales, dans des régions géographiques données. Elle repose sur le baptême, la confession de la foi, la prédication de l'Evangile, la communion eucharistique, la prière et la vie ouverte au monde dans le témoignage et le service. Cf. *HDMO-ne*, p. 195 ; K. BLASER, *La théologie au XXe siècle ...*, p. 304-314 ; P. NEURER, *Théologie œcuménique ...*, p.73

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 260 ; Y. CONGAR, *Aspects de l'œcuménisme*, Paris/Bruxelles, La Pensée catholique, 1962, p. 46-48.

² Cf. G. THILS, *Orientation de la théologie ...*, p. 109-111.

à partir du ministère hiérarchique cultuel, des organes du magistère doctrinal authentique et de l'autorité de gouvernement. Cette structure organique précise est considérée comme voulue par le Christ. Elle ne peut être ni transformée ni supprimée : elle est au contraire assurée de la perpétuité, grâce à l'aide du Seigneur. Tandis que selon l'ecclésiologie du Conseil œcuménique des Eglises, la structure organique de l'Église est assez peu précisée. Rien n'est dit de l'origine de ces éléments de structure : sont-ils d'origine divine, le Christ ? sont-ils d'origine humaine ? Sur ce point capital, qui consiste à décider de ce qui est essentiel à l'Église en sa condition terrestre, et à déterminer ce qui est non nécessaire, voire transitoire aux yeux du Christ lui-même, il n'y a pas d'options claires. En outre, selon la théologie catholique, toute communion historique comporte les éléments constitutifs suivants : 1) la vie de l'Esprit dans les croyants avec ses biens messianiques et ses dons surnaturels ; 2) la constitution organique avec tel ministère hiérarchique, avec telle autorité doctrinale et avec telle direction apostolique. Parmi les membres du Conseil, les Eglises orthodoxes partagent ces convictions. Mais d'autres Églises ne les partagent pas pleinement : la Communion anglicane ne prétend pas représenter l'unique communion historique voulue par le Christ ; pour les luthériens, il y a Église là où l'Évangile est fidèlement prêché et les sacrements correctement administrés¹.

4.4.2.2.2. Les « éléments » d'Église

Dans l'encyclique *Mystici corporis* (1943), le pape Pie XII enseignait que l'Église catholique romaine est le corps du Christ, de sorte que, s'il est vrai qu'en dehors des limites visibles de l'Église catholique il y a des chrétiens qui appartiennent à l'Église par désir, il n'existe pas de réalité ecclésiale en dehors de l'Église catholique. Quelle est donc la valeur des Eglises orthodoxes et des communautés réformées ? Avec d'autres théologiens², Thils contribue à éclairer cette question : l'Église du Christ, considérée dans son aspect visible, est

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 109-111.

² Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, [coll. *US*, 1], Paris, Cerf, 1937.

l'ensemble des moyens de grâce qui sont d'institution apostolique. Il est possible de classer les moyens de grâce selon la distinction courante : 1) l'office sacerdotal avec les sept sacrements ; 2) l'office magistériel avec le ministère varié de la Parole de Dieu ; 3) l'office juridictionnel avec la direction pastorale des fidèles¹.

A partir des traités catholiques d'apologétique, Thils montre que les apologistes ont toujours reconnu l'existence de certaines valeurs chrétiennes et mêmes ecclésiastiques réelles dans les communions non romaines. Lorsque les apologistes firent le bilan de la polémique et qu'ils établirent par les « notes » des repères qui devaient permettre de discerner la vraie Église catholique, ils durent réviser le contenu des notes. Ils éliminèrent des éléments chrétiens authentiques, mais qui ne pouvaient servir à leur propos, parce qu'ils étaient le bien commun d'autres Eglises ou communautés chrétiennes. Il faudrait examiner de près le contenu des *notae negative* telle qu'elles sont déterminées par les apologistes, et en dégager alors les éléments chrétiens ou même ecclésiastiques².

Thils reconnaît que les Eglises et les communautés non catholiques possèdent à des degrés divers ces éléments d'Église. Cette situation crée entre elles une certaine communion réelle, une certaine unité objective. Ces éléments sont des valeurs, spirituelles qui tendent en permanence à leur accomplissement. Ils sont conduits vers leur achèvement authentique³. Cette doctrine a été reprise officiellement par le Concile Vatican II (*LG*, 8, 15 ; *UR*, 3). Le Concile Vatican II reconnaît qu'en dehors des limites de l'Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique (*LG*, 8), il n'y a pas un vide ecclésial, mais qu'on y trouve non seulement des chrétiens individuels, mais différents niveaux de réalité ecclésiale, et dans le cas de l'Église orientale, d'authentiques Eglises locales. L'Esprit de Dieu est également à l'œuvre dans ces Eglises et communautés non catholiques : on trouve là aussi de nombreux dons de

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 256-257.

² Cf. *HDMO-ne*, p. 247-251 ; T. SARTORY, *L'Église et Les Eglises*, dans *Questions théologiques aujourd'hui*, t. 2, Paris, DDB, 1963, p. 222-228.

³ Cf. *HDMO-ne*, p. 258.

l'Esprit¹. C'est dans la Constitution *Lumen gentium* et le Décret *De Œcumenismo*, qu'on peut noter l'existence des éléments d'Église communs à l'Église catholique et aux communautés non catholiques romaines (UR, 3). Thils insiste sur le fait que des éléments d'Église sont une base pour le mouvement œcuménique². C'est à partir de ces « éléments » d'Église, que le degré d'incorporation est évalué par *Lumen gentium* (LG, 14)³. Ces autres chrétiens sont ainsi incorporés, plus ou moins pleinement, à l'unique Église de Dieu, de par l'appartenance de leur communauté à cette Église. Ils sont dans la communion ecclésiale non point parce que l'Esprit les sanctifierait malgré leur communauté, mais parce qu'il les unit au Christ dans et par elle. C'est en elle qu'ils reçoivent la Parole évangélique, qu'ils sont baptisés d'un baptême qui les unit au Christ, qu'ils communient dans la prière et les autres bien spirituels avec tous les croyants, qu'ils entendent l'appel à l'unité, et qu'ils célèbrent les sacrements ou les rites liturgiques de leur tradition. La grâce chrétienne prend chez eux le chemin de leur identité confessionnelle. Et l'Esprit Saint peut souvent nouer en une communion très vive de charité, la vie de telle ou telle de ces communautés⁴.

Ces *elementa ecclesiae* suggèrent une dimension quantitative, presque matérialiste, comme si l'on pouvait quantifier, ces éléments, en vérifiant si leur nombre est complet. Mais *Unitatis redintegratio* est allé plus loin et considère les Eglises et les communautés ecclésiales séparées non pas comme des entités qui ont conservé un « résidu » d'éléments, plus ou moins important selon les cas, mais comme des entités qui vivent et mettent en lumière ces éléments au sein de leur conception ecclésiologique globale. Cela peut être dit grâce au

¹ Cf. W. KASPER, *La théologie œcuménique d'Y.-M. Congar et la situation actuelle de l'œcumenisme*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 56 (2005), p. 84.

² Cf. *EE*, p. 24.

³ Cf. *EE*, p. 27-29.

⁴ Cf. J.M. TILLARD, *Eglise d'Eglise. L'ecclésiologie de communion*, [coll. CF, 148], Paris, Cerf, 1987, p. 389-395.

concept de « communio » qui est centrale au Concile Vatican II¹. Thils rappelle que l'ecclésiologie de communion du Concile Vatican II est une base pour l'avenir du dialogue². Avec cette notion présente dans la Bible et utilisée par l'Eglise primitive, le Concile définit le mystère le plus profond de l'Eglise, qui est à l'image de la communion trinitaire, comme une icône de la Trinité (*LG*, 4; *UR*, 22).

Le baptême est fondamental dans ce contexte. Il est le sacrement de la foi, grâce auquel les baptisés appartiennent à l'unique Corps du Christ, qui est l'Eglise. Les chrétiens non catholiques ne se trouvent donc pas en dehors de l'unique Eglise mais, au contraire, lui appartiennent déjà de façon fondamentale (*LG*, 11; 14; *UR*, 22). Sur la base de l'unique baptême commun, l'oecuménisme va bien au-delà de la pure bienveillance et de la simple amitié; il ne s'agit pas d'une forme de diplomatie ecclésiale, mais il possède un fondement et une profondeur ontologiques; c'est un événement dû à l'Esprit. L'incorporation dans l'Eglise parvient à sa plénitude avec l'Eucharistie, qui est source et sommet de la vie chrétienne et ecclésiale (*LG*, 11; 26 ; *AG*, 39).

C'est dans l'Eucharistie que « l'unité de l'Eglise est signifiée et réalisée » (*UR*, 2). Il est dit, à propos de l'Eglise orthodoxe: « par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Eglises particulières, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit, la communion entre elles se manifestant par la concélébration » (*UR*, 15). Partout où est célébrée l'Eucharistie se trouve l'Eglise. Cet axiome est d'une importance capitale pour comprendre les Eglises orientales et la distinction existant entre ces dernières et les Communautés ecclésiales protestantes.

Par conséquent, l'unité oecuménique à laquelle le mouvement

¹ « Que signifie dans sa complexité le mot « communion » ? Il s'agit fondamentalement de la communion avec Dieu, par Jésus-Christ, en l'Esprit Saint. Cette communion se réalise dans la Parole de Dieu et dans les sacrements. Le baptême est la porte et le fondement de la communion en Eglise. L'Eucharistie est la source et le sommet de toute la vie chrétienne (cf. *LG*, n° 11). La communion du corps eucharistique du Christ signifie et produit, c'est-à-dire façonne, l'intime communion de tous les fidèles dans le corps du Christ, qui est l'Eglise (cf. 1 Co 10, 16). En conséquence l'ecclésiologie de communion ne peut pas se réduire à de pures questions d'organisation ou à des problèmes qui ne concerneraient que de simples pouvoirs. L'ecclésiologie de communion est aussi fondement de l'ordre dans l'Eglise et surtout d'une correcte relation entre unité et pluriformité dans l'Eglise. » (*Rapport Final*, dans *Synode Extraordinaire ...*, p. 559).

² Cf. *DO*, p. 38-41.

œcuménique doit aboutir, signifie quelque chose de plus qu'un réseau d'Eglises qui, entrant en communion d'Eucharistie et de prédication, se reconnaissent réciproquement. La compréhension catholique de l'oecuménisme présuppose ce qui existe déjà : l'unité dans l'Eglise catholique et la communion partielle avec les autres Eglises et communautés ecclésiales, qui comprend l'unité dans la foi, dans les sacrements et dans le ministère ecclésiastique (*LG*, 14; *UR*, 2). L'unité dans le sens de la pleine communion ne signifie pas uniformité, mais unité dans la diversité et diversité dans l'unité. A l'intérieur de l'unique Eglise, il y a place pour une diversité légitime de mentalités, d'usages, de rites, de règles canoniques, de théologies et de spiritualités (*LG*, 13; *UR*, 4). La distinction entre pleine communion et communions non accomplies (*UR*, 3), selon Vatican II, assigne comme but à l'oecuménisme de réaliser une communion, laquelle ne signifie ni assimilation réciproque, ni fusion, ni création d'association¹. Le Directoire œcuménique de 1993 souligne la réalité d'une communion qui unifie d'une part la dimension eschatologique ou l'unité avec la Trinité, et d'autre part sa réalisation concrète dans une communauté.

« La communion en laquelle les chrétiens croient et espèrent est, en sa réalité la plus profonde, leur unité avec le Père par le Christ et dans le Saint-Esprit. Depuis la Pentecôte, elle est donnée et reçue dans l'Eglise, communion des saints. Elle s'accomplit pleinement dans la gloire du ciel, mais elle se réalise déjà dans l'Eglise sur terre tandis qu'elle chemine vers cette plénitude. Ceux qui vivent unis dans la foi, l'espérance et la charité, dans le service mutuel, dans l'enseignement commun et les sacrements, sous la conduite de leurs Pasteurs, ont part à la communion qui constitue l'Eglise de Dieu. Cette communion se réalise concrètement dans des Eglises particulières, dont chacune est rassemblée autour de son Evêque. En chacune d'elles « l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique est vraiment présente et agissante ». Cette communion, de par sa nature même, est donc universelle »².

Cette communion renferme une grande diversité, qui n'exclut nullement les tensions : « Toutefois la richesse même de cette diversité peut engendrer des tensions dans la communion. Mais, en dépit de ces tensions, l'Esprit continue à

¹ Cf. W. KASPER, *Le Décret sur l'œcuménisme : une relecture, 40 ans plus tard*, dans *DC*, 101 (2004), p. 1062-1063.

² CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme n°13*, dans *DC*, 90 (1993) p. 611.

opérer dans l'Église en appelant les chrétiens, dans leur diversité, à une unité toujours plus profonde ¹». La communion, selon l'Église catholique, englobe le gouvernement de l'Église et la communion hiérarchique autour de Pierre et de son ministère².

4.4.2.2.3. Les démarches théologiques

Le mouvement œcuménique est né et s'est développé à partir de l'expérience et de l'action de certains pionniers. Ce n'est que progressivement que le mouvement a gagné l'ensemble de l'Église et ses autorités. La théologie œcuménique remplace désormais la théologie apologétique. Cette dernière veut que chaque partenaire confessionnel démontre la vérité de sa position, souligne l'erreur de son adversaire et essaye de convaincre celui-ci de son erreur. Or la théologie œcuménique prend son point de départ dans la conviction que chacun a à recevoir des autres pour parvenir à la vérité tout entière. Elle s'appuie sur le dialogue vivant entre des partenaires qui ne cherchent plus à accuser les divergences afin de les justifier, mais au contraire à les réduire, comme on réduit une luxation. La réconciliation doctrinale passe alors par l'intégration d'éléments qui semblaient primitivement s'exclure. Mais elle a une limite : elle reste centrée sur les points de contentieux. Mais elle s'ouvre à une évolution de la théologie, montrant que son propre mouvement la conduit au-delà d'elle-même³.

Dès 1954, Thils propose les éléments suivants en vue d'un véritable dialogue: 1) une étude de l'histoire des difficultés, 2) un effort d'approfondissement qui conduirait à des découvertes originales, 3) un travail

¹ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, n° 16 dans DC, 90 (1993) p. 611.

² Cf. J. E. VERCRUYSE, *La position catholique sur l'œcuménisme*, dans C. PERREAU & B. POIRIER (éd.), *Un chemin d'unité...*, p. 118-119 ; J.M. TILLARD, *Quelle communion ?* dans *Unité des chrétiens*, 99 (1995), p. 18-24.

³ Cf. B. SESBOÜÉ, *De la théologie œcuménique à l'œcuménisme dans la théologie*, dans C. PERREAU & B. POIRIER (éd.), *Un chemin d'unité...*, p. 141-145.

de « composition », au sens étymologique du terme¹. On peut développer ces propositions de Thils pour l'avenir de l'œcuménisme en ajoutant la proposition de Yves Congar². Il s'agit d'abord de ressourcement dans l'Écriture, la Tradition et la liturgie. En oeuvrant pour un travail commun, les protestants et les catholiques se rapprochent d'une façon sensible. Les auteurs se lisent et se citent mutuellement. Le ressourcement permet de dépasser les positions trop raides ou trop étroites, de dégager le dépôt primitif de l'afflux de créations postérieures. Ensuite il faut dialoguer. Dans ce dialogue, il est important de se dégager de toute apologétique et de se donner le temps de comprendre les différentes positions. L'effort œcuménique est une entrée progressive dans la plénitude et dans la pureté par l'accession aux sources, sous le choc du dialogue. En troisième lieu, il y a l'histoire, qui donne le bénéfice immense de discerner l'absolu et le relatif. Enfin, la spiritualité. La prière est la première et la plus précieuse des conditions. Le travail œcuménique n'est pas une jonglerie intellectuelle ; il s'agit d'une conversion profonde du cœur de l'homme et de toute son activité chrétienne.

A partir des éléments d'Église, Thils propose une manière positive de nommer « chrétiens », ceux qui ne sont pas catholiques romains en les appelant chrétiens privés d'achèvement³. Cette reconnaissance peut amener l'Eglise catholique sur le chemin d'une vraie rencontre œcuménique avec des Eglises orthodoxes et des communautés Réformées, avec le respect qui leur est dû, pour mieux connaître les partenaires et pour faire route vers l'unité des chrétiens⁴. Avec ces idées Thils contribue à la réflexion sur l'avenir du dialogue œcuménique. On peut trouver un développement plus avancé sur cette question dans les études de Y. Congar⁵. Ces idées sont bien développées dans la proposition du groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le COE 2005 : il s'agit de marcher avec l'autre. Le dialogue œcuménique représente une parole

¹ Cf. *TÆ*, p. 28-35.

² Cf. Y. CONGAR, *Aspects de l'œcuménisme ...*, p. 21-25.

³ Cf. *HDMO-ne*, p. 230 ; 241.

⁴ Cf. *HDMO-ne*, p. 294-295.

⁵ Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, [coll. *CF*, 112], Paris, Cerf, 1982, p. 11-14.

dans un parcours commun, qui marque une transition entre le 'déjà' de nos histoires passées et le 'pas encore' de notre avenir. C'est un « échange mutuel de dons ». C'est le processus par lequel les Eglises cherchent 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 d'être réceptif à l'ethos de l'autre, aux aspects de la tradition chrétienne préservés dans le patrimoine de l'autre. Un point essentiel du dialogue est l'exploration en commun de la signification de la foi apostolique. On n'est pas simplement centré sur des systèmes ou des formules de foi, mais sur la manière dont ceux-ci sont vécus par les communautés engagées dans le dialogue¹.

Selon le Concile Vatican II, l'engagement dans le domaine du dialogue œcuménique a pour but la conversion et le renouvellement de la vie des Églises, afin que ces dernières puissent devenir plus évangéliques et ainsi réaliser la plénitude de la catholicité (cf. *UR*, 4). Or la théologie se situe entre deux pôles : celui de l'écoute de la Parole et celui de l'activité ecclésiale de communication². Selon Walter Kasper, il s'agit d'un processus herméneutique où un regard critique doit être porté sur la manière dont les confessions expriment la foi des Apôtres. Ensuite, il s'agit de travailler ensemble à une compréhension commune de cette foi pour aujourd'hui, en vue du témoignage commun³. Concernant la pratique œcuménique de la théologie, il s'agit de l'insertion dans l'élan de ressourcement et de renouveau, qui est au service de la mission de l'Église dans le monde.

Le Concile affirme aussi le lien entre la rénovation de l'Église et

¹ Cf. GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE COE, *Nature et objet du dialogue œcuménique* n°. 19-24, dans *Service d'Information*, 117 (2004), p. 213-214.

² « S'il en est ainsi, le dogmatique devient une opération herméneutique, une œuvre de traduction. Elle se situe alors entre deux pôles, la parole de révélation contenue dans l'Écriture et la situation actuelle de prédication. Elle est au service de la manifestation actuelle de la Parole prononcée une fois pour toutes ». (W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968, p. 28).

³ Cf. *ibid.*, p. 33-34.

l'engagement œcuménique¹. Dans cette démarche, la conversion est au centre de la pratique œcuménique de la théologie. C'est l'importance de l'œcuménisme spirituel (UR, 8). Car le principe de communion dans l'Église n'est rien d'autre que l'Esprit Saint. C'est seulement en s'ouvrant à la grâce de la réconciliation que les chrétiens peuvent se laisser guider vers de nouvelles compréhensions des mystères de la révélation². On peut et on doit faire tout son possible pour l'unité de l'Église, mais on ne peut ni la produire ni l'organiser. L'unité de l'Église est un don de Dieu. Il faut que Dieu touche tous les cœurs, les ouvre à la vérité de l'autre, et qu'Il allume l'amour pour l'autre. Un débat doctrinal peut donner l'impression d'une progression linéaire au fur et à mesure du franchissement des obstacles et de l'approfondissement de la réflexion. Mais il ne faudrait pas laisser croire que la réconciliation des Eglises peut s'opérer sans conversion personnelle et collective. Par ailleurs, depuis 1933, à l'initiative de l'abbé Couturier, on organise la semaine de prière pour l'unité des chrétiens en janvier.

Ces activités œcuméniques préserve de deux déviations : l'activisme œcuménique et la fébrilité œcuménique, celle des incessantes conférences, des colloques, des commissions, etc. Or, le mouvement œcuménique n'est pas simplement une affaire d'experts, mais de tous les membres des Eglises³. Le dialogue œcuménique est une manière chrétienne d'être et de vivre. La prière assure aux études, aux recherches, aux discussions et aux rencontres, une ouverture à la dimension plus profonde de la communion. Cette prière est une reconnaissance pratique qui entraîne une mise au point du regard que les chrétiens portent sur les autres et sur leurs conditions d'enfants de Dieu et de

¹ « Toute rénovation de l'Eglise consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation, c'est dans cette rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité. L'Eglise, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. Si donc, par suite des circonstances, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi, il est arrivé que, sur certains points, on se soit montré trop peu attentif, il faut y remédier en temps opportun d'une façon appropriée » (UR, 6).

² Cf. C.E. CLIFFORD, *La pratique œcuménique de la théologie*, dans *Laval théologique et philosophique*, 60 (2004), p. 56-57.

³ Cf. W. KASPER, *L'identité confessionnelle richesse et défi*, dans *DC*, 100 (2003), p. 819-820.

l'Église. En possédant en commun tant de valeurs et de réalités chrétiennes, il devient possible de vivre et d'actualiser cette communauté réelle dans une prière également commune et unanime¹.

« Ensemble, nous pouvons aussi nous humilier devant la face du Seigneur et implorer son pardon pour les fautes que nous avons commises et qui ont été la source de rupture dans l'unité des chrétiens. Péchés graves, par lesquels certains se coupent même de la communion des saints. Erreurs et fautes, qui ont terni la beauté spirituelle de l'Épouse du Christ, qui ont « obscurci » le signe levé devant les Nations, qui ont nui à la réalisation plénière de l'expansion missionnaire et de la catholicité de *l'Una Sancta*. [...] Ensemble, nous pouvons nous prosterner devant le Seigneur, dont les voies ne sont pas les nôtres, afin qu'il nous accorde l'esprit d'une entière disponibilité à sa Volonté, la souplesse à l'égard des nouvelles perspectives que son Esprit pourrait nous suggérer, la lucidité dans les renouveaux de vie que ses inspiration pourraient conseiller, l'ouverture de cœur et d'âme à ces mises au point qui – même « accidentelles » - peuvent donner à l'Église, dans son équilibre vital doctrinal, une forme plus évangélique, une condition plus authentiquement chrétienne »².

4.4.2.2.4. Une reconnaissance plus ouverte des autres chrétiens

Avec d'autres théologiens, Thils insiste sur les points importants du décret sur l'œcuménisme. Le fondement du dialogue œcuménique est la foi commune en Jésus-Christ. Les participants à ce dialogue sont « ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus comme Seigneur et Sauveur », en ayant pour but l'unité visible de l'Église (*UR*, 1). On y partage la conviction que ce que l'on a en commun est plus grand que ce qui sépare. La foi en Jésus-Christ et au Dieu de Jésus-Christ vient du baptême commun³. Le Concile ouvre une nouvelle perspective pour l'œcuménisme : on passe d'une perspective de « retour », à celle d'une restauration de l'unité (*unitatis redintegratio*)⁴.

¹ Cf. *HDMO-ne*, p. 321-324.

² *HDMO-ne*, p. 324.

³ Cf. *DCO*, p. 228.

⁴ Durant des décennies, la perspective la plus fréquente était celle du « retour » des égarés ou des dissidents à la véritable Église, à savoir celle à laquelle on appartient. Dans l'encyclique *Mortalium animos* (1928), le pape Pie XI déclare : « L'union des chrétiens ne peut être

Selon le Concile, l'unité des Eglises n'est pas envisagée dans le sens d'une absorption d'un groupe par l'autre, mais dans une commune référence à la volonté du Christ qui a institué « une seule unique Église » (*UR*, 1)¹. Le Concile a pu assumer le mouvement œcuménique parce qu'il a considéré l'Eglise comme étant en mouvement, c'est-à-dire comme un Peuple de Dieu en marche (*LG*, 2; 8; 9; 48-51; *UR*, 2). En d'autres termes, le Concile a revalorisé la dimension eschatologique de l'Eglise, montrant que cette dernière n'est pas une réalité statique, mais dynamique, et que le Peuple de Dieu est en pèlerinage entre le « ici » et le « pas encore ». Le Concile a intégré le mouvement œcuménique dans cette dynamique eschatologique. Le Concile affirme clairement qu'il ne faut pas confondre unité et uniformité. « La légitime diversité en matière de culte et de discipline doit s'appliquer aussi à la formulation théologique. » (*UR*, 17) « Les diverses formules théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées » (*UR*, 17). Le Concile avoue que des « fautes contre l'unité » ont été commises de part et d'autre (*UR*, 7). Il rappelle qu'il existe « une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique » (*UR*, 11). Trois grands éléments sont évoqués : le même Évangile, les mêmes sacrements et le même ministère pastoral (*LG*, 13 ; *UR*, 2). Il importe toutefois de souligner que l'Église catholique considère que la Parole de Dieu et les sacrements s'inscrivent dans l'ordre de la source, tandis que le ministère ordonné se situe dans celui des moyens et du service. Le Concile souligne l'égale importance et l'interpellation réciproque des deux Tables : la Parole et l'eucharistie (*SC*, 21 et 56 ; *DV*, 21 ; *PO*, 18). Il est précisé que la religion chrétienne doit être « nourrie et réglée par la Sainte Écriture » (*DV*, 21), une affirmation qui rejoint un point de vue essentiel des Églises de la Réforme.

Pour l'Église catholique qui se considère comme la véritable Église du Christ en ce monde, la question œcuménique consiste à savoir reconnaître une

procurée autrement qu'en favorisant le retour des dissidents à la seule et véritable Église du Christ qu'ils ont eu jadis le malheur d'abandonner. » Pie XII ajoute : « Nous les attendons les bras grands ouverts. » (1943.) De son côté, l'orthodoxie soutient qu'elle seule demeure la vraie Église dont les chrétiens d'Occident se sont séparés. Par ailleurs, certains protestants demandent la conversion des autres chrétiens aux principes « évangéliques » de la Réforme, refusant en même temps qu'une confession chrétienne prétende être la seule et véritable Église.

¹ Cf. J. RIGAL, *Ecclésiologie de la communion*, [coll. *CF*, 202], Paris, Cerf, 1997, p. 349-350.

certaine ecclésialité aux autres communautés chrétiennes. La constitution sur l'Église (*LG*, 8) et ensuite le décret sur l'unité (*UR*, 4) déclarent que le mystère de l'Église subsiste dans l'Église catholique, mais qu'il y a « des éléments nombreux de sanctification et de vérité [qui] subsistent hors de ses structures » (*LG*, 8). Ces éléments appartiennent à l'Église du Christ. *Unitatis redeintegratio* parle de deux groupements : des Eglises orientales et la multiplicité si diverse et ondoyante des communautés protestantes. Pour les Eglises orientales séparées, le Concile n'a qu'admiration en regrettant seulement leur éloignement du siège de Pierre. Avec le temps, les divergences doctrinales se sont atténuées et semblent n'être plus que diversité de vocabulaire, à partir d'une identité profonde de convictions. Le Concile exalte la dimension contemplative de l'Orient, son sens étonnant de la louange liturgique, sa richesse doctrinale, sa fraternité d'Église-sœurs vivant de l'Eucharistie, son élan mystique vers la *Théotochos*. Pour les communautés de la Réforme, le Concile se plaît à mettre en valeur la vie baptismale et trinitaire. On admire aussi leur amour de l'Écriture et leur sens social si développé. Mais les lacunes, le subjectivisme de leur lecture de la Bible, l'absence d'une véritable Eucharistie et du sacrement de l'ordre sont discrètement mais fermement rappelés.

En reconnaissant que les Eglises et communautés séparées ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut, le Concile a admis que tous les chrétiens sont normalement sauvés dans et par leurs Eglises ou communautés respectives (*UR*, 3). Cette reconnaissance aurait dû faire renoncer en principe à tout effort de conversion individuelle des autres chrétiens (*UR*, 4). Mais une nouvelle question se pose : comment le Concile a-t-il pu reconnaître une certaine ecclésialité aux autres Eglises et communautés chrétiennes sans renier l'ecclésiologie qui identifie l'Église catholique avec l'unique Église du Christ sur cette terre ? Le Concile répond à cette question en affirmant que l'unique Église du Christ subsiste en l'Église catholique (*LG*, 8, *UR*, 8). Par cette ecclésiologie, on a voulu rendre justice au fait que, en dehors de l'Église catholique, il n'y a pas seulement des individus chrétiens, mais également des éléments d'Église, et des Eglises et communautés ecclésiales qui appartiennent de plein droit à l'unique Église et qui constituent pour leurs membres des moyens de salut (cf. *LG*, 8, 15; *UR*, 3).

Le Concile affirme donc que, en dehors de l'Eglise catholique, il existe des formes de sainteté qui vont jusqu'au martyre (*LG*, 15; *UR*, 4). La notion du *subsistit in* signifie que l'Eglise du Christ a son lieu concret dans l'Eglise catholique; dans cette dernière, on rencontre l'Eglise du Christ et c'est là qu'elle se trouve concrètement¹. Il ne s'agit pas d'une entité purement platonique ou uniquement à venir: elle existe concrètement dans l'histoire et se trouve concrètement dans l'Eglise catholique². Cette vision suppose une perspective autre que l'approche individualiste de la question des « membres » de l'Église³. Le décret suggère clairement une certaine incorporation de tous les chrétiens à l'Église, en disant que les baptisés sont incorporés au Christ⁴. Mais, le décret ne se prononce pas directement sur le statut des membres de l'Église. Il préfère dire que les éléments ou les biens par lesquels l'Église se construit, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique (cf. *UR*, 3).

Il y a donc de multiples degrés d'ecclésialité, entre la pleine ecclésialité de l'Église catholique et le non-ecclésialité pure et simple⁵. Au-delà de cette ouverture à leur ecclésialité partielle, peut-on imaginer un véritable décentrement de l'Église catholique? Selon De Halleux, c'est possible, à condition de remplacer l'ecclésiologie de la question des frontières de l'Église, par une ecclésiologie qui enlèverait son sens exclusif au principe selon lequel l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique⁶.

¹ Cf. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. 1, Paris 1967, p. 119 ; F. A. SULLIVAN, *Le sens et l'importance de dire, à propos de l'Église du Christ, non pas « qu'elle est », mais qu'elle « subsiste » dans l'Église catholique romaine*, dans R. LATOURELLE (éd.), *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après*, t. II, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988, p. 308-311 ; J.G.M. WILLEBRANDS, *La signification de « subsistit in » dans l'ecclésiologie de communion*, dans *DC*, 85 (1988), p. 35-41.

² Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Mysterium Ecclesiae » sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre des erreurs d'aujourd'hui*, dans *DC*, 70 (1973), p. 664-665

³ Cf. *DO*, p. 36-39 et 141-148.

⁴ Cf. A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l'œcuménisme*, dans *RTL*, 16 (1985), p. 321.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 322 ; *DO*, p. 47-53.

⁶ Cf. A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l'œcuménisme ...*, p. 322-323.