

Laval théologique et philosophique



Ancienne et nouvelle unité de l'Église

Bernard Lambert

Volume 19, Number 1, 1963

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020036ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020036ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lambert, B. (1963). Ancienne et nouvelle unité de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 19(1), 93–119. <https://doi.org/10.7202/1020036ar>

Ancienne et nouvelle unité de l'Église *

Notre siècle pourrait bien apparaître comme celui des très grandes conversions de masse. C'est l'impression que nous donne cet immense mouvement de rapprochement, de conversion des uns vers les autres, des grands ensembles confessionnels chrétiens d'Orient et d'Occident, séparés depuis des siècles par l'hérésie et le schisme.

Ce qui est en train de se produire ne peut être entendu qu'en termes de périodes globales d'histoire, car, avec le pontificat de S. S. Jean XXIII, tout d'abord l'ère de la Contre-Réforme est close, des ponts sont établis entre Orient orthodoxe et Église catholique, et le Siège de Rome est en passe de devenir un centre majeur d'initiative œcuménique.

Le terme adéquat de comparaison ne serait pas le Premier Concile du Vatican, mais le Concile de Trente, car c'est ce dernier qui, depuis quatre siècles, a modelé la vie de l'Église. Le Second Concile du Vatican n'est pas l'antithèse du Concile de Trente. Il est un au-delà. De par son orientation œcuménique il constitue un tournant audacieux ; et nous sommes en droit de prévoir qu'il inaugure une nouvelle période de l'Histoire de l'Église. Le Concile de Trente prenait état de la division. Le Second Concile du Vatican met l'Église en marche vers la réconciliation. L'un fermait l'unité de l'Église comme dans la sûreté d'une forteresse. L'autre révèle à l'Église la dimension œcuménique de sa mission. L'unité ancienne de l'Église, sans cesser d'être fidèle à elle-même, est devenue ouverte, dynamique, accueillante et réconciliatrice. Mutation majeure qui indique un nouveau seuil de la croissance de l'Église. Un style nouveau est inauguré, celui du libre-jeu évangélique de l'Église à travers les peuples, les grandes religions mondiales et les confessions chrétiennes. L'Église devient exploratrice et riche d'un mouvement nouveau.

Situation renouvelée sinon nouvelle ! L'Église a connu des précédents d'ordre œcuménique : les Conciles de Florence (1439) et de Lyon (1274). Mais les termes modernes de la réconciliation entre Orient et Occident, et, plus encore, entre catholiques, anglicans et protestants, sont inédits. Si des rapprochements œcuméniques furent tentés avec l'Orient, rien n'a été fait avec le monde des communions issues de la Réforme. Nous sommes donc à pied d'œuvre devant une tâche infiniment vaste et nouvelle. Il nous faut trouver des moyens d'approche, établir des articulations sans précédent, créer un style de relations œcuméniques. Le faire en cherchant

* Conférence prononcée à l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, le 6 mars 1963, devant les Facultés de théologie et de philosophie de l'Université Laval.

dans la Tradition des points de repère, mais dans le sens d'une fidélité créatrice capable d'inventer ce qu'il faut pour rendre la Tradition vivante d'une spontanéité nouvelle.

Le pape actuel demeurera dans l'Histoire de l'Église comme celui qui aura confronté l'Église avec le problème œcuménique et l'aura amenée à le reconnaître comme sien. Cette grande urgence, pressentie par ses devanciers immédiats, est devenue avec lui l'heure de la Providence. Et en moins de temps qu'on ne l'eût prévu, l'Église fut en présence du fait accompli. Avec une rapidité surprenante, et comme poussés par une immense influence qui les enveloppait, le Concile, les Églises diocésaines, l'ensemble des chrétiens se virent saisis d'un problème, engagés dans une voie, enthousiasmés par un dessein grandiose qui les eût étonnés il y a quelques années à peine. Et le mouvement est aussi irréversible que surprenant. Il reste à l'Église d'en mesurer toutes les dimensions.

1. Le dessein de Jean XXIII

Que de chemin parcouru en quatre ans ! Connaissant mieux le pape Jean XXIII on sait maintenant que l'inspiration du Saint-Esprit, dont il s'est couvert pour annoncer le Concile, portait plus sur le don de force pour mettre ses collaborateurs et l'Église en présence du fait accompli, que sur l'idée elle-même, longuement mûrie dans sa sagesse et son humilité avant même le Concile et son élection au pontificat suprême. Plus encore, la liaison qu'il opérait, entre rénovation de l'Église et recherche de l'unité des chrétiens, n'était pas un geste impromptu et lancé à l'aventure, mais un grand dessein longuement mûri depuis plus de vingt-cinq ans alors qu'il était l'un des très rares représentants de la diplomatie pontificale à s'intéresser à ce mouvement œcuménique catholique qui faisait timidement dans l'Église ses premiers pas, et que l'on ne prenait pas au sérieux.

Quand les agences de presse, le 25 janvier 1959, annoncèrent le 21^e concile œcuménique dans les termes suivants : « Le Concile n'a pas seulement comme but le bien spirituel des chrétiens. Dans la pensée du Saint-Père, il veut être également une invitation adressée aux chrétiens qui ne sont pas en communion avec Rome, en vue de les aider à rechercher et à retrouver l'unité à laquelle tant d'âmes aspirent de tous les coins de la terre », la surprise fut pour l'Église et les Églises, non pour le pape lui-même. Il avait conçu le dessein d'un concile, et, ce concile, il en avait lié la force à la recherche de l'unité des chrétiens.

Nous avons vu avec quel art subtil, après avoir révélé le fond de sa pensée, le 25 janvier 1959, il en a poursuivi de manière tenace l'accomplissement, laissant passer les objections, les démentis, les réactions contraires, puis par quelques paroles opportunément placées, remettant les esprits dans la ligne de son dessein. Le style très doctrinal, impératif et abstrait, des derniers papes ne nous avait pas préparés

au genre personnel de Jean XXIII, homme habitué à penser en termes d'expériences humaines fondamentales et à se porter vers de vastes ensembles concrets, dont il excelle à saisir les lignes de force en simplifiant ce qui est compliqué. Aussi n'est-ce pas tellement dans ses discours ou ses conversations qu'il faut découvrir le fond de sa pensée, mais plutôt dans ses gestes et ses agissements. Au surplus, homme doux, quoique très ferme, plutôt que de briser les oppositions, il préfère arriver inopinément devant une porte où l'on ne l'attendait pas. Il l'entr'ouvre, met le pied dans l'entrebaillement, puis il attend. Les gens se demandent : qui est-ce ? Et lorsque l'on reconnaît la mule du pape, on dit : Très Saint-Père, entrez ! Et il entre tout rayonnant, en les félicitant d'une ouverture dont lui-même a été l'artisan. Il lui arrive de reculer d'un pas lorsqu'on l'y contraint ; mais pendant que les heureux se félicitent de leur victoire il a déjà fait deux pas en avant.

Eh bien, la présence des observateurs non catholiques romains au Concile est de cet ordre, et de même, celle de Jean Guittou. C'est le pied du pape dans les portes de bronze de la sainte Église. Et grâce à ces gestes répétés, tout le monde finit par comprendre. Allez donc pousser la porte pour éviter les courants d'air dans l'Église quand c'est le pape lui-même qui l'entr'ouvre. Un journaliste demandait au pape ce qu'il attendait du Concile : le pape, le prenant à part, ouvrit une fenêtre et lui dit : voilà, de l'air frais.

Et c'est cela qui s'est passé au Concile : l'Église catholique a commencé à repenser sa liturgie, les rapports entre Écriture et Tradition, sa propre nature, son adaptation pastorale au monde et sa mission, en présence des observateurs non catholiques. Un processus immense de conversations, d'échanges spirituels, de dialogue et de coopération était ainsi inauguré par la présence de ces représentants des autres Églises au milieu de l'Assemblée conciliaire. On peut dire que le Concile a dressé devant le monde un grand signe d'unité.

Et ce même thème de l'unité, que le pape Jean XXIII a établi comme pôle central de son pontificat, revenait encore dans son message de Noël avec une clarté forte de tout l'acquis du Concile et de l'acquiescement joyeux des évêques de l'Église universelle.

2. Le Concile, signe d'unité

« Le Concile, dit-il, a vu comme une fleur caractéristique s'ouvrir spontanément, de façon presque inattendue pour le plus grand nombre, le sens de l'unité, ou mieux de l'attraction consciente, reconnue et bien accueillie, vers la fraternité chrétienne, exprimée dans le Symbole des Apôtres par l'affirmation convaincante de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, non pas faite pour dominer, mais pour servir les nations, chez lesquelles le plan du Christ correspond à une aspiration sincèrement désirée, même si elle n'est pas toujours comprise dans ses contours et dans ses développements.

« Rarement, au cours de l'ère chrétienne, dans le déroulement de vingt siècles, on a constaté une propension aussi ardente dans les cœurs vers l'unité voulue par le Seigneur. L'intérêt que l'on a pu remarquer chez nos contemporains, au cours de cette première manifestation du Concile œcuménique, pour le problème religieux, cet intérêt les rassemble tous de préférence autour de *l'unum ovile et unus pastor*. C'est un rassemblement parfois timide, parfois empreint d'une crainte née de préjugés que Nous savons imaginer et que Nous voulons aussi comprendre, et dont la grâce divine pourra triompher (...)

« *Ut unum sint!* Tel est le dessein du divin Rédempteur, que nous devons accomplir, vénérables frères, et qui demeure une grave obligation pour la conscience de chacun. Au dernier jour du jugement particulier et du jugement universel, il sera demandé à chaque conscience, non pas si elle a fait l'unité, mais si elle a prié, souffert, travaillé pour elle ; si elle s'est imposé une discipline sage et prudente, patiente et clairvoyante, et si elle a donné de la vigueur aux élans de la charité.

« Ce mouvement du cœur du Christ doit nous inviter à renouveler notre propos de nous employer à ce que demeurent très forts parmi les catholiques l'amour et le témoignage envers la première note de l'Église ; à ce qu'aussi, dans le vaste horizon des dénominations chrétiennes, et en dehors d'elles, s'accomplisse l'unité vers laquelle soupirent les cœurs droits et généreux. »¹

Nous avons vu les Pères du Concile s'efforcer d'entrer dans ces vues œcuméniques. Les évêques d'Amérique du Sud, par exemple, qui auraient eu pourtant bien à se plaindre de l'agressivité des sectes protestantes, se sont montrés néanmoins d'une délicatesse admirable ; d'autres évêques dont les sentiments n'étaient pas précisément œcuméniques, auparavant, ont découvert une nouvelle dimension de la mission de l'Église. Quelque chose d'irréversible s'est accompli dans l'ordre de l'orientation générale de l'Église ; mais c'est à l'occasion d'un débat central : celui du rapport entre Écriture et Tradition, que l'on a pu faire un test de la pénétration de l'esprit œcuménique dans l'Église.

3. Un débat-clé

Au chapitre IV de mon ouvrage, *Le problème œcuménique*,² j'ai établi qu'il y a trois principes fondamentaux sur lesquels repose l'interprétation protestante du christianisme. Le premier, et qui commande les deux autres, porte sur l'autorité de la Parole de Dieu. Il en va de même pour nous. Notre position sur l'Évangile est la clé de l'ordre entier du catholicisme. Or, la question qui se posait au Concile

1. *Documentation catholique*, 6 janvier 1963.

2. T.I, c.IV, *Le Problème dogmatique*, Paris, Éditions du Centurion, 1962.

consistait, en définitive, à savoir si notre interprétation des rapports entre Écriture et Tradition continuerait la position de la Contre-Réforme ou irait dans le sens d'un au-delà de la Réforme. Pour le protestantisme, l'autorité suprême dans le christianisme c'est la Parole de Dieu ; et pour le catholicisme, c'est la Parole de Dieu lue ou entendue dans l'Église et interprétée avec autorité par le magistère infaillible. Or, à l'intérieur du catholicisme, c'est une chose de dire : l'autorité suprême de la foi c'est la Parole de Dieu lue ou entendue dans l'Église et interprétée avec autorité par le magistère infaillible ; et c'en est une autre de dire, en déplaçant quelque peu les accents : l'autorité suprême dans l'Église c'est le magistère infaillible qui est l'organe de la Tradition laquelle contient l'Écriture. Dans la logique de cette dernière position, la Révélation ne se trouve pas seulement dans l'Écriture, mais dans l'Écriture et la Tradition comme dans une double source, ou deux sources, indépendantes, du moins en partie, de sorte que si on les définit exactement, aucune ne contient toute la Révélation : Écriture et Tradition sont placées côte à côte, comme sources distinctes, parallèles et complémentaires. Cette position, représentée par Canisius, Bellarmin, Melchior Cano, Billot, etc., a marqué l'ère de la Contre-Réforme. L'autre position, catholique elle aussi, est antérieure à la Réforme, et c'est à elle que l'on veut revenir en intégrant, les apports positifs de la Contre-Réforme. Jusqu'à la Réforme, en effet, on tenait que l'Écriture renferme toute la Révélation, ou peu s'en faut. On la considérait comme le lieu théologique par excellence, et non comme un lieu théologique même d'importance majeure. Nulle mention de deux sources de la foi ou de la Révélation, parallèles et radicalement distinctes. Le Concile de Trente lui-même s'était gardé de le faire. En ses propres termes, l'Évangile, i.e. l'Écriture lue ou entendue dans l'Église est la source de toute la vérité révélée.

L'orientation fondamentale du Concile s'est jouée en quelques journées décisives ; ainsi, celle où le collège des évêques a décidé d'assumer le rôle qui lui revient ; mais rien de plus radicalement important ne pourra être décidé, malgré même ce que réserve la seconde session, que la place de la Parole de Dieu dans l'Église, car, encore une fois, c'est elle qui commande l'orientation du culte, de la mission et du ministère de l'Église et des relations œcuméniques avec les autres confessions chrétiennes.

Il faut voir dans le rejet, ou, ce qui revient pratiquement au même, la remise en question de ce schéma, le signe d'une recherche plus grande d'authenticité ou d'intégrité catholique désireuse de rétablir l'équilibre ancien tout en tenant compte des apports nouveaux sur l'Écriture et la Tradition ; l'indice, aussi, que l'ère de la Contre-Réforme est close. Le geste du Saint-Père invitant des observateurs non catholiques à assister au Concile était un signe des temps, mais on ignorait jusqu'à quel point l'Assemblée conciliaire ferait

sienne cette décision du pape. Le débat sur les sources de la foi révéla clairement les orientations profondes de l'Assemblée. Avant qu'il se fût produit, on pouvait conserver des doutes. Mais ensuite, aucune hésitation ne fut possible. Plus que de rivalité d'écoles, notamment entre l'Université du Latran et l'Institut biblique, c'est de cela qu'il s'agit. Aux motifs apportés pour le rejet : ignorance du progrès des études bibliques depuis les dernières décades ; présentation comme doctrine d'Église de l'opinion controversée d'une école théologique ; insuffisance d'orientation missionnaire et pastorale, s'ajouta l'intervention décisive de l'évêque de Bruges, Monseigneur de Smet, déclarant que ce schéma n'était pas conforme à l'esprit et à la méthode œcuméniques dont l'existence avait maintenant droit de cité dans l'Église et qui devaient inspirer l'Assemblée conciliaire. Aussi, n'y eut-il pas lieu d'être surpris quand le pape désigna le cardinal Bea, du Secrétariat pour l'Unité, comme co-président de la commission chargée de reviser le schéma.

Il est clair, d'après cette expérience décisive, que l'Église catholique cherche à entrer dans l'esprit du pape déclarant que le Concile devrait préparer la maison afin de pouvoir mieux présenter l'unité catholique aux chrétiens non catholiques romains.

Quelle impression cette attitude a-t-elle causée dans le monde non catholique romain ? Nous avons une réaction officielle significative dans la déclaration suivante du Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, dans son rapport à la séance semestrielle du comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises, au début de février.¹ D'après M. W. A. Visser't Hooft, les débats du Second Concile du Vatican montrent que l'Église catholique romaine est en train de sortir d'une période « de pur monologue ». « Elle commence à réaliser qu'il existe d'autres Églises chrétiennes », a-t-il dit ; mais il a ajouté aussitôt : « Nous ne saurions encore dire que l'Église catholique romaine les reconnaisse ecclésiologiquement, ni qu'elle ait entamé avec elles un dialogue authentique. »

Le problème principal qui se pose maintenant à nous, a-t-il poursuivi, est de savoir si « l'œcuménisme de l'Église catholique romaine ne prendra la forme que d'une terminologie différente et d'une attitude plus amicale ou s'il conduira cette Église à se montrer prête à un dialogue véritable dans lequel on prend au sérieux les questions des autres interlocuteurs et dans lequel des changements concrets viennent transformer telle ou telle disposition particulière qui rend difficile à l'Église catholique romaine et aux autres Églises d'avoir de bonnes relations les unes avec les autres. »

Parlant des modifications que le Concile du Vatican rend probables, le secrétaire général du C. O. E. a également noté que l'« Église catholique romaine est en train de prendre conscience de sa situation

1. *W. C. C. Information*, 12 février 1963.

véritable dans le monde moderne et de prendre au sérieux les exigences des circonstances contemporaines. »

Le Concile, a-t-il ajouté, montre bien que l'Église catholique possède « une plus grande capacité de renouveau que la plupart des chrétiens non romains et même, en réalité, que la majorité des catholiques romains ne le pensaient possible. » En particulier, « la théologie nouvelle a recueilli un soutien beaucoup plus grand que ses protagonistes ne le prévoyaient. » Mais, a-t-il souligné, jusqu'à maintenant « l'Église catholique romaine avait laissé l'initiative en matière œcuménique au Conseil œcuménique des Églises et autres organisations œcuméniques » ; dorénavant, elle est devenue à son tour « un centre d'initiative œcuménique ». Il faut cependant prendre garde, a-t-il dit, que cela n'ouvre la porte au genre de propagande qui prétend « que d'ici peu tous les chrétiens devront revenir à Rome ».

M. Visser't Hooft a déclaré que les rapports entre le Secrétariat pour l'unité chrétienne, du Vatican, et le C.O.E. vont croissant et deviennent de plus en plus féconds ; ils permettent non seulement « un substantiel échange d'informations », mais aussi « la discussion régulière des sujets d'intérêts communs ».

Parlant alors de l'attitude du C.O.E. envers l'Église catholique romaine, M. Visser't Hooft a déclaré : « Le C.O.E. doit continuer à demander que les relations œcuméniques prennent la forme du dialogue. Cela revient à dire que l'œcuménisme ne consiste pas seulement à adopter une attitude irénique, mais à reconnaître que les autres Églises sont d'une certaine manière des Églises et à écouter les questions fondamentales qu'elles ont à poser. » Cela s'applique particulièrement à l'heure actuelle aux problèmes des mariages mixtes et de la liberté religieuse qui sont « non seulement importants en eux-mêmes », mais qui constituent également « des tests de la réalité et du sérieux de l'attitude œcuménique. »

« Le C.O.E. doit, d'autre part, résister à toute tentation de considérer les relations entre lui et l'Église catholique romaine sous l'angle de la concurrence et du prestige. » Enfin, a-t-il dit, « la tâche et la nature du C.O.E. qui groupe des Églises de traditions diverses n'est en rien comparable à celle d'une Église unique si vaste soit-elle. »

Pourquoi sommes-nous divisés, si ce n'est à cause d'une conception de l'Église et de son unité ? Chaque grande famille confessionnelle interprète l'histoire de l'Église selon son optique propre et elle projette sur l'avenir une image de la Grande Église de la réunion des chrétiens.

4. *L'image de la Grande Église*

La position catholique sur l'unité de l'Église est claire et définie. Les seules difficultés portent sur l'ordre des moyens, non celui des

principes et de la foi. Nous savons ce qu'est l'Église, ce qu'est l'unité et la catholicité, et dans cet ordre il n'est point d'hésitation.

Dans le monde non catholique romain, on croit que les chrétiens sont engagés dans une expérience singulière, unique, qui n'a aucun précédent dans le passé et qui doit frayer sa voie vers un terme qui se crée tous les jours, mais dont rien ne saurait annoncer les contours. Que sera l'Église de la réunion des chrétiens ? Impossible de le savoir parce que rien dans le passé ne nous permettrait d'en augurer. Et comme il faut bien essayer de se représenter un certain idéal et un certain avenir, on décrit l'Église de la réunion des chrétiens par les expressions : « la Grande Église », « la super-Église », « le *fellowship* chrétien mondial », « la communauté chrétienne mondiale », « l'Église à dimensions mondiales », etc.

Quels seraient les principes fondamentaux d'une telle Église ?

Toute affirmation à ce sujet demeure, pour le moment, conjecturale. Il s'agit d'une réalité qui se cherche, non d'une forme donnée au point de départ. En outre, la pensée des *leaders* n'est pas nécessairement celle des dénominations. Il n'existe, non plus, aucune doctrine officielle d'aucun organisme actuellement accrédité par les Églises du Conseil œcuménique qui pourrait les énoncer. Le Conseil œcuménique lui-même ne se considère pas appelé à constituer les cadres de l'Église du futur. Il est là pour la promouvoir, la rendre possible, puis, il doit disparaître.

Ce qui apparaît de cette Église en devenir repose sur l'interprétation personnelle d'auteurs bien au fait de la question œcuménique et qu'on peut qualifier de représentatifs de larges courants de pensée.

On peut ainsi tirer certaines conclusions qui, sans être irréfutables, laissent augurer de l'idéal de la « grande Église » et du type de christianisme uni qui attirent l'œcuménisme non romain.

Prenons comme exposés caractéristiques ceux de l'évêque anglican Stephen Neill et de Winfred E. Garrison, congrégationaliste.

Le premier, tout en reconnaissant le caractère aléatoire d'une telle entreprise, croit découvrir sept conditions nécessaires à une grande Église à dimension mondiale.¹

1. Elle doit être fermement établie sur la Bible comme la Parole de Dieu, tout en reconnaissant les droits de la Tradition. Un conflit entre Bible et Tradition est dans une large mesure sans fondement, la Bible étant sortie de la vie du peuple de Dieu.

2. Une Église unie doit posséder un ministère universellement accepté en chacune de ses parties. Il semble certain que ce soit impossible, à moins que l'épiscopat historique n'ait sa place dans l'ordre ministériel de l'Église.

1. *The Coming of Age of Christianity*, dans *The Union of the Churches* (symposium), c. vi, Chicago, 1951.

3. Une telle Église unifiée doit posséder certains moyens par lesquels puisse s'exprimer l'autorité de l'Église entière. Telle qu'exercée par l'Église de Rome, cette autorité ne sera jamais acceptable par les Églises qui ont maintenu une tradition différente de liberté dans la structure constitutionnelle. Mais comment cette autorité pourrait-elle s'exprimer? Question difficile. Peut-être, lorsque le moment sera venu, trouvera-t-on que les grands conciles de l'Église avant la division pourraient, éventuellement, fournir une formule à exploiter toutes les fois que différents stades de la vie de l'Église l'exigeraient.

4. Une Église unie doit en tout temps et en toutes ses parties être consciente de son unité comme Corps du Christ. Mais ce doit être l'unité de l'amour, non la coercition. Les formes et les expressions extérieures de l'unité ne sont valables qu'autant qu'elles servent à maintenir l'unité intérieure, œuvre de l'Esprit-Saint.

5. À l'intérieur de cette Église unie, il doit y avoir place pour une grande variété dans l'ordre de l'organisation, du culte, des relations de l'Église avec l'État et les nations, dans le style et le caractère particulier, à l'exemple même du statut des uniates dans l'Église catholique et des relations d'intercommunion entre l'Église anglicane et l'Église ancienne-catholique.

6. Une telle Église doit permettre une liberté étendue d'expérience dans la ligne du témoignage, des formes de vie chrétienne et du service. L'Esprit-Saint s'est d'ailleurs souvent manifesté par d'autres voies que celles des responsables officiels de l'Église. Le manque de réponse de ceux-ci a été l'une des causes les plus fertiles de schismes.

7. Il faut reconnaître avec humilité que la sagesse des hommes, même aidée de Dieu, ne sera certainement pas toujours capable de sauver l'Église de l'hérésie et de la division. Nous devons espérer l'union, travailler pour elle, mais aussi nous souvenir qu'il n'y a pas de moyens mécaniques par lesquels elle peut être maintenue.

L'évêque Neill déclare, enfin, que ce schéma, très vague, montre quelle distance nous sépare encore du premier aperçu concret de l'idéal visé.

Quel serait, selon W. E. Garrison, le caractère d'une Église une, telle que requise en notre monde moderne? ¹

Sur le chemin de l'Unité, dit-il, certains moyens, constamment répétés, n'ont chaque fois abouti qu'à de nouveaux échecs. La division n'a-t-elle pas été consacrée avec les décrets du Concile de Trente, avec l'excommunication de Michel Cérulaire en 1054? Et quel avait été le résultat des conciles d'Éphèse, en 431, et de Chalcédoine, en 451, sinon celui de rejeter les dissidents et de les forcer à se constituer en Églises nestorienne et monophysite? Chaque fois qu'on a voulu imposer l'unité par la force, on n'a réussi qu'à transformer les dissensions en divisions.

La chose s'est répétée dans le protestantisme, avec la répression des anabaptistes par Luther, avec l'exécution de Michel Servet sur

1. *The Quest and Character of a United Church*, New-York, 1957.

l'ordre de Calvin, avec le rejet des dissidents par l'Église établie d'Angleterre, d'Écosse, et par les groupes puritains des premières colonies de Nouvelle-Angleterre... L'histoire du christianisme est traversée par une longue succession de dissensions que contrecarre une coercition correspondante en faveur de l'unité. Le groupe qui rejette ne récupère cependant jamais ceux qu'il a repoussés et condamnés. La séparation devient division consacrée.

A-t-on eu de meilleurs résultats avec l'application de la liberté civile à l'intérieur de la religion? Au contraire, les sectes n'ont fait que prospérer et fleurir sous le couvert de la protection légale accordée au droit de liberté d'opinion et de séparation. On voulait éviter l'uniformité, on est tombé dans le sectarisme, c'est-à-dire dans la répétition, cette fois fragmentée, des uniformités obligatoires. Cette voie conduit à la séparation à l'infini. Si, donc, il est avéré que certains moyens sont impraticables, pourquoi ne pas en essayer d'autres?

Il ne faut donc pas de nos jours, estime le D^r Garrison, chercher à unir les dénominations sur la base d'une doctrine, d'un gouvernement ecclésiastique, d'un culte uniforme. Le dénominationalisme doit demeurer, quoique en deuxième place, dans le cadre plus large de l'Église universelle, fraternité et association testimoniale de tous les chrétiens. À cette Église, on ne saurait assigner comme base et caractère essentiels, que la liberté, la loyauté, l'amour mutuel, la reconnaissance d'une responsabilité commune partagée.

La solution qui correspond au mode d'unité imposée par la force est contraire à l'expérience historique. L'Église, dit-il, n'a jamais atteint l'uniformité, même approximative, sans le recours à la violence et à la contrainte. Mais, d'autre part, l'uniformité imposée n'a jamais conduit qu'à la persécution, à l'inquisition, et finalement à l'explosion.

Le temps ne serait-il pas venu de tenter un nouveau départ? Pourquoi, se demande le D^r Garrison, n'essaierait-on pas maintenant autre chose, à savoir, la liberté « dans » l'Église? Telle serait la formule d'avenir, capable d'unir en une Église universelle les chrétiens divisés, les protestants entre eux, tout d'abord, puis les Églises. On conserverait aux points de divergence le statut d'opinion, de conviction personnelle, de fait pratique, sans leur permettre d'être des barrières entre les chrétiens. On aboutirait ainsi, dit-il, à une Église relativement homogène.

5. Divergences sur la nature du mouvement œcuménique

Il est clair, d'après ces prises de positions typiques, que catholiques, anglicans et protestants n'assignent pas exactement le même terme au mouvement œcuménique. Les résultats acquis ne doivent pas nous dissimuler la profondeur des différends qui nous séparent et dont catholiques comme non-catholiques nous sommes conscients.

Je citerai ici le rapport du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises réuni à Saint-Andrews, en Écosse, en août 1960.¹

Le Second Concile du Vatican, dit ce rapport, « bien que ne devant pas aborder directement la question de l'unité, ne saurait manquer d'influencer considérablement la situation œcuménique. » Considérant la création du nouveau Secrétariat du Vatican pour l'unité chrétienne, dirigé par le cardinal Bea, le comité exécutif souligne tout ce qui sépare ce dernier événement de l'Encyclique *Mortalium Animos* de 1928 « qui interprétait le mouvement œcuménique dans un sens entièrement négatif ». Sans doute, poursuit-il, le Vatican en est-il venu à reconnaître que le mouvement œcuménique n'est pas inspiré par un vague humanitarisme, mais qu'il découle de convictions chrétiennes fondamentales ; c'est ce qui explique, pense-t-il, que le Vatican ne veut plus laisser à des catholiques individuels toute l'initiative des conversations œcuméniques, mais qu'il y prendra dorénavant une part active, parlant et agissant directement dans les rapports avec les autres Églises et organisations œcuméniques. Le comité exécutif résume en cinq points ses remarques sur la présente conjoncture :

1° Le fait que le dialogue est devenu possible avec l'Église de Rome est réjouissant.

2° Nous souhaitons que les discussions sans caractère officiel, celles qui ont lieu entre théologiens romains et d'autres confessions, ne soient pas entièrement supplantées par des débats officiels. Au point où nous en sommes, ce sont les échanges de vue sur le plan officieux qui contribuent le mieux à dissiper les malentendus et les préjugés.

3° Aucune Église n'a lieu de craindre que le Conseil œcuménique des Églises cherche en aucune manière à agir pour ses membres en matière d'union d'Églises : sa constitution ne l'y autorise pas, c'est un domaine où chaque Église décide pour elle-même et en toute liberté. Il est bon de rappeler la chose, parce qu'il existe de l'imprécision dans les esprits quant à l'éventualité de conversations, officielles ou officieuses, du Conseil avec l'Église de Rome au sujet d'union d'Églises. Le caractère même de notre mouvement en exclut la possibilité.

4° Toutefois le Conseil pourra saisir l'occasion de présenter au nouveau Secrétariat du Vatican certains accords sur des questions de base, telles que la liberté religieuse et l'action sociale.

5° Enfin, il faut se rappeler que la création du Secrétariat du Vatican pour l'unité chrétienne ne signifie nullement qu'aucune des divergences fondamentales qui existent entre l'Église catholique romaine et les Églises du Conseil œcuménique soit abolie. La modification est tout entière de procédure et de climat. Les occasions de « dialogue doivent être saisies, mais cela signifie que le vrai problème viendra également. Notre tâche sera donc d'être dans le dialogue les représentants de ce que Dieu nous a donné de voir ensemble au cours des 50 ans d'existence de notre mouvement ».

1. W. C. C. *Information*, 18 août 1960.

Catholiques, anglicans, protestants et orthodoxes ne donnent donc pas exactement le même sens au mouvement œcuménique ?

Et pourquoi ? si ce n'est parce que notre conception de l'œcuménicité diffère.

Le mot *oikumenè* a pris plusieurs sens au cours de l'histoire. En son acception géographique, il désigna l'ensemble du monde habité ; puis politique, l'empire romain qui, par son extension, prenait figure d'empire mondial. Saint Ignace d'Antioche, vers l'an 100, a été, semble-t-il, le premier à trouver comme équivalent chrétien au mot *oikumenè* païen, le mot *katholikos* qui passa dans le Symbole de Nicée bien qu'il ne fût nulle part dans l'Écriture. Ce n'est qu'après la conversion de l'empire romain que le mot « œcuménique » fut agréé par l'Église au même sens que « catholique » pour désigner une caractéristique de l'Église universelle, à savoir, l'orthodoxie, par opposition à ce qui est partiel, hérétique, schismatique, sectaire. Tout comme l'empire romain était un système étendant une loi unique universellement valide dans toutes les régions de sa domination, ainsi les conciles œcuméniques furent-ils l'expression d'une loi et d'une croyance, d'une norme unique dont les frontières coïncidaient avec celles de l'empire, l'*oikumenè* politique. Ainsi apparut un troisième sens au mot « œcuménique », le sens religieux et ecclésiastique. « Œcuménique » traduit dès lors l'intégrité de la vérité chrétienne, la qualité de ce qui est commun à toute l'Église, concerne toute l'Église, comprend toute l'Église.

Avec la séparation religieuse entre Occident et Orient au Moyen Âge, survient une longue période qui n'est pas encore terminée, où le mot « œcuménique » est réclamé de part et d'autre comme symbole d'orthodoxie. L'Église orthodoxe se le réserve comme équivalent à Orthodoxie, tandis que l'Église catholique l'utilise pour désigner les conciles généraux groupant tous les évêques catholiques réunis pour établir des normes universelles ayant validité pour le monde catholique.

Depuis un siècle, le mot connaît dans le monde protestant un essor extraordinaire, mais avec un sens nouveau. Il ne désigne plus ce qui vaut pour l'Église universelle visible, puisque celle-ci serait fractionnée en une multiplicité de communions chrétiennes, mais il désigne l'universalité chrétienne ; ce qui concerne tous les chrétiens, ce qu'ils ont de commun, ce qui est cru par eux, ce qui comprend tous les chrétiens. Il traduit donc un intérêt général pour tout ce qui est chrétien, un sens de solidarité interchrétienne, un désir d'être associé à ce qui touche au sort des chrétiens du monde entier.

Par suite de cette évolution du sens moderne du mot, certains groupes protestants et même orthodoxes se sentirent quelque peu vexés par l'annonce d'un concile œcuménique catholique. Il leur paraissait inconcevable que l'Église catholique présumât de tenir à huis clos des assises œcuméniques qui, de leur point de vue, seraient celles d'une Église particulière tout en voulant être œcuméniques, sans qu'eux en fissent partie. C'est pour répondre à ce sentiment que fut institué le

Secrétariat spécial destiné à servir d'intermédiaire entre le Concile et les autres chrétiens et que furent invités des observateurs. Ces gestes tenaient compte du développement moderne du mot « œcuménique » dans le sens d'une prise de conscience dans la solidarité et la responsabilité de tous les chrétiens vis-à-vis du monde entier, l'*oikouménè* moderne.

Mais ce sens contemporain du mot ne doit pas nous faire oublier son sens dogmatique.

Nous touchons ici à la question décisive : la différence de conception et de critère d'œcuménicité.

Qu'est-ce qui permit à l'Église des premiers siècles, en face des tendances sectaires hérétiques et schismatiques, de fixer son concept de catholicité et d'œcuménicité, c'est-à-dire d'établir la règle de l'orthodoxie de la vérité pour l'Église universelle ? Ce fut l'unité du témoignage apostolique tel que reçu en tout lieu, depuis l'origine et par tous, ce qu'exprimera plus tard saint Vincent de Lérins par la formule *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Tant que vécurent les Apôtres, témoins décisifs et fondamentaux de la vérité du christianisme, leur prédication servit de règle vivante de la foi de la communauté. Mais l'Église sentit le besoin de se donner par les Apôtres, à même sa Tradition vivante, une règle de foi écrite. Ainsi apparurent les Évangiles, comme témoins et normes de la croyance reçue par tous, en tous lieux, depuis le Christ. Les *credos* œcuméniques, à leur tour, apparurent comme une forme abrégée de la règle de foi destinée à rendre plus accessible à l'ensemble des fidèles, surtout à l'occasion du baptême, le témoignage des Apôtres.

Fut donc jugé catholique et œcuménique ce qui exprimait correctement le témoignage christo-apostolique pour avoir été possession commune des Églises depuis le début, avoir été toujours cru par elles, et pourvu que cela les concernât solidairement et les comprît toutes sans exception. La catholicité et l'œcuménicité signifient l'extension substantiellement identique d'une totalité indivise de communauté de croyances, de symboles et d'appartenance. L'orthodoxie catholique et œcuménique, telle qu'exprimée dans les écrits du Nouveau Testament, les *credos*, les conciles œcuméniques et la vie de l'Église des premiers siècles, se situe à l'opposé de tout mouvement divisif : hérésie, schisme et secte.

Le Problème et le Mouvement œcuméniques seront donc définis concrètement de manière conforme aux positions respectives des communions chrétiennes.

En quoi consiste l'essence du *problème* œcuménique ?

Selon le protestantisme, il existe une forme essentiellement invisible du christianisme qui surplombe actuellement toutes les communions chrétiennes et qui les unit malgré leurs divisions. La forme intérieure du christianisme mondial est cachée dans le Seigneur ;

sa forme externe est malheureusement livrée à l'incohérence des divisions. On distingue l'Église catholique, les Églises orthodoxes orientales autocéphales, la Communion anglicane, les grandes unions mondiales protestantes, les communions particulières, les sectes. Aucune n'est l'Église. Toutes sont Église. Il faut laisser l'Église qui est en elles apparaître au grand jour grâce à la Réunion.

Pour le catholicisme, la forme du christianisme mondial existe donc déjà en sa substance. C'est l'Église catholique. Celle-ci vient du Christ sans interruption historique depuis qu'elle est sortie de sa chair et de son sang. Elle vient aussi de lui, actuellement, par la continuité établie entre le ciel et la terre par la vertu de la Résurrection-Ascension et de la Pentecôte, qui font, que la présence transcendante du Christ au ciel, ne laisse pas d'être en même temps une présence immanente à son Église. Le problème œcuménique, selon ce point de vue, consisterait, non à refaire en sa substance l'Unité visible de l'Église qui existe déjà, mais à la parfaire ; non à la recréer, mais à la restaurer, par l'union et la réconciliation des chrétiens. Une et unique est l'Église ; mais dans les autres communions chrétiennes il y a des éléments d'Église selon des degrés divers de richesse et d'intégrité. Il faut que ces éléments qui ont été retirés de l'unique Église visible puissent retrouver leur plénitude et leur achèvement grâce à la Réunion.

Le monde orthodoxe, pour sa part, reprend à son compte l'ensemble des affirmations de l'Église catholique. « L'existence de l'Église une, même aujourd'hui et en dépit des Églises nombreuses, dit le professeur Hamilcar Alivisatos,¹ nous amène aux revendications de l'Église orthodoxe grecque qui se dit la seule à posséder le droit d'être cette Église unie en vertu de sa continuité historique ininterrompue avec l'Église indivise. Cette revendication veut que l'Église indivise ait été indubitablement une continuation de l'Église apostolique, au moins jusqu'au IX^e siècle. La dispute entre l'Est et l'Ouest a conduit à la formation de l'Église catholique romaine à titre d'Église nouvelle, par suite d'innovations que répudiait l'Église orthodoxe grecque. Celle-ci demeura donc inchangée partout où elle se trouvait, la partie de l'Ouest divisée d'elle devint une Église nouvelle séparée. Plus tard, de grandes parties de celle-ci s'étant séparées d'elle à cause de la Réforme, il en résulta la formation de nouvelles églises séparées. Celles-ci n'ont tenu aucun compte de la partie inchangée de l'Église indivise qui subsistait toujours, et elles ont encore dépassé l'Église catholique romaine en innovations. »

En quoi consiste maintenant l'essence du *Mouvement* œcuménique ?

L'essence du *Mouvement* œcuménique, selon le protestantisme, serait un départ ensemble (des Églises), un engagement pour la croisa-

1. *The Holy Greek Orthodox Church*, dans *The Nature of the Church*, R. N. Flew, éd., 1952, pp.46-47.

de qui doit libérer l'Église de sa captivité dans les Églises en confrontant toutes les Églises avec l'Église dont nous parle l'Écriture.

Et pour les Églises orthodoxes ? Il n'est pas facile de déterminer l'idée qu'elles entretiennent de l'essence du Mouvement œcuménique. Il n'existe pas de déclaration ni de prise de position commune. Pour autant qu'il soit permis de tirer des conclusions générales, il semble bien que deux théories se partagent les adhésions ; d'une part : l'essence du Mouvement œcuménique est l'union des Église catholique, orthodoxes, protestantes, anglicane sur la base de la communion et de l'égalité de droit ; ou : l'essence du Mouvement œcuménique, c'est l'union de l'Église catholique et des communions protestantes et anglicane autour de l'Église orthodoxe.

Enfin, pour le catholicisme, l'essence du Mouvement œcuménique consiste dans le remembrement universel du Corps des chrétiens, dans la guérison, la diffusion, la mise en commun, l'enrichissement d'une Unité chétienne qui n'a cessé d'exister sur terre visiblement, malgré les nuages et les ombres qui ont pu la recouvrir, et les blessures qui ont pu l'affaiblir.

6. Les théologies de l'Unité

Résumons globalement les trois positions majeures sur l'unité ; la position orthodoxe, la position protestante et la position catholique. La position orthodoxe tout d'abord.

La position orthodoxe repose sur le principe de *l'unité charismatique interecclésiale*.

C'est le type d'unité que préconisent les Églises orthodoxes. Depuis la rupture entre l'Orient et l'Occident, c'est l'unité charismatique interecclésiale qui a assuré l'unité entre les Églises orientales en gardant un certain équilibre entre l'autocéphalie et la communion interorthodoxe. Elle a repris vigueur depuis l'Assemblée panorthodoxe à Rhodes en 1959, et on la présente comme la formule idéale de regroupement des Églises.

Sur quoi repose-t-elle ? sur deux principes : l'un intérieur : l'unité d'esprit charismatique créé par l'Esprit-Saint qui, aujourd'hui, comme lors de l'événement de la Pentecôte, ne cesse de fonder et de réunir l'Église. Et d'autre part, une unité d'esprit extérieur, s'exprimant par l'auto-discipline et par certains liens organiques d'unité. L'Assemblée de Rhodes, qui avait été un succès, avait constitué pour les Églises orthodoxes une preuve que quel que soit le nombre des Églises — et toutes les Églises orthodoxes étaient présentes — il était possible d'arriver à une unité d'esprit ecclésial, un gouvernement collégial, et à une auto-discipline effective, sans que soit nécessaire une primauté de juridiction, la présidence réservée au patriarche de Constantinople, entouré d'un présidium formé des chefs de six délégations patriarcales (Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Moscou, Roumanie, Serbie) n'ayant qu'un rôle de lien fonctionnel entre les Églises.

Puisque, en effet, la Pentecôte crée l'esprit ecclésial, un esprit de communion et d'unité, d'interdépendance et de responsabilité, une conscience collective de la mission apostolique au monde, et que, d'autre part, l'Esprit-Saint ne peut faillir à son Église, les conditions intérieures étant assurées par l'Esprit, les conditions extérieures doivent s'ensuivre pourvu que les Églises se maintiennent dans l'unité de la Parole et de l'Esprit.

Quant au protocole à suivre, il était conforme aux tryptiques du *typikon* liturgique, entendu non seulement comme expression caractéristique d'un ordre institutionnel dont la communion eucharistique est le centre, mais comme base de vie, de discussion, de présence au monde, d'interdépendance dans l'amour ; et, par là, la communion des Églises orthodoxes se trouve à vérifier à sa manière, le principe de l'Eucharistie comme lien d'unité de l'Église.

Dans l'éventualité d'une réunion, la préséance d'honneur reviendrait au pape, à titre de successeur de l'Apôtre Pierre, mais sans que cette primauté devienne une primauté de juridiction ; la communion entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique, puis éventuellement avec l'Église anglicane et les communions protestantes, demeurerait régie par la communion eucharistique et l'unité d'ordre charismatique interecclésial dont les conciles œcuméniques seraient les temps forts, pendant que, pour le reste, la rencontre fréquente des chefs d'Église, les échanges enrichis des moyens de communication moderne, suffiraient à garder l'unité.

Un idée assez voisine avait été avancée par l'archevêque Fisher, de Canterbury, lors de sa visite au pape Jean XXIII à Rome, en 1959. Mais il l'exprimait dans les termes de « *commonwealth* d'Églises » dont le pape serait le premier parmi des égaux et en quelque sorte le régent, l'animateur spirituel, l'entraîneur apostolique.

La critique que l'Église catholique institue contre ces formules ne porte pas sur le principe authentique que l'unité de l'Église est d'abord une unité intérieure d'esprit charismatique, assurée par l'Esprit-Saint qui crée perpétuellement l'Église dans le monde, en renouvelant en elle la permanence de la Pentecôte ; mais notre critique porte sur la faiblesse du lien organique d'unité extérieure visible. L'unité de l'Église est d'abord réalisée par les *res*, les réalités, les personnes divines et les signes de leur présence parmi les hommes, mais l'unité communautaire externe a besoin d'un principe premier juridictionnel organique pour assurer l'unité d'esprit dans l'ordre de la pensée, de l'action et de la mission de l'Église dans le monde.

Et maintenant, quelle est la position catholique et la position protestante ?

On préfère, dans le protestantisme, parler de manifestation de l'Unité déjà donnée aux chrétiens dans le Christ plutôt que de reconstruction de l'Unité. Il ne s'agit pas, dit-on, de créer une Unité.

Celle-ci existe, malgré la division. La mort rédemptrice du Christ pour tous les hommes, le partage à tous de l'Esprit-Saint, le *fellowship* de tous les chrétiens dans le Corps du Christ, l'unité de la famille de Dieu justifiée par le sang du Christ et réconciliée avec le Père dans le Christ, sont autant de liens communs d'unité réelle. L'unité serait donc là, cachée sous des formes imparfaites dont il faut la dégager. C'est elle qui cherche à se délivrer, qui veut apparaître, et qui devrait être révélée un jour. Toute prière, tout travail, dirigés vers l'unité chrétienne s'appuient sur elle comme un présupposé donné par Dieu. Les chrétiens, en se divisant, ont mis leur vie d'Église en contradiction avec sa nature fondamentale. Ils ont dénié publiquement ce qu'ils étaient de par la grâce. L'Église doit être telle qu'elle apparaisse comme la forme visible du regroupement par le Christ des enfants de Dieu dispersés.

Cette position repose sur la distinction entre l'unité donnée dans le Christ et l'unité dans l'Histoire. L'Église n'a-t-elle pas toujours existé dans le Christ? Donc, puisque l'unité est inséparable de l'Église, l'unité a toujours existé. « L'Église, dit Karl Barth, est aussi certainement une que Dieu est un. » L'unité visible, extérieure, a été rompue, morcelée et obscurcie, mais l'unité invisible de l'Église n'en a pas été affectée. L'unité invisible de l'Église est l'unité originelle et essentielle, et, parce qu'elle est fondée sur le Christ et dans le Christ, elle est parfaitement indestructible. Les divisions historiques n'ont jamais réussi et ne réussiront jamais à la troubler. Nous pouvons donc être un dans le Christ en même temps que nous sommes divisés comme Églises, tout comme nous sommes simultanément justes et pécheurs : un et justes dans le Seigneur, pécheurs et divisés dans l'Église de l'Histoire.

On peut donc toujours ainsi, par la conviction de l'unité invisible, se consoler de l'unité visible perdue, parce que celle-ci n'a pas un rapport de continuité avec celle-là, mais seulement de signification extrinsèque ou d'annonce.

L'unité visible n'est cependant pas mésestimée. Elle est exaltée par tous les moyens, car si l'unité est réellement possédée en Dieu, ne doit-elle pas être prouvée par des œuvres d'unité? La recherche de rapprochement œcuménique dans le protestantisme, depuis un siècle, s'appuie sur cette conviction.

Une théologie de l'Unité issue des principes fondamentaux de la Réforme, notamment de la doctrine luthérienne de la simultanéité de la justice et du péché, retouchée par Calvin, est devenue la théorie courante qui soutient l'action œcuménique protestante. Cette explication était virtuellement contenue dans les principes originels de la Réforme. Les théologiens actuels lui ont donné son épanouissement.

Luther et Calvin ne pouvaient abandonner l'idée d'une Église universelle. La Bible l'exprimait trop clairement. Mais gardant l'idée, ils transféraient de l'Église visible à l'Église invisible : l'Église

de la Foi, c'est la vraie Église, elle est unie et ne peut cesser de l'être, car elle est dans le Christ et le Christ est le Vivant immortel. L'unité de l'Église existe donc réellement aujourd'hui même, indépendamment de la désunion des Églises. Elle existe et ne peut pas ne pas exister, parce que l'être de l'Église et son unité ont été transférés dans la vie nouvelle avec le Christ par sa Mort et sa Résurrection. L'unité visible n'existe pas, si ce n'est en certains éléments visibles, tels l'Écriture, le Baptême, et c'est là la manière de dire que l'Église appartient simultanément à l'âge ancien et à l'âge nouveau : elle vit dans le Christ, d'une manière mystérieuse et cachée, sa vie renouvelée et son unité, mais cette grande réalité n'étend pas sa cohérence à la situation de la terre. Les chrétiens et les Églises sont donc divisés : *Ecclesia simul justa et peccatrix, simul una et divisa*. Dans cet âge condamné à périr, l'Église vit sa vie de pécheresse repentante. Son péché, c'est la division de son âme et de son corps ; son espérance est la promesse qu'au huitième jour elle sera guérie. Les chrétiens doivent, en attendant, dresser par leur recherche d'unité les étendards de la victoire à venir. Celle-ci est certaine puisque le Christ mourant sur la croix a pris sur lui toutes les divisions passées, présentes et à venir, et, en retour, a reçu de son Père l'unité dans l'Esprit-Saint. La vie nouvelle et la nouvelle unité, le péché et la division, continueront donc de croître ensemble dans le malheureuse condition de l'Homme, comme l'ivraie et le bon grain jusqu'au jour de la Moisson. Alors seulement, la division sera jetée au feu et l'unité totale se répandra avec l'événement de la Parousie.

Ainsi donc, l'unité de l'Église n'est plus à faire puisqu'elle existe déjà et n'a cessé d'exister. Il ne reste qu'à la signifier, à la proclamer, à la manifester. Malgré notre division nous sommes unis, puisque l'unité invisible est indéfectiblement acquise. Notre tâche est de prouver par nos œuvres d'union, de coopération et de réconciliation, que, déjà, nous sommes un dans l'unité cachée dans le Christ. Proclamons-le donc. Le monde disait que les chrétiens sont désunis ? Mais non ! nous sommes un dans le Seigneur, et si extérieurement nous sommes divisés, c'est que nous sommes pécheurs ; mais nous sachant mystérieusement unis, nous cherchons à le signifier. Ainsi combattons-nous contre notre péché et contre notre nature, en nous associant à la victoire du Christ déjà acquise, et exprimons-nous notre espérance de la rejoindre, car dans la vision du but fermement promis nous puisons les forces nécessaires dans le difficile chemin de l'unité.

Le souci missionnaire est même intégré à cette perspective, car le monde non chrétien est appelé à recevoir la proclamation de l'unité déjà acquise dans le Christ. Or, puisque nos divisions extérieures le scandalisent, hâtons-nous de manifester sérieusement la grâce de l'unité qui est nôtre dans le Christ. Certaines conditions extérieures seront requises ; il y faudra tout au moins une large mesure d'accord sur la doctrine, les sacrements et le ministère ; sans doute aussi quelque organe permanent, conseil ou conférence, mais toute structure

de gouvernement uniforme ou centralisé sous une autorité dominante devra être évitée.

Le mot décisif qui sous-tend cette position qui a maintenant valeur de consensus dans l'œcuménisme protestant, non toutefois dans l'œcuménisme anglican ou orthodoxe, est le mot « manifester ». De même que l'Église sur terre est le signe du rassemblement de tous les hommes dans le Christ, principe de l'Humanité nouvelle, ainsi l'unité de l'Église sur terre est-elle le signe de l'unité réalisée dans le Christ. L'Église dans le Christ, l'Église de la Foi, l'Église comme réalité eschatologique, est indéfectible. Il en va de même de l'unité, parce qu'elle se situe au même plan. L'Église dans l'Histoire ne jouit pas du même privilège. Elle n'est pas indéfectible et son unité visible n'a peut-être jamais existé. Église de la Foi et Église de l'Histoire sont deux réalités distinctes. L'Église de l'Histoire a une valeur de signification pour l'Église de la Foi, mais aucune continuité interne ne les relie. Une frontière les sépare, celle de la corruption totale de la nature humaine. Aussi, l'unité de l'Église de l'Histoire manifeste-t-elle l'unité de l'Église comme réalité eschatologique ; elle en témoigne, elle l'exprime, elle en est une figure et une anticipation, mais rien de plus.

Tout se joue, on le voit, autour de la grande question de l'eschatologie et de son rapport avec le temps.

Le protestantisme croit que notre idée de la participation à la nature divine contredit la transcendance de Dieu. Or, qu'y a-t-il de plus transcendant que l'introduction d'une nouvelle ontologie de l'être, qu'une nouvelle manière de Dieu de se communiquer à l'homme, qu'une nouvelle relation d'intimité avec lui par amitié ? La transcendance ne cesse pas de demeurer ce qu'elle est quand elle se donne. Pourrions-nous imaginer jamais que ce qui vient d'En-haut c'est nous qui nous le sommes donné ? L'eschatologie, sans cesser d'être transcendante, devient présence active de grâce et d'unité au sein de l'Église visible, cette Église de l'Histoire qui est aussi l'Église de la Foi : une en sa visibilité et en son invisibilité. Nous la voyons historique, mais nous la croyons trans-historique. Elle signifie les réalités de l'Au-delà, mais elle les amène aussi aux hommes et elle les produit efficacement, non par sa vertu coupée de la Présence, mais par la Présence même qui l'habite.

Le mystère de l'unité de l'Église est le mystère de la communauté divine des Trois Personnes faisant des hommes dispersés par le péché une unité restaurée par la puissance unitive du Père, du Fils et de l'Esprit. L'Église catholique nous apparaît comme le sacrement universel de l'unité religieuse du monde, et il ne saurait en être autrement si le Royaume de Dieu est réellement inauguré sur terre par la présence des réalités ultimes : l'Esprit-Saint, don eschatologique fait à l'Église, le Sang du Seigneur, le Corps du Seigneur, par la vertu desquels descend en notre âme l'amour du Père. Aussi, pouvons-

nous déjà goûter une certaine prélibation de ce mystère que nous n'atteignons qu'à travers les ombres de la foi en nous frayant un chemin parmi les ambiguïtés et les jalousies de l'Histoire. Notre être véritable est dans le Seigneur et le Seigneur est au ciel et sur la terre. C'est lui qui fait que l'Église de l'Histoire est la même que l'Église de la Foi et que tous les hommes justifiés se rattachent, soit visiblement, soit invisiblement, à l'Église de l'Histoire. L'Église catholique a la conviction profonde de sa responsabilité maternelle sur tous les hommes, quelle que soit la religion dans laquelle ils se trouvent.

La logique du protestantisme veut que la recherche de l'Unité signifie « libérer l'Église invisible dans les Églises visibles ». Pour le catholicisme, cette recherche consiste à libérer de la fragmentation les chrétiens pour les faire communier dans la Catholicité. Nous souhaitons tous la réconciliation, mais dans le premier cas sous forme d'unité transcendante à toutes les communions, et dans le second, à l'intérieur d'une communion visible dont l'universalité provient des réalités eschatologiques qui l'habitent. Le protestant propose l'unité visible comme le sceau de l'unité invisible et l'anticipation de l'unité finale de l'Église dans les cieux. Le catholique considère l'unité visible comme le signe de l'unité invisible, mais il la considère aussi comme le sacrement de cette unité et il lui reconnaît une valeur de causalité dans l'établissement de l'unité invisible. L'unité visible n'est pas que la confirmation de notre unité spirituelle dans le Seigneur, elle a aussi valeur de signe sensible et efficace.

Et c'est ainsi que proclamant tous deux l'unité invisible et l'unité visible de l'Église, nous sommes divisés ! Aussi, le monde protestant se sent-il plus libre que nous vis-à-vis des formes visibles d'unité. En principe, toute forme lui semble bonne qui assure la proclamation de l'existence de l'unité invisible déjà donnée dans les cieux, tandis que le monde catholique, le monde orthodoxe et, dans une certaine mesure, le monde anglican, estiment que le rapport entre l'unité visible et l'unité invisible est tel qu'il exclut le ralliement à certaines formes d'union.

Mais si les choses sont ainsi, quelles sont les chances historiques de réussite ?

7. La réunion des chrétiens est-elle un espoir historique ou eschatologique ?

On posait récemment à Karl Barth la question suivante : « Le problème du rapprochement des Églises est-il, à votre avis, le problème capital pour les chrétiens d'aujourd'hui ? »

Et il répondait : « C'est en effet l'un des grands problèmes que nous devons affronter, et c'est aussi un scandale. La division de l'Église fait partie de ces scandales qu'un chrétien ne peut admettre, comme la guerre par exemple, On ne peut pas se résigner à la guerre,

même si l'on sait qu'il y a toujours eu des guerres et qu'il y en aura peut-être encore. Ceci dit, l'unité de l'Église existe, dès maintenant, mais sur un plan invisible, spirituel. Tous ceux qui ont foi en Christ, qui écoutent la Parole de Dieu telle qu'elle nous a été communiquée dans les Écritures, sont membres de cette Église invisible. Un théologien chrétien se doit d'affirmer cette unité invisible de l'Église. Et mon intention a toujours été d'enseigner une théologie œcuménique, qui ne se laisse pas enfermer dans les cadres trop étroits d'une confession donnée. Certes, je suis de tradition réformée. Mais je pense comme Calvin, qu'il n'y a qu'un seul maître de l'Église et du monde. Par conséquent, ce n'est pas à Calvin que je m'efforce d'obéir : c'est au Christ. Reste que cette unité invisible de l'Église ne doit pas être contredite par les divisions visibles. Tous nos efforts doivent donc tendre à permettre la réalisation d'une unité visible. Je ne sais quand cela se réalisera. Mais je sais que cela se fera sûrement puisqu'à la fin des temps le Christ reviendra et en lui l'Église retrouvera son unité visible. »¹

C'est là l'un des grands paradoxes du mouvement œcuménique. Toutes les Églises et les communions chrétiennes y sont maintenant engagées, au point que M. Visser't Hooft pouvait parler, à l'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, à la Nouvelle-Delhi, en 1961, d'une « véritable mobilisation œcuménique », et pourtant, nous n'avons pas la certitude que la réunion des chrétiens se réalisera avant la parousie. Une part du protestantisme mondial incline à croire qu'il s'agit d'un espoir qui ne sera comblé qu'à la fin des temps. Quand le Christ reviendra, les chrétiens retrouveront en lui leur unité visible. Et cette position est conforme à l'interprétation de l'eschatologie dans le protestantisme : l'homme est justifié dans le Christ, c'est-à-dire il est réconcilié et réuni à Dieu, et tous les hommes sont réunis en un seul corps invisible dans le Christ, mais la manifestation externe et parfaite de cette unité ne se produira qu'à la fin des temps, avec le triomphe fulgurant du Christ qui achèvera sa victoire sur le péché de division. Auparavant, nous devons nous efforcer à l'unité, nous préparer à sa réalisation finale ; mais l'unité visible des chrétiens apparaît comme le point final de l'histoire et elle appartient de fait en plénitude à la trans-histoire.

L'unité visible des chrétiens ne serait donc, selon cette hypothèse, qu'une éventualité eschatologique. Ce qui ne veut pas dire que les chrétiens seraient dispensés d'y travailler. Tout au contraire : l'unité finale des chrétiens entre eux et avec Dieu, étant un don transcendant, il convient que les chrétiens s'y préparent, comme un étudiant s'acharne devant un problème trop difficile, dont le maître lui donne finalement la solution, qui sera d'autant mieux reçue et comprise, que l'étudiant se sera ingénié de tout son cœur à en percer le mystère.

1. *Réalités*, février 1963, p.25.

Il faut reconnaître que l'histoire de vingt siècles de révélation chrétienne semble dans une large mesure donner raison à cette théorie. Du temps même des Apôtres, ne voyons-nous pas apparaître la première division dans le peuple de Dieu avec la sécession de la plus grande partie du peuple juif se retirant de l'Israël nouveau établi sur le Christ et les Apôtres? Peu de siècles après, c'est le monde syrien qui se sépare et passe au nestorianisme et au monophysisme ; au Moyen Âge commence la très longue rupture des Églises orientales ; et à la Renaissance, c'est à l'intérieur même de l'Occident chrétien que se produit la division. Ainsi donc, le monde juif, le monde syrien, le monde grec, slave, éthiopien, puis, dans une large part, le monde occidental, se retirent de l'unité chrétienne et ces ruptures successives depuis vingt siècles semblent indiquer qu'il y a là une sorte de constante liée à notre condition d'humanité pécheresse.

Nous n'endossons certes pas en son entier cette interprétation protestante, car pour nous l'unité visible du peuple de Dieu existe déjà, puisque dans le Christ, Juifs et Gentils sont devenus un et qu'ils ont été soudés dans l'Unité de l'Église du Christ. La sécession des dissidents rend les chrétiens désunis, mais ne brise pas la substance même visible de l'unité de l'Église.

Mais qu'en sera-t-il de l'unité visible des chrétiens? Se produira-t-elle dans l'histoire ou comme une conclusion de l'Histoire? Cela, nous ne le savons pas. On interprète couramment la grande prière du Christ pour l'unité dans un sens œcuménique. Les protestants, les anglicans et les orthodoxes l'ont fait avant nous. Les derniers papes ont également fait leur cette interprétation. Et l'acceptation courante de ce sens par l'Église universelle, maintenant, nous est une garantie de la sûreté de cette interprétation, mais nous ne devons pas oublier qu'il s'agit là d'un sens dérivé. Le sens premier littéral porte sur l'unité dans le Christ des Juifs et des Gentils réalisée déjà par sa mort et sa résurrection et signifiée dans l'unité visible de son Église.

Nicolas Berdyaef a une interprétation quelque peu semblable de la réunion des chrétiens. J'entendais, l'été dernier, l'évêque russe orthodoxe de Berlin, l'évêque Johann, me la rappeler lors d'une réception donnée à Paris par le Patriarcat de Moscou en l'honneur des membres du Comité central du Conseil œcuménique des Églises. Dans la lutte suprême entre le mystère de salut et le mystère d'iniquité, qui marquera la fin de l'Histoire, Berdyaef voit Pierre entouré des restes d'un monde chrétien redevenu infidèle et luttant seul contre l'anti-Christ, et c'est alors que les orthodoxes, gagnés par la foi de Pierre, se rallient à lui *in extremis*.

Mais qui est prophète? Si le Christ a dit : « Quand le Fils de l'homme reviendra sur terre, crois-tu qu'il trouvera beaucoup de foi? » (Lc 18 8). Il a aussi prié pour qu'il n'y ait qu'« un seul troupeau et qu'un seul pasteur » (Jn 10 16).

Quoi qu'il en soit du moment exact de la réalisation de l'unité des chrétiens, que celle-ci doive se produire dans l'histoire ou à la fin de l'histoire, et que cette unité soit donnée aux chrétiens comme la réponse transcendante à un problème ardu longuement fouillé, ou qu'elle soit donnée plus tôt encore, comme un moyen grandiose de promouvoir la mission de l'Église dans un monde plus que jamais objet de mission pour l'Église, le devoir des chrétiens est tout tracé. Le concile œcuménique nous l'indique, et le pape ne cesse de nous le rappeler : l'Église catholique doit s'engager en tant qu'Église dans l'œuvre de la réconciliation des chrétiens. Il est bon de répéter ces phrases du dernier discours de Noël de Jean XXIII : « Au dernier jour du jugement particulier et du jugement universel, il sera demandé à chaque conscience, non pas si elle a fait l'unité, mais si elle a prié, souffert, travaillé pour elle ; si elle s'est imposé une discipline sage et prudente, patiente et clairvoyante et si elle a donné de la vigueur aux élans de la charité. »¹ Ces phrases, d'une très grande discrétion, laissent toute entière la part de mystère qui revient à l'accomplissement des desseins divins ; mais elles indiquent les vœux des âmes et les commandements du Seigneur. Ne disons-nous pas tous les jours : « que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel » ? Mais est-il possible que les chrétiens sur terre soient un comme les élus dans le ciel ? Ne demandons-nous pas l'impossible ? Cela se peut ; mais si tel est le commandement du Seigneur ? Et saint Jérôme commentant le « si tu veux être parfait » adressé au jeune homme riche de l'Évangile, dit avec sa rude franchise habituelle : « le Seigneur ne commande pas l'impossible, mais ce qui est parfait ». Mais l'un ne revient-il pas à l'autre ? Pour nous, il nous suffit de savoir que c'est sur le chemin de la perfection que passent les voies de l'unité ; et peu importe de savoir à quelle aune le Seigneur mesurera le don de l'unité comme correspondant à la perfection.

8. *Un exemple de dialogue*

Aujourd'hui que les grands ensembles chrétiens non catholiques ont fait symboliquement leur entrée dans l'Église catholique par ce geste concret de la présence des observateurs protestants, anglicans et orthodoxes à saint Pierre de Rome, nous devons nous interroger sur la portée de cet événement. Ils sont rentrés en nous comme une présence, une question à l'intérieur de l'ordre catholique pour y poser un problème difficile et ardu : celui de la valeur de vérité de leurs options fondamentales : entre conception catholique et conception protestante de l'essence du christianisme, y a-t-il conflit ou y a-t-il dilemme ? Entre conception anglicane et conception catholique de l'essence du christianisme, y a-t-il conflit ou dilemme ? Entre

1. *Documentation catholique*, 6 janvier 1963.

conception catholique et conception orthodoxe de l'essence du christianisme, y a-t-il conflit ou dilemme ?

Notre théologie catholique se trouve donc à pied d'œuvre pour reconsidérer ses propres positions, pour juger du bien-fondé de celles des autres chrétiens, et également, puisque dans ces confessions dissidentes des siècles de travail spirituel se sont écoulés, pour examiner si les valeurs qui s'y sont développées ne peuvent être intégrées dans l'orbite catholique.

Or, si nous regardons dans le passé, nous voyons que ce sont les grandes entrées de sujets nouveaux, de forces inédites et de méthodes nouvelles qui révolutionnent les sciences et les hommes. L'entrée du christianisme dans le monde fut de cet ordre ; l'entrée de la philosophie grecque, juive et arabe, au Moyen Âge, renouvela la théologie ; l'entrée de la Renaissance au xv^e siècle fut un défi décisif imposé au christianisme occidental. Et aujourd'hui, ne sommes-nous pas confrontés avec d'immenses réalités nouvelles qui frappent aux portes de l'Église : l'entrée de nouveaux peuples, la convergence des civilisations ; le développement inouï des valeurs temporelles et, surtout, le dialogue inauguré entre l'Église catholique et les grands ensembles non catholiques romains ?

Pour ces besoins nouveaux, nous devons chercher des guides excellents. Ne pouvons-nous pas trouver dans saint Thomas d'Aquin un guide très sûr et très ouvert pour la difficile confrontation œcuménique que nous avons à entreprendre aujourd'hui ?

Que peut-il en particulier nous offrir ? Un sens des limites, je crois, et un sens de l'accueil ; des principes et une méthode. Ce merveilleux sens tout d'abord de la tradition et de la conscience de l'Église qui lui donne une prudence supérieure pour avancer sans jamais mettre en péril l'édifice de l'Église ; et en même temps cette liberté apostolique et comme prophétique pour démêler le vrai du faux et l'intégrer dans la croissance homogène de l'Église. Nous savons tout ce qu'il doit à Aristote, à Platon, à la pensée juive et arabe. Et à l'exception des Juifs, c'étaient des païens. Peut-être pourrions-nous un jour, grâce au dialogue œcuménique, devoir beaucoup aux protestants, aux anglicans et aux orthodoxes qui, eux, sont des chrétiens. Que de choses, du reste, ne leur devons-nous pas depuis Moehler en ecclésiologie et en exégèse ?

En second lieu : des principes. Pourquoi saint Thomas est-il, sans exclusion, le théologien préféré de l'Église catholique ?

Le jour où un théologien présentera une synthèse plus haute, meilleure et plus complète de l'ordre et de l'essence du christianisme, ce jour-là, l'Église mettra en lui sa préférence. Or, l'aspect dogmatique du problème œcuménique, sans être l'unique aspect du problème œcuménique, puisqu'il faut également faire la part aux aspects historique, culturel, sociologique et psychologique, en un mot à l'ensemble des facteurs non théologiques, n'en demeure pas moins

au cœur du problème œcuménique. Et que voyons-nous au cœur de ce débat dogmatique ? Un problème d'abord sur l'autorité de la Parole de Dieu comme source et norme de la foi ; un problème sur le rôle du Christ médiateur ; enfin une question sur la nature et la mission de l'Église.

Or nous avons dans la synthèse thomiste les cadres et les principes fondamentaux d'une théologie ouverte et accueillante à toute valeur de vérité d'où qu'elle vienne, une christologie, une anthropologie et les articulations essentielles d'une ecclésiologie.

La méthode elle-même de saint Thomas peut nous servir d'exemple : cette recherche par mode de question, objective et sereine, lucide et courageuse : Dieu existe-t-il ? Le Christ est-il vraiment Dieu ? A-t-il institué les sacrements ? Saint Thomas accepte *a priori* d'entrer dans le point de vue de l'interlocuteur. Il l'écoute et il va chercher la dernière raison de son objection. Or que faisons-nous dans le dialogue œcuménique ? Nous nous renseignons d'abord sur les orthodoxes, les protestants et les anglicans, dans leur foi, leur vie liturgique et ecclésiale. Nous cherchons à connaître leur pensée sur notre conception du catholicisme : contre quels points précis leur conscience s'insurge-t-elle ? En quoi sont-ils d'accord avec nous ? Nous écoutons ce qui, selon eux, est de manque ou de trop dans notre conception du christianisme ; nous nous appliquons ensuite à voir si notre expression du christianisme leur est accessible ou étrangère. Suivant en cela l'exemple de saint Thomas, nous préférons employer la méthode d'illumination, d'élucidation et de persuasion, plutôt que la méthode d'imposition et de coercition. Même dans ses œuvres apologétiques, saint Thomas demeure un homme qui cherche à comprendre et un homme qui cherche à illuminer. Peu lui importe que telle pensée vienne de Platon, d'Avicenne ou d'Averroès pourvu qu'elle soit vraie. Il fait œuvre de réconciliation de toutes les parts de la vérité.

Rien n'est plus contraire à l'esprit de saint Thomas que la simple gentillesse qui estompe les contours trop difficiles des problèmes ou l'amabilité qui se réfugie dans le piétisme ! Au contraire, on trouve toujours chez lui la force pour confronter les problèmes en profondeur, le courage pour dépasser la juxtaposition tolérante des positions, l'effort constant vers la plus haute intégrité. Son esprit est essentiellement accueillant, ouvert, unifiant. Les dispositions fondamentales étant données, le reste s'acquiert par l'exercice des relations œcuméniques.

Suis-je en train de faire de saint Thomas un œcuméniste avant la lettre ? Je ne saurais oublier que c'est en route pour le Deuxième Concile de Lyon, en 1274, concile d'union entre l'Orient et l'Occident, qu'il est mort à Fossa Nova.

Tels sont donc les traits propres de l'esprit œcuménique : un esprit de respect pour les autres confessions chrétiennes ; un esprit de dialogue entre les traditions ; un esprit de guérison des traditions blessées ; un esprit d'intégration et d'universalité.

9. Tâches immédiates

Certaines tâches immédiates s'imposent à nous si nous voulons donner à l'antique unité de l'Église le sens accueillant, dynamique et constructif qu'a voulu lui donner le pape actuel en revisant l'attitude de *statu quo*, d'ignorance et d'isolement qui avait régné jusqu'ici.

Nous devons d'abord connaître encore mieux notre propre maison. Le dialogue œcuménique est exigeant. Que répondrai-je si l'on me demande ce qu'est pour moi l'Église, son culte, sa structure, sa mission ? ce que sont les lois de son agir dans le monde ? Le dialogue nous provoquera à réinventorier les richesses de notre christianisme et à mieux les présenter. Nous nous appliquerons à rendre le foyer accueillant. Des siècles de séparation devraient nous avoir amplement démontré qu'il ne suffit pas de définir la vérité pour qu'elle soit automatiquement acceptée, ou de condamner l'erreur pour qu'elle soit, par le fait même, abolie. Des évêques non catholiques m'ont déjà dit, au Moyen Orient : « Vous les aînés, pourquoi ne prenez-vous pas l'initiative de la Réunion ? » Et c'est vrai. L'une des impressions qui m'ont toujours le plus bouleversé au cours de mes contacts œcuméniques, c'est que, consciemment ou inconsciemment, nous demeurons toujours, aux yeux des non catholiques romains, les aînés. Reconnaisant donc notre propre maison, nous serons plus aptes à y recevoir les frères de la dispersion apportant eux-mêmes, à pleines mains, des richesses qui sont à nous tous, fils de Dieu.

Mais nous devons aussi reconnaître les dimensions exactes de ce temple dans lequel leurs pères ont prié. Cela n'ira pas sans certaines mises au point dans l'enseignement coutumier de la théologie, de l'histoire de l'Église et du christianisme, en général, dans les séminaires, les universités, les collèges et les écoles. Sommes-nous les aînés ? Jouons alors le grand jeu de l'initiative de la réconciliation. La pastorale elle-même devra s'ouvrir au sens œcuménique. Avec la prudence nécessaire, les paroisses divisées au plan religieux devront devenir des communautés œcuméniques. La réunion des chrétiens ne saurait être le résultat des seuls accords entre chefs d'Église ou théologiens. Quand l'unité des chrétiens sera voulue, aimée, désirée par le peuple chrétien, ce jour-là on sera bien près de la Réunion. Un ordre nouveau de relations chrétiennes aura restauré les tissus de l'unité chrétienne.

Ainsi donc, devons-nous, chrétiens de toute confession, refaire ensemble le chemin vers la Grande Église indivise des chrétiens des premiers siècles : celle qui nous fut donnée par le Seigneur, les Apôtres et les Pères, comme l'archétype véritable de l'Unité dont nous avons ensuite, par le malheur des temps et à des degrés divers, perdu le secret. Mais notre démarche ne sera qu'une restitution du passé. L'Unité à venir des chrétiens est finalisée par l'unité de la mission de l'Église au monde moderne.

Au jour de la réunion des chrétiens, il n'y aura ni vainqueurs ni vaincus, ni triomphe ni défaite de quelque Église que ce soit. Il n'y aura que le triomphe de la foi, de l'espérance et de la charité sous la paternité et la souveraineté de Dieu.

Bernard LAMBERT, O. P.

