

Une herméneutique de l'unité

par le pasteur Konrad Raiser

Exposé présenté à la Commission plénière de Foi et Constitution
(Moshi, Tanzanie, 15 août 1996)

I

Dans mon exposé d'aujourd'hui, j'aimerais reprendre et développer une réflexion dont j'ai esquissé les grandes lignes voici trois ans, lors de la Conférence mondiale de Foi et Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle. J'évoquais la nécessité de passer des dialogues bilatéraux et multilatéraux à un dialogue constructif entre les différentes «cultures» chrétiennes, qui viserait «à approfondir notre compréhension de l'intégrité de l'autre, de celui qui nous est étranger, sans nous contraindre à fondre le plus possible nos différences dans un consensus». Et j'ajoutais: «Pour cela, nous avons besoin d'une herméneutique œcuménique interculturelle qui nous permette de comprendre l'unité comme une communion de traditions toujours différentes, et d'en fixer les critères. Il ne s'agit pas d'accepter les séparations et les divisions des Églises qui sont marquées par le péché humain, ni d'être indifférent au morcellement de l'Église universelle. Une telle herméneutique devra non seulement dépasser les limites de la diversité dont on a souvent débattu, mais aussi considérer les limites de l'unité tolérable et acceptable, c'est-à-dire déterminer les critères de "l'unité nécessaire et suffisante". Il faudrait reprendre dans une telle perspective les discussions et les études herméneutiques de la Commission de Foi et Constitution des années soixante»¹.

1. Cf. Conférence mondiale de Foi et Constitution, Saint-Jacques de Compostelle 1993, document de la Section I n° 28.

Dans les rapports des sections, la conférence a abordé à plusieurs reprises l'urgence d'une nouvelle réflexion herméneutique dans une perspective œcuménique. Dans sa réflexion sur la structure relationnelle de la catholicité de l'Église, sur la rencontre de l'autre dans le dialogue à la recherche de la *koinônia*, en soulignant l'exigence du renoncement à soi-même et de la conversion comme voie menant à la réconciliation, la Section I a donné des indications importantes au sujet des conditions à remplir pour qu'une communauté œcuménique d'Églises puisse voir le jour. Elle a particulièrement insisté sur l'importance que revêt, pour la communauté de pèlerinage œcuménique, le fait d'apprendre à connaître le langage et la sensibilité culturelle des autres, et elle ajoute: « Il nous serait utile ... dans notre dialogue interconfessionnel, de nous appuyer sur une nouvelle étude de Foi et Constitution sur l'herméneutique, et de nous inspirer de nouvelles pratiques théologiques qui offrent des outils mieux appropriés pour exprimer ce qu'est la communauté en marche vers l'unité visible»². Cette suggestion est reprise dans la première des recommandations qui figurent à la fin du rapport de la section.

Dans le cadre de la question portant sur la confession commune de la foi chrétienne, la Section II a porté son regard sur l'apostolicité de l'Église en tant que concept critique, « à la lumière duquel la foi, la vie et la structure de l'Église doivent être continuellement évaluées et réorientées»³. Elle constate ensuite: « Nos communautés divisées n'ont pas encore réussi à se reconnaître mutuellement une pleine apostolicité. Le mode de reconnaissance mutuelle de l'apostolicité de nos communautés n'est jamais uniquement une question de reconnaissance des ministères... Il s'agit de savoir si nous reconnaissons que le Christ ressuscité que nous connaissons est présent dans la vie des autres, et si telle autre Église est en mesure de s'ouvrir à la réalité de ce même Christ »⁴. La section a donc été amenée à formuler la recommandation suivante: « Nous demandons à Foi et Constitution d'entreprendre une étude énumérant les critères de l'apostolicité évoqués dans les dialogues bilatéraux, et de mener une réflexion sur la compatibilité de ces critères»⁵. On pourrait citer d'autres passages des rapports des sections à ce propos.

La Commission a donc entrepris au cours de ces deux dernières années une étude sur « L'herméneutique œcuménique». L'état de la question se trouve consigné dans le document « Towards a Hermeneutics for a growing Koinonia » (« Vers une herméneutique qui nous conduise à une *ko-*

2. Section I, 28.

3. Section II, 8.

4. Section II, 9.

5. Section II, 12, 1.

nônia plus parfaite). Comme ce texte sera présenté et discuté demain en séance plénière, je puis me limiter ici à quelques brèves remarques. Dans sa première partie, l'étude reprend l'énoncé bien connu de la quatrième Conférence mondiale de Foi et Constitution à Montréal sur la Tradition et les traditions; elle tente de clarifier, au-delà des conclusions de Montréal, la question des critères permettant de distinguer les différentes traditions et de discerner l'authenticité de la foi face à des perspectives culturelles ou des repères herméneutiques contradictoires. L'étude présente une interprétation intéressante de la Base du Conseil œcuménique, qui parle de confesser Jésus-Christ « selon les Écritures ». Dans sa deuxième partie, l'étude traite brièvement de la problématique de l'unique Évangile dans des contextes nombreux en se penchant sur les questions de la communication interculturelle et transculturelle, telles qu'elles ont été abordées par l'Unité II du Conseil œcuménique, tout particulièrement dans le cadre de la réflexion sur Évangile et culture. La troisième partie de l'étude, qui parle de l'Église comme d'une « communauté herméneutique », présente un intérêt tout particulier. Parmi les caractéristiques de cette communauté, il faut citer l'obligation qu'ont les Églises de se rendre mutuellement compte de leur prédication de l'Évangile, et grâce à laquelle elles vérifient la vérité de leur prédication. L'étude renvoie au ministère de l'*episkopè* et au mode conciliaire de prise de décisions comme exemples des formes que cette obligation peut prendre au sein des différentes Églises et entre elles. Cela lui permet de comprendre le processus de réception, qui a été au centre des discussions durant les premiers jours de la présente session, comme une « démarche herméneutique ».

Les trois parties de l'étude esquissent trois dimensions différentes, mais liées entre elles, d'une herméneutique œcuménique. La notion d'herméneutique s'en trouve élargie au-delà de la définition classique du terme, qui se limite à la compréhension et à l'interprétation des textes. Ainsi la compréhension de l'autre qui nous est étranger, et particulièrement des autres cultures ainsi que de différentes incarnations contextuelles de l'Évangile, est aussi définie comme démarche herméneutique. Ce qui m'apparaît toutefois comme la démarche la plus féconde est l'interprétation de l'Église en tant que communauté herméneutique. Elle permet de passer de l'idée quelque peu moralisatrice ou prise à tort sous son aspect juridique que recouvrent les termes « obligation de rendre compte » à la conception d'une démarche herméneutique ouverte qui permet à la communion ecclésiale de donner sa mesure et de se purifier toujours à nouveau. Mais la conception de l'Église comme communauté herméneutique a une portée plus vaste encore et entraîne des conséquences pour notre compréhension de l'unité de l'Église. Dans sa déclaration sur l'unité,

l'Assemblée de Canberra (1991) a introduit, avec justifications à l'appui, le concept de *koinônia* comme clé herméneutique de la compréhension de l'unité. La cinquième Conférence mondiale de Foi et Constitution, à Saint-Jacques-de-Compostelle, a poursuivi dans cette voie en prenant pour thème «Vers la *koinônia* dans la foi, la vie et le témoignage». L'étude sur l'herméneutique œcuménique propose une nouvelle précision: la *koinônia*, et avec elle l'unité de l'Église, peut et doit être comprise comme une communauté herméneutique fondée sur la confession commune, l'action commune à la suite du Christ et la quête commune du Royaume de Dieu.

C'est ainsi que l'on reprend des idées que j'ai entendu énoncer pour la première fois par Anton Houtepen ⁶. Après une analyse critique de l'histoire de l'herméneutique théologique et de la situation de l'herméneutique dans la philosophie contemporaine, il conclut: « Dans le domaine de la foi, comme dans le dialogue œcuménique, il ne s'agit pas tant de textes que de la chose elle-même, du Royaume de Dieu ... L'Église du Christ est une communauté herméneutique narrative qui se trouve dans de nombreux contextes. Dans cette communauté, ce sont les sujets, les porteurs de la tradition qui importent, plus que les instruments de cette tradition » ⁷. Avec Paul Ricœur, il comprend l'herméneutique comme «récollecion du sens», «institution d'une cohérence du sens». « Si les écrits et les symboles de la tradition chrétienne sont normatifs, c'est qu'ils font découvrir au travers de symboles et de récits les cohérences de sens divines qui nous sont données » ⁸. Il lui importe donc de trouver les critères d'une « herméneutique œcuménique de la cohérence » qui relie ce qui est morcelé et guérit ce qui a été fracassé. Une telle herméneutique de la cohérence, du rassemblement de ce qui est morcelé et dispersé, lui paraît plus apte à interpréter la manière dont le Nouveau Testament parle de l'unité de l'Église: non pas dans le sens d'une uniformité et d'un centralisme, mais en métaphores «qui renvoient à la participation, la communion, la solidarité, la communication, le rassemblement, la cohérence et l'amour » ⁹.

L'unité en tant que communauté de ceux qui demeurent divers peut alors être envisagée comme une démarche herméneutique ouverte, dont l'objectif est de rassembler et de relier de manière cohérente les différentes formes de devenir de l'Évangile. Alors que jusqu'à présent le problème herméneutique a été débattu principalement dans la perspective des diffé-

6. Cf. son article «*Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche Kriterien der Kohärenz im Christentum*». (« Une herméneutique œcuménique. Recherche de critères de cohérence dans le christianisme »), dans *Ökumenische Rundschau* 3, 1990, pp. 279 ss.

7. Pp. 292 s.

8. P. 291.

9. P. 287.

rentes manières dont les confessions pratiquent l'exégèse biblique et confessent la foi, il s'agit maintenant plus généralement du processus de la rencontre, de l'accueil et de la reconnaissance réciproques des diverses formes dont la culture et le contexte ont marqué la théologie et l'Église. Le mouvement missionnaire des deux derniers siècles a annoncé l'Évangile jusqu'aux extrémités du monde, mais il a du même coup posé la question de l'unité de l'Église devant un horizon élargi. Les nombreuses Églises de l'hémisphère sud qui ne cessent de se développer, et que l'on ne peut rattacher à aucune des traditions historiques, mettent en lumière cette nouvelle interpellation. La mission a fait de la dissémination l'une des caractéristiques dominantes de l'Église et a conféré de ce fait une qualité nouvelle à la recherche de l'unité visible. Cette pluralité croissante d'Églises, ainsi que la conscience accrue de l'unité fondamentale de l'Église - qui est à la fois don et vocation - nous oblige à poser la question d'une herméneutique de l'unité. Est-il possible de concevoir la recherche de l'unité de telle manière qu'elle ne se trouve pas en contradiction avec la pluralité ecclésiale existante, mais vise à la création d'une communion cohérente ?

II

Les réflexions qui précèdent ont permis de préciser le thème «Une herméneutique de l'unité». Il peut se résumer dans la question suivante: comment comprendre la réalité plurielle des Églises chrétiennes, face à la conscience que nous avons aujourd'hui de l'unité de l'Église ? Le mouvement œcuménique a permis de découvrir que les différentes Églises ne se trouvent pas en présence les unes des autres comme des entités souveraines et autonomes, mais qu'elles sont indissolublement liées les unes aux autres. La tâche théologique consiste à définir la nature de ce lien dans la pluralité. Il s'agit donc de la question herméneutique de l'interprétation des rapports entre unité et diversité au sein des Églises et entre elles. Si l'unité n'est pas envisagée comme une uniformité, mais comme un « être-en-relations » d'entités à la fois distinctes et en communion, diversité et pluralité ne sont pas nécessairement en contradiction avec l'unité, mais constituent d'une certaine manière la condition de possibilité de la communion. C'est cette thèse initiale qu'il va falloir développer maintenant.

La tension qui existe entre unité et diversité n'est que l'un des différents concepts dialectiques qui s'offrent lorsque l'on veut saisir la réalité de l'Église. Dans d'autres optiques, on distingue entre l'Église-institution et l'Église-événement qui reste en fin de compte hors de notre portée, ou entre l'Église que l'on croit et celle que l'on vit, entre l'Église visible et l'Église invisible. Toutes les distinctions dialectiques de cet ordre compor-

tent le danger de déboucher sur des alternatives, ou de se réduire à l'un des deux pôles en présence. C'est ce qui arrive toutes les fois que la réalité de l'Église fait l'objet de définitions dogmatiques: la contrainte de la cohérence logique conduit à exclure la contradiction. On peut observer cette tendance à réduire la tension, c'est-à-dire le rapport dialectique entre unité et pluralité dans toutes les tentatives faites jusqu'à présent pour résoudre le problème.

Cette réduction se voit le plus clairement dans l'approche classique de la théologie dogmatique, qui oppose nettement orthodoxie et hérésie. Dans cette optique, il n'existe qu'une seule Église; tous les autres groupements sont des non-Églises, ce qui veut dire des sectes. Malgré toutes les relativisations que l'on a apportées à cette approche, elle a cours aujourd'hui encore. Cette façon de traiter le problème de la pluralité en théologie dogmatique a connu une autre variante: c'est la distinction bien connue selon laquelle la vraie Église, réalité invisible, est cachée sous les formes visibles de l'Église, qui sont ainsi à la merci des diverses données historiques. Aucune de ces deux distinctions n'offre de solution satisfaisante à la question de la pluralité ecclésiale.

Une autre approche prend pour point de départ l'évolution historique: l'Église une, sainte, catholique et apostolique existait au commencement sous forme visible. Par conséquent, soit le maintien de la continuité sans faille depuis les origines apostoliques devient le critère de l'Église authentique, principalement sous la forme de la succession des évêques, soit l'histoire de l'Église est interprétée comme celle d'une décadence et la tâche consiste alors à reconquérir sa pureté originelle. Ces deux variantes de l'approche historique évacuent la nature contradictoire de l'historicité de l'Église. La tension entre continuité et discontinuité ne souffre pas davantage la réduction que celle qui existe entre l'Église de la foi et celle de l'expérience vécue.

Une troisième tentative d'interprétation de la pluralité ecclésiale, très fréquente dans la discussion actuelle, part du fait que chaque forme d'Église est le résultat d'un processus d'adaptation à un contexte socioculturel, de la «socialisation», ou inculturation, de l'Évangile. Cette problématique est encore relativement nouvelle; elle présuppose d'une part la sécularisation et, de l'autre, la diffusion du christianisme par la mission aux dix-neuvième et vingtième siècles. Entre temps, une discussion animée s'est engagée sur le thème d'«Évangile et culture», qui conditionne aussi le dialogue œcuménique actuel. Il atteint un point critique, lorsqu'il est reproché aux efforts de compréhension et d'évaluation de la pluralité ecclésiale, de verser dans le syncrétisme, c'est-à-dire une adaptation et une inculturation de l'Évangile qui suspend la distance critique nécessaire, et estompe de la

sorte la spécificité de cet Évangile. Cette tentative d'interprétation attire l'attention sur le fait que la tension entre adaptation et distance critique, de même que celle qui existe entre universalité et particularité, doit être prise en compte dans tout essai de comprendre la pluralité de l'Église.

Les trois approches qui viennent d'être brièvement présentées restent en elles-mêmes insatisfaisantes. Aucune d'elles, prise isolément, ne peut constituer une base suffisante pour rendre compte du problème de la pluralité. Elles sont interdépendantes et, prises ensemble, peuvent constituer une grille analytique. Ce qui est en cause dans la tension entre unité et pluralité de l'Église, c'est en définitive son identité même. N'y a-t-il qu'une seule identité chrétienne de l'Église, ou ne nous trouvons-nous jamais que face à des identités différentes, caractérisées par la confession, le contexte ou la culture, de sorte que l'unité plénière ne peut être conçue que comme eschatologique, cachée, en tant qu'objet de foi ? Cette question mène à des apories tant que l'identité est considérée comme quelque chose de figé et d'immuable. Ce que nous venons d'exposer suggère et même impose que l'on comprenne l'identité de l'Église comme une réalité relationnelle qui se forme au sein de relations en tension, mais qui est aussi un enjeu. Au cours de leur histoire, les Églises ont abordé de manières diverses la tâche que ces relations impliquent. L'identité de l'Église est une réalité complexe. Aussi longtemps que la tension inhérente aux relations fondamentales est assumée et non pas évacuée, des identités différenciées peuvent coexister dans la cohérence d'une communauté herméneutique.

Je distingue quatre champs relationnels fondamentaux que l'on peut relier aux marques traditionnelles de l'Église, à savoir son unité, sa sainteté, sa catholicité et son apostolicité. Il s'agit en premier lieu de la relation fondamentale avec Dieu en Christ. Ici, l'unité, c'est-à-dire la vérité de l'Église est en jeu dans la tension entre l'Église en tant qu'objet de foi et l'Église que l'on vit. Cette tension est déjà reconnaissable dans l'élaboration des confessions de foi trinitaires et christologiques de l'Église ancienne. Le souci sotériologique qu'avait l'Église ancienne de parvenir à énoncer la communion avec Dieu (*theosis*) ouverte par le Christ l'a contrainte à placer l'unité de Jésus-Christ avec Dieu au centre de la confession de foi, et, par la suite, à insister sur l'unité des deux natures, divine et humaine, en Jésus-Christ. D'autre part, le témoignage biblique rendait nécessaire la distinction entre Jésus-Christ et Dieu et entre les deux natures du Christ. La formation du concept trinitaire et des catégories christologiques n'a été possible qu'en rompant avec la logique interne de la pensée hellénique. On est là en présence d'une tentative de maintenir la tension interne, ou le mystère, et de la protéger contre toute réduction. Sans qu'il soit nécessaire de retracer les diverses circonstances historiques, on peut comprendre

l'identité des grandes traditions confessionnelles comme différents éclairages portés sur la confession commune de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. L'interprétation sacramentelle de cette confession est commune aux traditions catholique romaine et orthodoxe. Dans ces traditions, l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ, le mystère de l'union entre Dieu et l'humain à laquelle l'Église, corps du Christ, participe à travers lui occupent une place centrale. En tant que communauté d'êtres humains située dans l'histoire, l'Église a une part active au monde de Dieu, elle devient même médiatrice du salut, ce qui signifie qu'elle n'est pas un simple signe, mais l'instrument de l'union de Dieu avec l'homme. La tradition issue de la Réforme, au contraire, incarne le souci de maintenir la distinction entre Dieu et l'homme et par conséquent entre le Christ et son Église, au nom de la divinité insaisissable de Dieu, au nom de l'humanité et de l'historicité de l'être humain et de l'Église. On connaît bien les distinctions dialectiques qui découlent de ce souci, dans la théologie de la Réforme, entre le Dieu caché et le Dieu révélé, l'Église visible et invisible, l'être humain pécheur et justifié.

Ces deux traditions d'interprétation classiques, qu'il faudrait évidemment différencier plus finement, sont complémentaires, et ce n'est qu'ensemble qu'elles expriment la tension irréductible qui existe dans la confession fondamentale de l'Église. Elles sont devenues au cours de l'histoire les points de cristallisation d'identités confessionnelles différentes, qui ont pris leurs distances l'une par rapport à l'autre dans la polémique. J'avance la thèse qu'elles ont besoin l'une de l'autre. Ces traditions confessionnelles différentes et les ecclésiologies qui leur correspondent ne sont pas exclusives l'une de l'autre, dans le sens d'une alternative entre vérité et erreur; il s'agit au contraire de manières différentes de saisir la tension fondamentale inhérente à la confession du Christ.

Une deuxième relation riche en tension est celle qui existe entre l'Église et le «monde». C'est ici la sainteté de l'Église qui est en jeu, sa vocation à être dans le monde, et non pas du monde, dans la tension entre conformité et distance critique. Nous avons déjà mentionné la problématique de l'adaptation à d'autres formes de culture, de pensée, de rapport à la réalité et aussi de styles de vie religieuse, et le danger de syncrétisme, c'est-à-dire de perte de la distance critique, inhérente à ces situations. A ce propos, il faut aussi parler du phénomène d'adaptation aux structures sociales, et particulièrement dans la perspective des différences entre les races, les classes sociales et les sexes. Cette dimension de la question, de même que sa signification pour l'identité et l'unité de l'Église, ont été reconnues très tôt dans le mouvement œcuménique. On a parlé dans ce contexte de «facteurs non théologiques» qui exercent une influence sur

l'unité ou la division des Églises. Les débats récents se sont concentrés sur les questions du racisme et du sexisme, à côté de celle de la pauvreté. Il faut enfin mentionner dans ce contexte les situations où l'Église se conforme à des systèmes juridiques et étatiques donnés. Alors que les phénomènes d'adaptation culturelle et sociale ont été souvent étudiés, ce dernier aspect a trop peu attiré l'attention jusqu'à présent. Cela est particulièrement le cas de l'influence de la tradition juridique romaine sur la formation de l'identité catholique romaine. Dans tous les domaines mentionnés, la différenciation entre adaptation et distance critique ne constitue pas une simple alternative, mais un champ de tension dans lequel l'identité ecclésiale se crée et se modifie constamment, mais où elle est aussi menacée.

La troisième relation concerne le rapport aux autres Églises. Il s'agit ici de la marque classique, la catholicité de l'Église, dans la tension entre Église universelle et Église particulière, ou locale. L'Église ancienne a maintenu l'unité entre l'Église universelle et l'Église sous sa forme locale grâce au concept d' *ecclesia* . L'ensemble de l'Église, le corps universel du Christ, qui comprend les baptisés de tous les lieux et de tous les temps, est manifestée lorsque les croyants se réunissent en un seul lieu, en particulier dans la célébration de l'eucharistie. L'Église universelle d'une part, et les diverses communautés rassemblées, de l'autre, constituent une dualité dont les deux pôles sont indispensables. L'Église universelle n'est pas la somme des communautés et chacune d'elles n'en est pas seulement une simple partie.

La dualité de l'Église universelle et de la communauté rassemblée signifie que chaque communauté en un lieu donné est l'incarnation de l'ensemble et que toutes sont liées les unes aux autres dans une relation indissoluble. Il a donc été nécessaire de donner à cette relation constitutive une forme structurée, en créant des Églises particulières. Dans la mesure où ces structures sont indispensables, elles remplissent une fonction de médiation et ont une dignité ecclésiologique dérivée. L'Église préconstantinienne s'était passée d'une représentation structurelle de l'Église universelle. La catholicité dans le temps était plus importante que la catholicité dans l'espace. Avec l'avènement de l'ère constantinienne et la convocation des conciles impériaux, l'Église se vit dotée d'une structure englobant son unité ecclésiale, mais ce fut au prix de la séparation qui s'ensuivit des Églises d'Arménie, de Syrie, de Perse, d'Éthiopie et d'Égypte.

Depuis lors, la tension entre universalité et particularité est devenue un facteur déterminant de l'identité de l'Église. Là où l'universalité et la structure uniforme de l'ensemble de l'Église passent en premier, comme c'est le cas dans la tradition catholique romaine, on court le risque de faire des Églises particulières des entités subordonnées à l'Église universelle et

d'annuler ainsi la tension. De leur côté, les Églises de la Réforme ont entièrement renoncé à donner forme à la catholicité de l'ensemble de l'Église. La remise en vigueur du principe de la paroisse a conduit de fait à la priorité de l'Église particulière sous la forme d'Églises nationales ou territoriales; dans le cas du congrégationalisme intégral de la Réforme radicale, on en est même venu à oublier la relation constitutive entre communautés, qui incarne pour elles l'Église universelle. La manière dont une Église comprend et gère ses relations avec d'autres Églises constitue un facteur important dans la définition de son identité. Une identité ecclésiale qui exclut la catholicité fondamentale de l'Église doit être considérée, dans cette perspective, comme atrophiée.

La quatrième relation fondamentale concerne le rapport de l'Église à l'histoire et donc le problème de son apostolicité, ou la question de savoir quelle valeur elle attache à la tradition. Toute Église définit notamment son identité par la manière dont elle lit son histoire; chacune a pour ainsi dire sa propre histoire des origines. On a mentionné dans ce qui précède les deux types de symbolisation de cette histoire originelle: la conscience d'une continuité sans faille qui la relie à l'Église des apôtres, ou celle d'une rupture et de la division. Les Églises qui appartiennent à la tradition catholique dans le sens le plus large du terme vivent de la certitude d'être dans une continuité ininterrompue. Toute l'histoire de l'Église consiste en un déploiement du plan divin sous la conduite du Saint-Esprit, elle est donc histoire du salut. La forme institutionnelle de cette conscience d'une continuité de l'histoire du salut est la chaîne ininterrompue de la succession apostolique. Pour toutes les Églises issues de la Réforme et pour celles qui sont nées par la suite, le souvenir de leur origine historique se constitue à partir d'une séparation, de la rupture avec la tradition catholique décrite plus haut. On légitime la rupture en se réclamant de l'Écriture sainte en tant que principe critique.

Ces deux positions se situent en miroir l'une par rapport à l'autre et restent contradictoires, parce qu'elles ne prennent pas véritablement au sérieux l'historicité de l'Église. De ce point de vue, les clarifications apportées par la quatrième Conférence mondiale de Foi et Constitution sur «Écriture et tradition», et sur «La Tradition et les traditions», ont constitué un progrès notable. Nous reconnaissons plus nettement aujourd'hui que la foi en la présence de Dieu dans l'histoire interdit la sacralisation de l'histoire dans le sens d'une histoire du salut ininterrompue. La continuité de l'histoire de Dieu avec son peuple est un énoncé de foi confessé en dépit des apparences de discontinuité, de rupture et de contingence. Le postulat théologique de la continuité de l'histoire du salut, tout comme l'idéalisation d'une origine pure sont des formes de fuite hors de l'histoire.

Si, au contraire, on prend au sérieux l'historicité de l'Église dans la tension entre continuité et contingence de ce qui est nouveau, l'émergence d'une pluralité ecclésiale peut se comprendre comme un processus de différenciation qui s'accomplit au cours de la transmission de l'Évangile et de l'expansion missionnaire de l'Église. Lorsqu'on isole un fragment du processus de transmission pour le déclarer normatif, il y a perte de l'ouverture à la plénitude encore inachevée de la révélation. La cohérence, la continuité de l'action de Dieu dans l'histoire, n'est pas un donné positif, mais elle vit dans la force de la présence rappelée (*anamnesis*) et de l'attente eschatologique. Toujours à nouveau la parole prophétique qui est irruption dans la continuité, est nécessaire pour sauvegarder la liberté de l'action du Dieu qui crée du neuf et qui rend possible et attend de nouvelles réponses des humains. Mais le critère de l'apostolicité de l'Église relie aussi la critique prophétique à l'origine de l'Église donnée une fois pour toutes dans l'histoire de Jésus-Christ, et au processus de la tradition dont aucune Église ne saurait sortir.

III

Je tenais à parvenir, grâce à ces réflexions, à une meilleure compréhension de la pluralité effective de l'Église et à ouvrir la voie à une herméneutique de l'unité. A quoi cette tentative a-t-elle abouti ?

1. Nous constatons tout d'abord qu'il existe une relation, souvent cachée, entre les diverses identités ecclésiales, avec toutes leurs caractéristiques confessionnelles ou contextuelles. Les approches normatives, de même que celles qui sont purement descriptives, occultent assurément cette relation et ne sont donc d'aucun secours pour comprendre la pluralité ecclésiale. Si le but de l'herméneutique est la «récollecion du sens» ou la «constitution d'une cohérence» (voir ci-dessus), alors, c'est un effort herméneutique dont nous avons besoin pour rendre visible les cohérences latentes.

Le pas décisif consiste à comprendre l'identité de chaque Église comme une entité relationnelle qui se constitue dans un champ de relations fondamentales. L'Église est une réalité relationnelle - la Section I de la Conférence mondiale de Saint-Jacques-de-Compostelle l'a vigoureusement souligné. La vérité de l'Évangile, dans laquelle l'Église prend racine, se révèle à la communauté. Là où la découverte et la confession de la vérité sont séparées de la démarche (herméneutique) ouverte du dialogue, du questionnement mutuel et des efforts de compréhension, la confession s'atrophie et court le danger de devenir sectaire.

Cela signifie aussi que la tentative de résoudre le problème de la plu-

ralité ecclésiale par des définitions dogmatiques et la délimitation de frontières doit nécessairement échouer. En effet, c'est précisément en voulant empêcher l'émergence de formes douteuses ou dangereuses de cette pluralité que l'Église se coupe du tissu relationnel dynamique qui seul lui permet de garder vivante son identité. Le débat purement défensif mené avec des formes de vie de foi et de témoignage de type pentecôtiste, que l'on peut observer en de nombreux endroits, est un bon exemple de ce risque. Plus une Église tente de limiter ou même de supprimer la pluralité, plus elle s'appauvrit.

2. L'interdépendance qui existe entre les différentes identités ecclésiales se fonde sur le fait qu'elles sont toutes réponse à une série de relations fondamentales. A l'intérieur des champs de tension que balisent ces relations, une multitude illimitée de «solutions» et d'accents divers sont possibles; ils restent en rapport les uns avec les autres aussi longtemps que la tension est tolérée et ne se résorbe pas. L'approche herméneutique vise à dévoiler les relations fondamentales et les champs de tension qui leur correspondent, et à permettre de reconnaître ainsi la cohérence et les liens existants.

Le pluralisme de principe, postulé par beaucoup aujourd'hui, nie la possibilité de liens signifiants. Il renonce en définitive à comprendre la pluralité et se situe donc à l'autre extrémité de ce que nous avons tenté d'esquisser ici: une herméneutique de l'unité en tant que cohérence. Il n'est pas moins dogmatique que la réponse discutée tout à l'heure, celle qui tente d'aborder la question de la pluralité ecclésiale à l'aide de définitions claires. De nombreuses caractéristiques du dénominationalisme protestant représentent - de manière plus ou moins consciente - un pluralisme de principe de ce type, qui non seulement tolère une coexistence diffuse d'identités ecclésiales, mais les considère comme la conséquence naturelle d'une individualisation croissante. Le tissu de relations, la recherche de cohérence cède alors la place à une compétition que l'on justifie en la disant missionnaire et visant à la croissance de l'Église. Les efforts faits par les milieux œcuméniques pour formuler et adopter des règles de vie communautaire sont ressentis comme une limitation de la liberté religieuse.

3. La mise en lumière de relations fondamentales est tout d'abord un processus analytique. Les quatre relations décrites ici - relation à Dieu en Christ, au «monde», aux autres Églises et à l'histoire - constituent une grille heuristique dont la justesse et l'utilité pour une herméneutique de l'unité restent à démontrer. J'espère être parvenu à le faire, ou tout au moins à en indiquer la voie.

J'ai fait un pas de plus en mettant chacune des quatre relations fon-

damentales en corrélation avec les marques classiques de l'Église: l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Ce faisant, je suggère de comprendre également ces marques de pleine identité ecclésiale comme des concepts relationnels, et non pas comme des attributs. On pourrait dire aussi: elles désignent une qualité de relations essentielles et peuvent donc être envisagées comme concepts critiques, comme critères herméneutiques - ce que la Section II de la Conférence mondiale de Saint-Jacques-de-Compostelle a notamment fait pour la dimension de l'apostolicité. On pourrait alors vérifier si la tension inhérente à chacune de ces relations fondamentales est assumée et non pas supprimée ou réduite, si la cohérence interne des diverses identités ecclésiales reste assurée, et si elles correspondent à la mesure qualitative des différentes marques, à savoir l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. La quatrième Assemblée du Conseil œcuménique à Upsal (1968) a parlé dans ce sens de la catholicité de l'Église, la décrivant comme une qualité de communion ecclésiale qui permet de tenir ensemble l'universalité et la particularité. Cet exemple, et d'autres encore que l'on pourrait citer, indiquent qu'il pourrait être fructueux d'utiliser les marques classiques de l'Église comme critères herméneutiques dans le cadre d'une herméneutique de l'unité.

4. Dans son article, cité plus haut, Anton Houtepen rappelle la figure du « carré herméneutique », bien connue dans l'Antiquité, que les Pères de l'Église ont reprise dans la doctrine des quatre sens de l'Écriture. Elle servait, dans l'herméneutique classique, à instituer et à prouver une cohérence ¹⁰. Il démontre ensuite que cette conception globale de l'herméneutique s'est perdue au plus tard à l'époque des Lumières, du fait de l'attention exclusive portée au sens littéral, aux textes et aux faits; il propose pour une herméneutique œcuménique un nouveau « carré herméneutique », qui pourrait nous conduire aujourd'hui à la redécouverte d'une cohérence ¹¹.

Je suis ici la direction qu'il indique, sans toutefois discuter le contenu de sa proposition. Mais je pense qu'avec les dimensions de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église, nous avons un carré herméneutique qui définit le cadre d'une herméneutique de l'unité. L'idée de base du carré est que le sens plénier n'est donné que lorsque les quatre critères sont mis en œuvre dans leur interdépendance, permettant ainsi de révéler une cohérence. Il faut à la fois distinguer et tenir ensemble l'unité et la catholicité, comme aussi la sainteté et l'apostolicité: c'est là toute la question de savoir comment une Église donnée est liée à son

10. *Op. cit.*, p. 280.

11. *Op. cit.*, p. 293.

contexte et à ses traditions. Le débat œcuménique, principalement dans les dialogues bilatéraux, souffre ordinairement de s'être orienté de manière unilatérale vers les questions de l'unité et de la tradition/apostolicité, et d'avoir négligé surtout les dimensions de la catholicité et de la sainteté. Cette limitation de la démarche herméneutique de compréhension mutuelle et de la formulation des points d'accord pourrait bien être l'une des raisons pour lesquelles la réception n'a guère progressé .

5. Le document d'étude sur l'herméneutique œcuménique a appelé l'Église une «communauté herméneutique» . Cette communauté rassemble les identités ecclésiales plurielles dans un processus ouvert d'étude et d'interrogations mutuelles, de reconnaissance et d'encouragement. Son unité se fonde sur la confession de Jésus-Christ, commune à tous, et elle se vérifie par les critères herméneutiques que sont l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. La déclaration de Canberra sur l'Unité de l'Église affirme que le but de la recherche d'une pleine communion sera atteint «lorsque toutes les Églises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude» (2.1). Elle ajoute: «La diversité enracinée dans des traditions théologiques et dans des contextes culturels, ethniques ou historiques divers appartient à la nature même de la communion» (2.2). Là où, dans cette diversité, la reconnaissance mutuelle de la présence du Christ se réalise grâce à l'Esprit Saint, les Églises vivent en une communion qui s'exprime en des «formes conciliaires de vie et d'action» à tous les niveaux. Celles-ci rendent possibles cette reconnaissance et cette action communes. La confession commune de Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, constitue donc la limite interne de la diversité; dans le même temps, il faut retenir que la diversité n'est pas absence d'unité, mais condition d'une communion véritable.

Les dialogues bilatéraux et multilatéraux doivent donc prendre place dans un cadre conciliaire, ou préconciliaire, que les partenaires s'engagent à respecter, afin que la cohérence de la démarche herméneutique devienne visible, et que les quatre critères, avec leurs interdépendances, puissent remplir leur fonction critique. Alors peut-être constatera-t-on que ces réflexions sur une herméneutique de l'unité ne répondent pas seulement à un besoin de clarification systématique, mais qu'elles entraînent des conséquences immédiates pour l'orientation de la suite du travail théologique œcuménique sur la question de l'ecclésiologie et de l'unité de l'Église. Mais cela ouvre des perspectives qui nous emmènent au-delà des limites de notre thème d'aujourd'hui.