

**ÉCOLE DOCTORALE 270**  
**Théologie et sciences religieuses**

## THÈSE

présentée par :

**Thomas WENDER**

Le 5 juillet 2023

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : théologie catholique

<p><b>L'œcuménisme spirituel de Walter Kasper</b></p>
---

**Composition du jury :**

**J. Famerée, Professeur émérite, Université de Louvain, rapporteur externe**  
**É. Parmentier, Professeur, Université de Genève, rapporteur externe**

**Autres membres du jury :**

**M. Deneken, Professeur, Université de Strasbourg, directeur de la thèse**  
**A. Birmelé, Professeur émérite, Université de Strasbourg**



## Table des matières

<b>Abréviations</b>	<b>6</b>
<b>Introduction</b>	<b>7</b>
<b>Partie I – Sources et originalités de l’œcuménisme spirituel de Walter Kasper.</b>	<b>13</b>
<b>Avant-propos.</b>	<b>13</b>
<b>Chapitre 1 - Continuité et originalité.</b>	<b>23</b>
1.1 L’œcuménisme spirituel de Kasper : une spiritualité et une théologie.	23
1.2 La spiritualité : composante de la théologie de l’œcuménisme spirituel.	25
1.2.1 L’aspect opératoire de l’œcuménisme spirituel en théologie.	27
1.2.2 Une conversion radicale.	33
1.2.3 De la responsabilité de l’œcuménisme spirituel en théologie.	41
1.2.4 La radicalité vécue comme un sacrifice.	44
1.3 Un défi pour la théologie.	48
<b>Chapitre 2 - Le rôle de l’œcuménisme spirituel dans le dialogue théologique selon Kasper.</b>	<b>51</b>
2.1 Le dialogue théologique : une tâche spirituelle.	51
2.1.1 Un regard historique sur le dialogue œcuménique.	51
2.1.2 Un rôle spirituel permanent.	56
2.2 L’exemple de la <i>Déclaration commune à propos de la doctrine sur la justification</i> .	60
2.2.1 Le fruit d’une conversion.	60
2.2.2 Des évènements historiques qui interrogent.	61
2.2.3 La charité, lieu et objet de la réalisation de l’unité.	63
2.2.4 Une conversion tout au long du dialogue théologique.	64
2.2.4.1 Une conversion de la tradition en tradition vivante.	64
2.2.4.2 Une rupture du magistère catholique.	67
2.2.4.3 La contribution des historiens.	68
2.3 L’amitié : guide du dialogue, levier pour la pensée.	70
2.4 L’intégration de la dimension existentielle à la théologie du dialogue.	79
2.5 La charité : au-delà du seul dialogue théologique.	84
<b>Chapitre 3 - Le regard de Kasper sur l’histoire et les grands témoins de l’œcuménisme spirituel.</b>	<b>90</b>
3.1 Le mouvement œcuménique et l’Esprit Saint : un lien historique permanent.	90
3.2 Les origines de l’histoire de l’œcuménisme spirituel.	91
3.3 Kasper et l’actualité de l’œcuménisme spirituel.	100
3.3.1 De la réconciliation ecclésiale à la réconciliation de toute « la famille humaine ».	100
3.3.2 Un essoufflement de l’œcuménisme spirituel ?	103
<b>Chapitre 4 - Un chemin personnel : analyse de mes entretiens avec Kasper.</b>	<b>105</b>
4.1 Influences théologiques.	105
4.1.1. Introduction.	105
4.1.2 L’École de Tübingen, particulièrement Mœhler.	106
4.1.3 Drey	108
4.1.4 Guardini.	109
4.1.5 L’idéalisme romantique allemand.	111
4.1.6 Le Concile Vatican II.	113
4.1.7 Témoins influents.	113
4.1.7.1 L’abbé Couturier.	113
4.1.7.2 Frère Roger de Taizé et Kasper.	114
Introduction	114
De la spiritualité à la théologie existentielle.	115
Frère Roger de Taizé et l’Église comme « communion d’amour ».	119
4.2 Convictions.	122
4.2.1 De l’importance des amitiés.	122
4.2.2 L’œcuménisme a grandi pendant la guerre, et dans le sang.	123
4.2.3 L’exigence d’un nouvel élan de l’œcuménisme face à la sécularisation.	126

4.3	Conclusion.	128
-----	-------------	-----

**Partie II – L'élaboration théologique de l'œcuménisme spirituel de Kasper : de l'influence de Mœhler.** **131**

**Introduction** **131**

**Chapitre 1 – Johan Adam Mœhler.** **137**

1.1	L'intimité de la foi du jeune génie de l'École de Tübingen.	137
1.2	De l'influence de Mœhler sur le Concile Vatican II.	145
1.3	L'œuvre de l'Esprit : <i>l'unité dans la charité</i> .	147
1.4	De l'ecclésiologie pneumatologique de Mœhler à l'œcuménisme spirituel de Kasper.	154

**Chapitre 2 - Éléments théologiques de l'œcuménisme spirituel de Kasper.** **156**

2.1	Opérer un discernement théologique : l'Esprit Saint ou l'esprit du monde ?	156
2.1.1	Introduction : de l'oubli de l'Esprit en théologie.	156
2.1.2	Du choix des méthodes et de l'objet propres à la théologie.	159
2.1.2.1	Aperçu de la relation ambiguë de la théologie avec l'esprit du monde au cours de l'histoire.	159
2.1.2.2	L'Écriture, lieu pour un retour à l'Esprit en théologie.	164
2.1.2.3	Mœhler et Kasper : la connaissance chrétienne ou l'esprit de discernement.	165
2.1.2.4	La connaissance chrétienne et l'unité dans la charité.	168
2.2	Le discernement théologique : de la compréhension de l'Écriture et de la Tradition.	173
2.2.1	Introduction.	173
2.2.2	L'Écriture selon Kasper et Mœhler : premier témoin de l'évangile vivant.	176
2.2.3	L'Écriture : la Parole et l'œuvre du Christ, par l'Esprit.	181
2.3	Les critères théologiques du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel : une pneumatologie.	185
2.3.1	Introduction. L'originalité du caractère pneumatologique des critères théologiques de discernement de Kasper.	185
	L'Émerveillement.	186
	L'espérance.	187
	De Mœhler à Kasper.	189
2.4	Les critères : de quel Esprit s'agit-il ? L'identité de l'Esprit.	191
2.4.1	L'universalité de l'Esprit.	191
2.4.2	Jésus, « œuvre de l'Esprit », et l'inauguration historique de son Royaume de liberté.	194
	L'inauguration du royaume dans l'histoire.	197
	La liberté de Dieu dans l'histoire.	200
	En dialogue avec la philosophie de Schelling.	201
	Jésus-Christ, révélation de la liberté d'amour de Dieu.	203
2.4.3	Le critère de la vie de l'Église : l'unité dans la charité.	205
2.5	Le dialogue œcuménique.	207

**Partie III – Les potentialités de l'unité dans la charité, à la suite de Kasper et de Mœhler.** **213**

**1 Introduction** **213**

**2. D'une théologie confessionnelle à une théologie de communion.** **218**

**3. La théologie, conscience de la mission de l'Église.** **222**

**4 La plénitude de l'unité dans la charité.** **225**

4.1	De l'unité dans la charité de l'Église, à l'unité dans la charité du royaume de Dieu.	225
4.2	De l'œcuménisme spirituel à la spiritualité du royaume – de la réconciliation des Églises à la réconciliation avec le monde.	231
4.3	L'unité dans la charité avec toute la famille humaine.	234

**5 Le corps mystique du Christ n'est pas divisé.** **238**

**6 Le Synode sur la synodalité** **239**

**7 Des conséquences de la primauté de l'unité dans la charité avec toute la famille humaine.** **242**

8 L'unité dans la charité en acte : le lieu de déploiement de la doctrine vers le monde.	247
9 L'unité des Églises : à l'école d'une communion de charité avec le monde.	253
<b>Conclusion</b>	<b>262</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>266</b>
<b>1 Sources</b>	<b>266</b>
1.1 Œuvres de Walter Kasper	266
– sur l'œcuménisme spirituel	266
– sur l'œcuménisme	266
– Théologie fondamentale	267
- Autres	267
1. 2 Œuvres de Johan Adam Møehler	267
1. 3 Textes patristiques	267
<b>2. Études</b>	<b>268</b>
2.1 Études sur l'œcuménisme et l'œcuménisme spirituel	268
2.2 Études sur la spiritualité	269
2.3 Études générales	269
2.4 Sites internet	270
<b>3. Textes pontificaux.</b>	<b>271</b>

## Abréviations

- DCJ Fédération luthérienne mondiale et Église Catholique, *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification*, 1999.
- GS Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 1964.
- LG Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, 1964.
- LS François, Lettre encyclique *Laudato Si'*, 2015.
- UR Concile Vatican II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, 1964.
- UUS Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut Unum Sint*, 1995.

## Introduction

Lorsqu'il m'a été proposé d'effectuer un travail de recherche sur l'œcuménisme spirituel de Walter Kasper, je n'en avais non seulement qu'une vague idée, mais aussi, et peut-être surtout, je ne le concevais pas comme un sujet de théologie fondamentale à laquelle le nom de Walter Kasper serait communément attaché. Proche de la communauté de Taizé, j'étais plus habitué à vivre l'œcuménisme spirituel qu'à le penser. Encouragé alors par un des frères de la communauté de Taizé à circonscrire ma recherche à l'influence de l'École de Tübingen, j'entrais par la porte d'un évènement de l'histoire de la théologie en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle qui, en passant par le concile Vatican II, m'a outillé pour penser une Église qui découvre, au XXI<sup>e</sup> siècle, que la communion aux souffrances de la famille humaine et de la création ne se révèle pas comme étant une option, mais son propre souffle, celui de l'Esprit. Mon travail s'est avéré une aventure passionnante, vivante, qui m'a donné de trouver la théologie dogmatique là où je ne l'aurais pas cherchée. À l'image de Johann Adam Möhler, qui s'empressait de partager à son ami Joseph Lipp la conversion qu'il a vécue à la lecture des Pères de l'Église<sup>1</sup>, j'ai été, moi aussi, bouleversé par mes découvertes, plus particulièrement dans ma façon de concevoir ce que sont la théologie et le travail d'un théologien.

Dans un premier temps, j'étais relativement démuné quant aux sources sur lesquelles je pouvais m'appuyer pour ma recherche. En effet, chose surprenante *a posteriori*, en dehors de Kasper, aucun théologien ne s'est vraiment approprié le sujet de l'œcuménisme spirituel. Un tel intitulé donne d'ailleurs à penser, dans un premier temps, qu'il s'agit là du domaine de la seule spiritualité. Il pose aussi la question de l'attachement de Kasper à consacrer les dernières années de sa vie de théologien à la promotion d'un mouvement qui ne semble avoir beaucoup d'importance par rapport aux sujets fondamentaux qui ont constitué sa longue carrière de théologien et pour lesquels il est connu : *Jésus le Christ, L'Église catholique, Le Dieu des chrétiens*. Cet engagement intellectuel, mais aussi pastoral, s'est incarné dans la fonction de Préfet du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Reconnaissance institutionnelle d'un engagement toujours plus approfondi, personnel et spirituel dans la cause

---

<sup>1</sup> Voir Partie II, Chapitre 1, 1.1.

Pour la lettre de Möhler à son ami Joseph Lipp : B. WÖRNER ET P. B. GAMS, *Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers*, Ratisbonne, Fr. Pustet, 1866.

ST. LÖSCH, *Johann Adam Möhler: Gesammelte Aktenstücke und Briefe* (édition et introduction), Munich, 1928.

-, *Dr Adam Gengler 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigaben von 80 bisher unbekanntem Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen*, vol. I, Wurzburg, 1963.

-, *Die Anfänge der Theologischen Quartalschrift (1819-1831), Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhler*, Rottenbourg, Adolf Bader, 1938.

de l'œcuménisme. Ainsi Walter Kasper apparaît comme une personnalité particulièrement intéressante pour mettre en évidence la pertinence du concept d'œcuménisme spirituel.

C'est donc vers Kasper lui-même que je me suis tourné pour lui poser les questions qui me permettraient d'entrer par la bonne porte pour traiter de ce sujet. Quelques échanges de courriels et deux entretiens ont été une grande opportunité pour effectuer les bons choix au début de ma recherche.

C'est donc par une première étape dialogale, entre ce que Kasper me donnait comme éléments au sujet de l'œcuménisme spirituel et les sources auxquelles ils étaient liés, que j'ai débuté mes travaux. La figure de Mœhler, au cours de ces premiers contacts personnels, m'est immédiatement apparue comme étant incontournable, me confortant dans la pertinence de ma recherche, bien que celui-ci ne parle jamais d'œcuménisme spirituel. Cela m'a porté à scruter l'œuvre de Mœhler et celle de Kasper, pour tenter de donner de l'épaisseur à ce que j'apercevais dans mes échanges avec Kasper. En effet, il ne s'exprimait pas en termes explicites de causes à effets, où il m'aurait clairement été possible d'établir des liens entre la théologie de Mœhler et l'œcuménisme spirituel qui le passionnait. C'étaient des pistes que je devais alors explorer.

Progressivement, à mesure que j'entrais dans l'intelligence de la théologie de Kasper et de celle de l'ouvrage de jeunesse de Mœhler, *L'unité*, et que je faisais dialoguer celle-ci avec la pensée de Kasper au sujet de l'œcuménisme spirituel, je découvrais que Kasper avait fondé une théologie de l'œcuménisme spirituel à partir de ses travaux majeurs, profondément pétris de la pensée de *L'unité* de Mœhler.

Kasper ne s'exprime jamais en termes de théologie de l'œcuménisme spirituel, mais c'est bien ce que sa théologie du dialogue doctrinal donne à penser. L'œcuménisme spirituel en est l'âme, et Kasper le fait entrer en théologie. Plus, la théologie de l'œcuménisme spirituel se présente comme la quintessence des thèmes majeurs de sa théologie. Elle en est comme le prolongement naturel, comme si elle ne pouvait que se poursuivre ainsi. Les grandes questions de sa pensée viennent comme s'assembler dans la théologie de l'œcuménisme spirituel, et trouver dans l'unité des chrétiens le lieu de leur sens. La théologie de l'œcuménisme spirituel est comme une herméneutique articulant les éléments fondamentaux de la dogmatique de Kasper, au service de la communion des Églises.

C'est une originalité de ma recherche d'avoir mis en évidence la continuité de la théologie de Kasper avec sa pensée sur l'œcuménisme spirituel. En effet, le théologien n'en parle pas ainsi, et aucune étude n'a pris théologiquement au sérieux son attrait pour l'œcuménisme spirituel.

La théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper pose une lumière nouvelle sur son œuvre, et permet de la considérer comme une ecclésiologie pneumatologique. Et c'est là que se manifeste le lien avec la pensée de Mœhler dans *L'unité*. À la suite d'une conversion à laquelle j'ai fait référence plus haut, Mœhler déploie avec passion ce qu'il reconnaît comme l'essence de l'Église : *l'unité dans la charité*. C'est dans l'Église des premiers siècles, à la lecture de ce qu'en disent les Pères de l'Église, que Mœhler exhume une dimension presque oubliée de la théologie de son temps et du nôtre. Il s'agit de sa dimension spirituelle, que Mœhler développe essentiellement comme une expérience de foi dans l'Esprit, fondatrice des différentes étapes de déploiement de l'Église, de ses origines à nos jours. Avec Mœhler et Kasper, l'expérience de foi est fondatrice de la doctrine. Sans elle, il n'y en a pas. L'exposé de ma recherche aura ainsi un fort accent existentiel.

Cette première mention du « déploiement », nous amène à introduire une transversale de ma recherche. Il s'agit de l'affirmation d'un approfondissement progressif de la vérité au cours de l'histoire. Avec Mœhler et Kasper à sa suite, l'histoire est inscrite dans l'identité de la théologie, et vient se mêler à toutes ses composantes. Rien de la vérité révélée n'est définitivement compris une fois pour toute dans l'histoire. Tout de la vérité révélée se déploie au cours de l'histoire.

La conception de la révélation biblique selon Mœhler et Kasper fait de l'Écriture le premier témoin écrit de la Tradition vivante, qui la précède et se poursuit jusqu'à nos jours. C'est un des thèmes clé de ma recherche. La Tradition vivante est ce qui permet à Kasper d'intégrer l'œcuménisme spirituel à la Tradition de l'Église, et qui m'a permis de l'élargir à l'Esprit d'*unité dans la charité*, qui œuvre dans la famille humaine et la création.

Nous le verrons, quand Kasper insiste pour partir de l'Écriture, de la révélation biblique, pour penser Dieu, cela paraît trivial. Mais c'est dans l'intelligence de la Tradition comprise comme Tradition vivante, œuvre permanente de l'Esprit au sein de la vie spirituelle des croyants qui se joignent au mouvement de l'évangile vivant, que Kasper effectue instamment ce rappel. Non pour répéter la révélation biblique, mais pour à chaque fois repartir d'elle, allant de

commencement en commencement, sans jamais quitter le lieu de la Tradition vivante où elle est née.

L'œcuménisme spirituel se présente comme la pointe de sa théologie au moment où Kasper se l'approprié. *L'unité dans la charité*, œuvre de l'Esprit dans l'Église, quitte ses limites pour rejoindre l'Esprit à l'œuvre pour l'unité des chrétiens. Étape historique qui a vu l'Église s'engager résolument, et sans possible retour en arrière, pour l'unité des chrétiens, le concile Vatican II suit l'Esprit là où il l'a discerné. Ce mouvement entrepris par l'Église catholique interroge alors sur ce qui constitue ses nouvelles frontières. En effet, et ma recherche le montrera, en reconnaissant l'œcuménisme spirituel comme sa doctrine, l'Église catholique reconnaît de fait que la communion avec les autres Églises participe au déploiement de la vérité qui est la sienne. L'inachèvement se révèle alors être constitutif de la nature de l'Église, et la communion en chemin avec les autres Églises est entendue comme la dynamique de cette caractéristique. C'est pourquoi j'ai opté pour parler de l'Église, lieu de communion des chrétiens. J'ai également utilisé le nom d'Église pour les communautés issues de la Réforme.

Avec la théologie de l'œcuménisme spirituel, l'Église catholique se comprend tout entière au service de la communion avec les autres Églises. Elle y découvre sa mission. La théologie de l'œcuménisme spirituel vient orienter toute la théologie de l'Église au service de la communion.

*L'unité dans la charité*, sortant des limites de l'Église catholique pour devenir l'essence de la communion des Églises en devenir, se découvre appartenir, toujours à partir des travaux de Mœhler et de Kasper à sa suite, à une dynamique de communion beaucoup plus large, étendue à toute la famille humaine dans ce qui correspond à l'avènement du royaume de Dieu. L'Esprit du Christ n'est pas seulement à l'œuvre dans l'Église, mais bien au-delà, et la responsabilité de l'Église n'est pas uniquement de le reconnaître mais de travailler à intégrer à sa doctrine tout ce qu'elle discerne comme lieu où l'Esprit de *l'unité dans la charité* est à l'œuvre. La communion avec toute la famille humaine, dans laquelle la communion avec les Églises n'est qu'une composante, est le lieu de dévoilement du mystère de l'Église.

L'œcuménisme est ainsi compris comme un élément d'une dynamique de dévoilement de la vérité de l'Église beaucoup plus vaste. Ma recherche tend à montrer que ce qui est compris comme une « panne » de l'œcuménisme, ne signifie pas tant un désintérêt des nouvelles générations par rapport à l'œcuménisme, qu'un manque d'écoute de leur expérience spirituelle

de *l'unité dans la charité* étendue aux limites de la famille humaine et de la création. À l'heure du Synode sur la synodalité qui s'ouvrira par une prière œcuménique sur la place Saint Pierre à Rome, l'Église se voit poussée par l'Esprit dans une dynamique qui dépasse ce qu'elle peut en percevoir.

La littérature anglo-saxonne au sujet de la théologie de Kasper et de Mœhler m'a été d'un grand soutien, tant elle me semble plus à même de traduire ce qu'est concrètement l'Église, ce que l'Esprit réalise concrètement en elle. En cela, elle est plus existentielle que conceptuelle. Il est important de souligner que l'ouvrage de Kasper sur l'œcuménisme, qui a guidé bien des étapes de ma recherche, n'existe qu'en langue anglaise. J'ai effectué l'ensemble des traductions de ce livre qui figure dans mon exposé. Il en est de même pour les traductions de contributions de Kasper sur l'œcuménisme spirituel uniquement publiées en italien. Elles sont toutes signalées par l'indication TP (traduction personnelle).

La première partie va traiter des sources et de l'originalité de l'œcuménisme spirituel de Kasper, en le situant dans le panorama de la théologie, et en précisant son rôle dans le dialogue doctrinal. Cette partie fera aussi référence aux éléments recueillis lors des rencontres avec Kasper : des aspects biographiques et des influences. La deuxième partie rendra compte de la théologie de l'œcuménisme spirituel, qui mêle les composantes majeures de la théologie de Kasper ayant leur source chez Mœhler. Enfin, la troisième partie développe les potentialités de *l'unité dans la charité*, à partir du chemin ouvert par Mœhler au sein de l'Église et élargi à l'œcuménisme par Kasper.



## Partie I – Sources et originalités de l’œcuménisme spirituel de Walter Kasper.

Avant-propos.

Avant d’exposer les résultats de ma recherche sur les liens de l’œcuménisme spirituel de Kasper avec la théologie de Johann Adam Möhler, une première partie se doit d’abord de définir l’œcuménisme spirituel de Kasper, en présentant ses sources et son originalité. En effet, l’œcuménisme spirituel n’est pas une thématique propre à Kasper, mais elle est présente dès les débuts du mouvement œcuménique. Elle le précède. Pour cela, il s’agit d’abord de s’interroger sur la contribution propre de Kasper au regard de l’œcuménisme spirituel dans l’histoire, afin d’en souligner la continuité et l’originalité. Cette dernière est essentiellement théologique.

En effet, avec Kasper, l’œcuménisme spirituel n’est plus seulement une spiritualité, mais aussi une théologie. Il s’agira ainsi de situer la contribution de Kasper dans le panorama des disciplines de la pensée chrétienne ; plus précisément au regard de la spiritualité et de celui de la théologie fondamentale et doctrinale. Pour ne pas charger mon discours, j’utiliserai plus souvent le seul mot de théologie.

La problématique de mon étude voit se mêler la spiritualité à la théologie. L’œcuménisme spirituel de Kasper se présente comme l’imbrication d’une spiritualité à la théologie. Plus, je montrerai qu’avec la théologie de l’œcuménisme spirituel, nous sommes en présence d’un exemple d’interdépendance des deux.

Kasper étant particulièrement connu pour son importante œuvre de théologie fondamentale, ce thème peut, de prime abord, en paraître comme une annexe, alors qu’il va se découvrir dans sa continuité et le nœud où se rejoignent plusieurs de ses thèmes majeurs. Bien que l’œcuménisme spirituel précède Kasper, et qu’il n’en soit pas le fondateur, il n’en est pas moins un éminent promoteur. Surtout, il est le seul à lui avoir apporté une solide structure théologique. Ainsi apparaît un autre intérêt de notre étude, en même temps qu’un point de difficulté : nous accompagnons une pensée évolutive, en ce sens que l’œcuménisme spirituel est le fruit d’un long cheminement théologique, pastoral, magistériel et spirituel vécu par un acteur de premier plan de la scène théologique et pastorale européenne.

Il apparaît clairement que cet essai de définition de l'œcuménisme spirituel de Kasper va comporter deux mouvements. Un premier, composé de trois chapitres, va poser des balises de reconnaissance du territoire de l'œcuménisme spirituel de Kasper, en faisant entrer en résonance les grandes lignes de la contribution de Kasper à l'œcuménisme spirituel avec ce que la littérature nous apprend par ailleurs de ce qui peut se comprendre par œcuménisme spirituel. À ce stade de l'exposé, il ne s'agira pas encore de s'engager dans des développements propres à la théologie fondamentale qu'y introduit Kasper, même si les grandes lignes y apparaîtront. Il serait trop tôt de les exposer tout de suite. Demeurer un temps avec ce que Kasper, à la suite du Concile Vatican II, nomme « l'âme de l'œcuménisme », est essentiel pour mieux saisir par la suite les composantes de la théologie que Kasper lui attribue. Il s'agit d'entrer par la porte de ce que l'œcuménisme spirituel a été dans l'histoire et dans laquelle Kasper s'inscrit. La définition du Concile en donne la substance :

Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure. En effet, c'est du renouveau de l'âme, du renoncement à soi-même et d'une libre effusion de charité que partent et mûrissent les désirs de l'unité. Il nous faut par conséquent demander à l'Esprit Saint la grâce d'une abnégation sincère, celle de l'humilité et de la douceur dans le service, d'une fraternelle générosité à l'égard des autres. (...) Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, unies aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout l'œcuménisme et peuvent à bon droit être appelées œcuménisme spirituel.<sup>1</sup>

Un second mouvement, correspondant au 4<sup>ème</sup> chapitre de la première partie, se propose de rendre compte de la dimension plus personnelle et spirituelle du vécu de Kasper dans le champ de l'unité des chrétiens. Cette dimension a participé à l'élaboration de sa pensée sur l'œcuménisme spirituel. En effet, plusieurs entretiens que j'ai eus avec le théologien m'ont permis d'entrer plus en profondeur dans ce que j'ai perçu comme l'inspiration existentielle de la pensée de Kasper sur l'œcuménisme spirituel, c'est-à-dire son propre vécu de l'œcuménisme spirituel.

Ainsi, dans sa réponse au premier mail que je lui avais adressé, Kasper écrivait que l'aspect biographique n'était pas à sous-estimer pour ce qu'il décrit comme les origines de sa théologie sur l'œcuménisme spirituel. Les échanges qui ont suivi m'ont confirmé que des accents de sa théologie sur l'œcuménisme spirituel ont aussi leur origine dans son expérience personnelle. Ils sont plus difficilement perceptibles dans ses écrits. Mais ils n'en sont pas pour

---

<sup>1</sup> CONCILE VATICAN II, *Unitatis redintegratio* (UR), n° 7-8.

autant absents et insignifiants, et on les retrouve à la lecture de ses articles, ouvrages, conférences, colloques, où Kasper fait référence à telle ou telle rencontre, à telle ou telle expérience spirituelle personnelle. Recueillis dans le cadre d'entretiens, ils ont l'avantage d'être détachés d'un exercice académique qui peut rendre moins visible ce qui est de l'ordre de l'influence d'expériences et de rencontres personnelles.

Mon intention était d'approcher ce qui inspire Kasper dans son œuvre de théologien de l'unité des chrétiens, en particulier en ce qui concerne la théologie de l'œcuménisme spirituel. Cet objet que Kasper intègre à sa pensée, verra la dimension de son rôle s'élargir au fil de ces pages. *L'Esprit de Dieu à l'œuvre dans la théologie de l'unité des chrétiens* est l'expression la mieux à même pour définir ce que Kasper ne veut pas que l'on sous-estime. Il ne s'agit pas d'un objet conceptuel, mais existentiel, vitaliste.

Kasper témoigne de la présence de cet élément, lors de rencontres interpersonnelles qui contribuent à l'unité entre les Églises. Pour lui, ces rencontres illustrent un aspect biographique à ne pas négliger dans l'élaboration de sa pensée sur l'œcuménisme spirituel, et plus largement sur sa propre contribution au dialogue doctrinal. Ainsi, il me précisait qu'il s'agissait « de rencontres d'hommes et de femmes, pasteurs et évêques protestants, chez qui on sent l'Esprit agir, avec qui on prie et on vit l'amitié ». Ce sont ces éléments qui constituent l'étoffe existentielle du théologien de l'unité qu'est Kasper, et dont des témoignages m'avaient rendu attentif au rôle qu'il joue dans son œcuménisme.<sup>1</sup> Pour Kasper, l'Esprit à l'œuvre dans les relations interpersonnelles d'amitié, et passe avant les dialogues académiques.<sup>2</sup> C'est pourquoi, je devais avoir recours à des éléments de l'ordre de l'intime de ce que lui-même a vécu comme expériences spirituelles de l'unité, et que seule la communication d'un vécu personnel pouvait m'apporter.

---

<sup>1</sup> Ainsi, par exemple, celui du jésuite Daley : « Dans celle-ci (la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église Orthodoxe), et dans bien d'autres dialogues, ainsi qu'à l'occasion d'innombrables visites, de réceptions, de messages, et de solides conseils, la présence chaleureuse, éclairée et avisée du Cardinal Kasper au Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, n'a pas seulement permis au dialogue œcuménique de continuer à vivre durant ce temps d'hibernation, mais lui a impulsé de nouvelles énergies. » B. E. DALEY, « Dialogue, Communion, and Unity », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 143.

<sup>2</sup> « Avec celle-ci (la nomination de Kasper à la Présidence du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens), ont commencé d'innombrables voyages à travers le monde. Ils étaient fatigants, mais gratifiants. On ne peut pas s'engager en œcuménisme seulement sur le papier ou dans des dialogues académiques. Les documents œcuméniques sont certainement importants, mais ils restent du papier. À la Pentecôte, l'Esprit Saint n'est pas venu sous la forme de publications académiques, mais sous forme de feu. En œcuménisme, les éléments décisifs, aux côtés du feu de l'Esprit, sont des relations personnelles, la confiance entre les personnes, et les amitiés personnelles. » (TP), dans W. KASPER, *Spirituals writings*, Selected with an introduction by P. C. BELLM et R. A. KRIEG, Maryknoll : Orbis Books, New York, 2016, p. 147.

Kasper n'a pas uniquement pensé l'œcuménisme, mais il en a été un infatigable pasteur, par son implication concrète dans le dialogue entre les Églises. C'est notamment dans sa fonction romaine qu'il a fait preuve, à travers le monde, d'une très grande activité pastorale.<sup>1</sup>

Si les travaux de Kasper sur l'œcuménisme spirituel sont tardifs, son intérêt pour l'œcuménisme est bien plus ancien dans sa carrière de théologien. Ainsi, c'est dès 1964 que la Conférence Épiscopale allemande lui avait demandé de représenter les évêques allemands au sein du Dialogue International Luthérien-Catholique, pour plus tard co-présider la Commission Internationale Luthérienne-Catholique de 1994 à 1999.<sup>2</sup>

Mes rencontres avec Kasper ont été une contribution importante à une juste compréhension de ce qui n'a pas été un simple zèle pastoral, mais un lieu théologique où s'est échafaudée une théologie de l'unité à l'écoute de l'Esprit à l'œuvre. Kasper présente une figure qui est la fois celle d'un penseur et celle d'un pasteur. En relation, ces deux réalités sont unifiées.

Ce que je commençais à percevoir comme étant une articulation majeure de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper a trouvé un écho dans la pensée de son illustre prédécesseur à l'École de Tübingen. Pour Mœhler, « la clef si particulière pour la compréhension de l'Écriture-Sainte »<sup>3</sup> que donne la pensée des Pères, provient de « l'esprit qui les animait »<sup>4</sup> dans leur dévouement pour la construction de l'Église. Leur pensée était liée à l'esprit de leur action. Et cet esprit est l'Esprit Saint. En effet, quelques lignes plus loin, il qualifie « l'esprit qui les animait » de « force divine ».<sup>5</sup>

La forme affirmative que Kasper et Mœhler emploient quant à la présence de l'Esprit qui anime la vie de personnes, nécessite l'étayage de critères théologiques, sans quoi elle offre le flanc à la critique fondée sur un soupçon légitime de relativisme de leurs assertions. À juste

---

<sup>1</sup> Pour une chronologie de la vie de Kasper, voir : *Ibidem*, xiii.

De 1999 à 2010, Kasper a été Secrétaire, puis Président du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens. Durant cette période, un aperçu de la densité de l'implication de Kasper aux rencontres internationales du dialogue œcuménique est donné dans : W. KASPER, *Harvesting the fruits, Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London, Continuum, 2009, xi-xiv.

<sup>2</sup> *Spirituals writings*, Selected with an introduction by P. C. BELLM et R. A. KRIEG, Maryknoll : Orbis Books, New York, 2016, p. 13.

<sup>3</sup> J. A. MÖHLER *La patrologie, ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne ; Œuvre posthume de J. A. MÖHLER*, publiée par F.-X. REITHMAIER, traduite de l'allemand par J. COHEN, Tome 1, Louvain, Fonteyn, 1844, p. 3.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

titre, car elle combine à la fois les dimensions relationnelles et personnelles, toutes deux sujettes à la subjectivité. La deuxième partie de ma recherche présentera des critères de discernement que Kasper n'a pas manqué de fournir.

La place d'une composante divine et existentielle à la formation du discours théologique n'est pas des plus communes dans le langage de la théologie contemporaine. L'originalité en a été soulignée dans les écrits des Pères, mais en dehors d'études dont elle fait l'objet, elle ne trouve pas de disciple remarqué dans le panorama actuel des théologiens, où l'on serait en présence d'une pensée animée par la « clef si particulière » qu'est l'Esprit Saint. Et nous pouvons ainsi faire nôtres les mots de Mœhler, il y a deux siècles, tant ils sont encore d'actualité : « [...] mais par quel écrit moderne pourrait-on remplacer le livre *de Sacerdotio* de Chrysostome et le *Pastorale* de Grégoire le Grand ? ».<sup>1</sup> La particularité de la théologie des Pères qui transpire de leurs écrits n'aura de cesse d'être reprise et approfondie tout au long de ma recherche, tant la théologie de Mœhler, pour le sujet qui est le nôtre, en est imprégnée.

Ce sont dans les pages introductives à la *Patrologie*<sup>2</sup> de Mœhler, que j'en ai trouvé une première illustration. En rappelant l'existence d'une importante somme de travaux exposant les « témoignages des Pères en faveur des dogmes de l'Église et de ses institutions en général »<sup>3</sup>, Mœhler souligne que l'on aurait tort de considérer la recherche à leur sujet comme étant close et d'en cesser toute étude. Parce qu'ils rendent compte de l'Esprit qui les habite dans leur œuvre de construction de l'Église, ces dogmes ne pourront jamais faire l'objet d'une compréhension définitive et close. Et avec la même logique : en visant le « sentiment intime de chaque Père de l'Église, sa foi vive et personnelle, son enthousiasme pour Jésus-Christ et pour l'Église »<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*. p. 2.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 2-3. C'est moi-même qui aie choisi de mettre en gras certains passages de la citation.

« Les témoignages des Pères en faveur des dogmes de l'Église et de ses institutions en général, ont déjà été rassemblés, coordonnés et éclaircis plusieurs fois et avec grand soin, de sorte que les théologiens ont coutume de se contenter de ces ouvrages, et d'y avoir recours toutes les fois qu'ils en ont besoin. Il faut convenir qu'il ne serait pas facile d'augmenter le dépôt de ces richesses. Mais on aurait tort de conclure de là, comme on le fait malheureusement parfois, que, pour cette raison, l'étude des anciens est devenue inutile : car il faut remarquer que les passages ainsi rassemblés se distinguent naturellement par leur laconisme, et qu'ils doivent avoir à tous égards le caractère d'une formule : mais le sentiment intime de chaque Père de l'Église, sa foi vive et personnelle, son enthousiasme pour Jésus-Christ et pour l'Église, précèdent ou suivent d'ordinaire ces passages, et celui qui les néglige ou qui croit pouvoir s'en passer, renonce à un trésor dont il ne connaît pas la valeur. C'est au travail assidu des théologiens du quinzième et du seizième siècle, que nous devons de voir les interprétations des Pères sur les divers passages des Écritures Saintes, rassemblées d'une manière assez complète ; mais on se ferait une grande illusion si l'on croyait pouvoir se contenter de ce qu'ils ont fait. Les ouvrages des Pères présentent une clef si particulière pour la compréhension de l'Écriture Sainte, qu'il est impossible de la réduire en une formule ou de l'exprimer par des paroles : cette clef, c'est l'esprit qui les animait, et sans lui tous les passages isolés des Pères ne contribueront qu'imparfaitement à cette interprétation ».

Mœhler prévient qu'aucune étude, aussi importante soit-elle, ne pourra jamais les contenir définitivement.

En cherchant à entrer au cœur de l'Esprit qui animait les Pères de l'Église, Mœhler vise ce qui leur donnait d'être tout orientés vers l'Église et les fidèles dont ils avaient la charge. L'Esprit qui les animait dans leur vie pour l'Église est le même que celui de leurs écrits. Dans l'étude de leurs écrits, Mœhler donne la première place à la recherche de l'Esprit qui faisait agir les Pères pour l'Église, par rapport à tout ce qu'ils ont pu fournir comme « règles » dans leurs ouvrages, et à l'usage postérieur de celles-ci en théologie. Non que les « règles » que les Pères exposent dans leurs écrits seraient secondaires, mais secondes par rapport à ce que l'on peut apprendre de l'œuvre de l'Esprit dans les Pères. Car les règles ne donneront jamais qu'une compréhension imparfaite de l'agir de l'Esprit Saint dans la vie pour l'Église des Pères : « Et quelle règle pourrait se comparer, pour le poids, le sens et la force divine, aux exemples vivants de ceux qui n'ont existé et ne sont morts que pour les âmes qui leur étaient confiées ? »<sup>1</sup> L'Esprit qui faisait vivre les Pères au service de l'Église est incommensurable. Cela permet de concevoir une théologie dont l'horizon ne sera jamais clos ; une théologie qui disposera sans cesse de nouveaux éléments, à mesure de la compréhension toujours plus approfondie de l'Esprit qui anime des personnes à l'œuvre pour l'Église. Enfin, nous le verrons, ce qu'il découvre chez les Pères fait dire à Mœhler que la vie sous l'action de l'Esprit Saint est l'objet même de la théologie, car il s'agit en fait de « l'essence même du catholicisme ».<sup>2</sup>

Cette mystérieuse participation de l'homme à la vie de Dieu est la base, et pour tout dire, l'essence même du catholicisme.

Ils sont nombreux, les commentateurs, et la deuxième partie l'illustrera, à reconnaître que le thème de « la participation de l'homme à la vie de Dieu » trouve son origine dans le romantisme allemand. La question qu'il est légitime de se poser au regard de ce qui vient d'être présenté, est de se demander si le romantisme n'est pas venu dépoussiérer une dimension propre à la pensée chrétienne, et que Mœhler a alors habillé du vocabulaire de la théologie. Ainsi en est-il de l'exaltation dont il use pour décrire le dévouement des Pères : « ceux qui n'ont existé

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>2</sup> J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme, d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1938, p. 6.

et ne sont morts que pour les âmes qui leur étaient confiées » ; c'est là un premier exemple qui illustre l'influence de l'idéalisme romantique sur le théologien de Tübingen.<sup>1</sup>

Tout au long de mes études strasbourgeoises et romaines, l'occasion de m'a pas été donnée de me questionner sur la participation à sa théologie de l'Esprit qui anime la vie pour l'Église d'un théologien. Pour décrire cette dimension, je ne souhaite pas parler ici de *spiritualité*, tant ce terme peut avoir des résonances diverses, et qu'il doive au préalable faire l'objet d'une définition. En effet, l'usage contemporain du mot *spiritualité* peut tout autant faire écho à la dévotion personnelle ou à une forme de vie chrétienne, et éluder ce que Mœhler pointe chez les Pères, et que l'on retrouvera chez Kasper sous le même mot de *spiritualité*.

Si les œuvres de théologiens qui ont marqué les grandes périodes de la théologie (patristique, scolastique, etc.) et de courants théologiques (moderniste, néoscolastique, etc.), ne manquent pas aux études de théologie, des éléments biographiques relatifs à leur vie pour l'Église, ont été, en ce qui concerne mon propre parcours, très anecdotiques, et plus couramment absents. Et en aucun cas ils n'ont été considérés comme animés du même Esprit que l'on retrouve dans leur théologie.

Pour Mœhler, aller toujours plus loin dans la connaissance de l'Esprit qui animait les Pères n'est pas une question périphérique, mais centrale. Étudier les textes patristiques sans être à la recherche de ce qui en représente la sève, n'a pas de sens pour le théologien de Tübingen. Mœhler se dispose face aux écrits des Pères, comme étant face à une pensée qui rend compte de l'agir de l'Esprit Saint en ceux qui avaient la responsabilité des communautés pour lesquelles ils œuvraient. Sans vouloir empiéter sur la deuxième partie de ma recherche, il n'est cependant pas trop tôt pour souligner que la posture de Mœhler n'est pas celle d'un théologien purement spéculatif. Il vise à d'abord connaître ce qu'était la vie des Pères sous l'action de l'Esprit Saint, comme s'il s'agissait de la connaissance d'un principe vital. L'herméneutique des textes des Pères, leur théologie, n'est donnée qu'à travers la connaissance de l'Esprit vivant qui agissait dans les communautés. Aucune réflexion ne peut alors se targuer d'établir définitivement ce qu'était l'esprit qui animait la vie des communautés chrétiennes, sans prendre le risque d'une prétentieuse compréhension définitive de l'Esprit de Dieu. Aussi, l'agir de l'Esprit Saint n'étant pas borné par les premiers siècles de l'Église, il semble qu'il aurait été inconcevable pour

---

<sup>1</sup> E. VERMEIL, *Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tübingue (1815-1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris, Armand Colin, 1913.

Mœhler d'envisager de ne pas faire usage de ce cette référence à l'œuvre de l'Esprit à chaque âge de la théologie.

Qui ne désirerait de voir transporter dans notre siècle un pareil esprit ? Le seul moyen d'y parvenir est de nous enfoncer dans les documents de ces temps. Mais ce que nous venons de dire s'applique aussi à des temps plus modernes, [...].<sup>1</sup>

La clé de compréhension que les Pères avaient de l'Écriture n'a rien d'un concept dominant de la théologie de la période patristique, mais il s'agit de « l'esprit qui les animait ». Mœhler a conscience de son originalité, et il ne manque pas de le souligner : cette clé d'interprétation a un caractère « particulier ». Elle est existentielle et non conceptuelle (comme le sont, par exemple, la logique, l'analogie de la foi, etc.). La clé des Pères que présente Mœhler a cela de particulier qu'elle ne cesse de prendre de l'épaisseur à mesure de l'avancement de la connaissance de l'esprit qui les animait et de la manière dont il les faisait agir. Elle n'est pas définie une fois pour toute, mais elle accède à la connaissance du théologien à mesure que celui-ci s'applique à la compréhension toujours plus poussée de l'esprit des Pères. C'est pourquoi Mœhler cherche à s'unir à la foi des Pères. Il veut rejoindre la vie spirituelle des Pères qui leur donnait de vivre pour ceux qui leurs étaient confiés. Il cherche à percer le mystère de leur vie habitée par l'Esprit. Il vise le cœur de ce qui faisait leur vie pour les autres, « le sens et la force divine », les « exemples vivants de ceux qui ont existé et ne sont morts que pour les âmes qui leur étaient confiées ».

La théologie n'a pas manqué de percevoir la correspondance des écrits des Pères avec leur agir pastoral qui consistait à *se battre* pour les âmes qui leur étaient confiées, face au danger que représentaient les hérésies.<sup>2</sup> C'est pour l'unité de l'Église et rien que pour elle que les Pères de l'Église vivaient, autrement dit Mœhler ne cesse d'insister sur la dimension ecclésiologique de la théologie patristique, comme le souligne Marie-Anne Vannier :

Les Pères qui, pour la plupart étaient des pasteurs, ont été non seulement les pionniers de la civilisation chrétienne, mais aussi les constructeurs de l'Église. Ils lui ont permis de s'organiser et de durer. Le Concile de Vatican II ne s'y est pas trompé, en fondant sa Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, sur l'apport des Pères. Ceux-ci ont, en effet, édifié l'Église de l'intérieur et de l'extérieur, en vivant la charité et en lui donnant des structures.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *La patrologie*, p. 4-5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>3</sup> M.-A. VANNIER, « Éditorial », *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 96, *L'Église*, 2004, p. 1.

L'insistance passionnée de Mœhler à vouloir s'unir toujours plus, à travers les écrits des Pères, à l'esprit qui les animait pour l'édification de l'Église, montre un intérêt particulier du théologien pour une ecclésiologie habitée par un « principe vivifiant »<sup>1</sup>, se manifestant en une « force créatrice »<sup>2</sup>. Il s'agit là d'une ecclésiologie sous la forme d'un processus vivant, à la fois insondable dans sa totalité, et qui n'a de cesse d'apporter du neuf dans un processus de création continue tout au long de l'histoire. Si Mœhler a éminemment étudié cette caractéristique patristique, il me semble que Kasper pourrait l'avoir vécue lui-même, se rapprochant ainsi du profil de pasteur et de penseur de l'Église qu'étaient les Pères. À ce stade de la présentation de ma recherche, je n'utilise pas l'affirmative. En effet s'il est établi que Kasper est un grand penseur de l'Église, je n'ai pas encore montré que sa théologie pourrait être habitée du principe vivifiant dont nous entretenait Mœhler. Mais, étant donné son engagement fort pour l'œcuménisme spirituel, des indices vont dans ce sens. En effet, l'unité des chrétiens, à laquelle il a tant contribué est en construction, et ses avancées sont le fruit d'une créativité soutenue par un processus spirituel. Avec l'œcuménisme spirituel, Kasper donnerait alors un exemple d'une définition de la théologie que Mœhler met immédiatement en avant dès les premières lignes de son ouvrage sur l'unité dans l'Église : une théologie qui met au centre de sa réflexion l'agir de l'Esprit dans la vie de ceux qui réalisent l'unité de l'Église ; une ecclésiologie habitée d'un principe vivant. Ainsi s'exprimait Mœhler :

Cette mystérieuse participation de l'homme à la vie de Dieu est la base, et, pour tout dire, l'essence même du catholicisme. [...] L'Esprit de Dieu, pénétrant et vivifiant tous les croyants, devait les réunir tous en une grande vie collective, engendrer une communauté spirituelle et faire de tous une unité.<sup>3</sup>

Enfin, avant de mettre un point provisoire au spectre de réflexions où nous mène l'insistance de Kasper à tenir compte d'éléments de sa propre biographie dans l'élaboration de sa théologie de l'œcuménisme spirituel, il me faut donner un aperçu de l'étendue du domaine que recouvre un élément biographique. En effet, elle est celle de son environnement, qui se décline en courants de pensée contemporains qui figurent dans la liste des sciences humaines. De même, les événements historiques concomitants à l'élément biographique qui est intégré à la formation d'une théologie, participent également à son environnement. Entrevoir ainsi la théologie, c'est l'inscrire dans une approche historique ; une théologie constituée d'étapes

---

<sup>1</sup> *La patrologie*, p. 3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>3</sup> *L'unité*, p. 6.

historiques progressives contribuant à la compréhension toujours plus profonde de la Révélation, par l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans l'histoire, où les sciences humaines permettent d'en saisir toute l'épaisseur temporelle. L'École de Tübingen était pionnière de l'approche historique de la théologie et elle s'y est particulièrement distinguée.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> « Les principes de l'École Catholique de Tübingen – c'est-à-dire, une théologie qui a à la fois une conscience ecclésiale, une rigueur scientifique et une orientation historique (...) » (TP). C. E. CLIFFORD, « The Catholic Tübingen School and Ecumenism », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 154.

## Chapitre 1 - Continuité et originalité.

### 1.1 L'œcuménisme spirituel de Kasper : une spiritualité et une théologie.

Proposer de présenter l'œcuménisme spirituel de Walter Kasper comme l'héritier de la théologie de Johan Adam Møhler, peut d'emblée orienter le lecteur à se distancier de la spiritualité et à situer l'œcuménisme spirituel dans la discipline de la théologie fondamentale, dont ces deux théologiens sont d'éminents représentants. Pourtant, et bien que de nos jours il y ait une séparation très nette entre la théologie et la spiritualité, il ne faut pas manquer de considérer l'œcuménisme spirituel comme un sujet théologique intrinsèquement mêlé à la spiritualité.

L'analyse que Kasper effectue de la spiritualité nous permettra de mieux la définir dans le cadre du lien particulier que Kasper établit avec la théologie. Nous l'avons à peine mentionné plus haut : la théologie patristique n'effectuait pas une telle distinction : dans leurs écrits, Møhler était à la quête de « l'esprit qui animait les Pères de l'Église » dans leur dévouement pour l'Église. Les Pères et des théologiens médiévaux considéraient la théologie comme mystique.<sup>1</sup> Avec l'œcuménisme spirituel de Kasper, le lien entre théologie et spiritualité est maintenu. Ainsi, Kasper apporte un exemple contemporain d'une continuité de la forme de la théologie patristique.

Classer l'œcuménisme spirituel de Kasper de façon catégorique dans l'une ou l'autre des disciplines serait donc faire fausse route. Si, indéniablement, notre recherche va évoquer la question des liens entre la théologie et la spiritualité, ce n'est pas pour séparer ce qui est de l'ordre du spirituel de ce qui est de l'ordre du théologique dans l'œcuménisme spirituel de Kasper. Ce serait appauvrir fortement le potentiel de ce que révèle son œcuménisme spirituel. L'étude montrera que la théologie peut se révéler être un exercice spirituel, dans le sens d'une dépendance d'un lien étroit avec la spiritualité, et contribuera ainsi, à l'aide du cas de l'œcuménisme spirituel, à l'éclaircissement de la problématique du lien entre la théologie et la

---

<sup>1</sup> « C'était ce qui était reconnu comme la *theologica mystica* par les Pères et par les médiévaux, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. (...) La théologie des Pères, et celle du Moyen-Âge, était la *doctrina sacra*, dans son objet et sa forme : elle conservait ensemble la dimension spirituelle du mystère objectif et l'initiation par l'Esprit non comme une émanation vague, mais à toutes les étapes de la pensée, pour ce qui concerne par exemple le travail d'Augustin, d'Anselme, de Guillaume d'Auvergne, et de Bonaventure » (TP). H.U. VON BALTHASAR, « Spirituality », dans *The Word made flesh. Exploration in theology*, Ignatius Press, San Francisco, 1989, p. 213.

spiritualité. Je choisis de ne parler de spiritualité que lorsqu'il s'agit d'éléments propres à l'existence chrétienne, et de théologie quand il s'agit d'une réflexion sur la question de Dieu.

Pour introduire au travail de définition de l'œcuménisme spirituel de Kasper, je propose un extrait d'*Unitatis Redintegratio*, aux mentions particulièrement liées à l'existence chrétienne, avec lequel Kasper ouvre son *Manuel d'œcuménisme spirituel*<sup>1</sup> publié en 2006 :

Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, unies aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout l'œcuménisme et appelées à bon droit œcuménisme spirituel.<sup>2</sup>

Prendre appui sur cette définition conciliaire pour parler de l'œcuménisme spirituel comme d'une théologie, n'est pas possible. La « conversion du cœur », « la sainteté de vie », les « prières publiques et privées », résonnent comme des attributs d'une vie de prière orientée vers l'unité des chrétiens, et non comme des éléments d'une théologie. Objet d'une réflexion non négligeable<sup>3</sup> de ce très grand théologien<sup>4</sup> durant ces quinze dernières années, l'œcuménisme spirituel est devenu théologique avec Kasper.

Pour Kasper, il y a donc, d'une part, l'œcuménisme spirituel qui se présente comme une spiritualité vécue par des croyants, et d'autre part mais indissociablement, la place en théologie à laquelle Kasper l'a hissée.

Il est un pionnier de la théologie de l'œcuménisme spirituel, car il utilise toute son épaisseur théologique au profit de celui-ci. Il n'a aucun prédécesseur dans cette tâche. Il n'y a pas, à ma connaissance, d'autres théologiens qui auraient déployé le thème de l'œcuménisme spirituel en théologie. Il l'a révélé comme étant théologique. Les trois termes définissant la raison d'être de sa Fondation, qui se présente comme la vitrine et la promotrice de son œuvre<sup>5</sup>, sont à cet égard particulièrement évocateurs : « Théologie Œcuménisme Spiritualité ». Comme si Kasper voulait présenter l'ensemble de son œuvre par ce triptyque où les trois éléments sont

---

<sup>1</sup> W. KASPER, *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006, p. 12.

<sup>2</sup> UR, 8.

<sup>3</sup> De 2002 à nos jours, le thème de l'œcuménisme spirituel rythme les publications de Kasper. Voir le lien ci-dessous.

<sup>4</sup> La bibliographie de Kasper est impressionnante. La *Fondation Walter Kasper* fait état de 964 références de la plume du théologien. Voir : [http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/documents/Bibliographie181120\\_000.pdf](http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/documents/Bibliographie181120_000.pdf) (Consulté le 18 février 2023).

<sup>5</sup> « Le but de la Fondation est le maintien de la vitalité de la théologie du Cardinal Kasper ». <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/en/index.html> (Consulté le 18 février 2023).

imbriqués, non séparables.<sup>1</sup> La suite de la présentation de ma recherche montrera si l'on peut parler de dépendance des trois éléments, et si l'ensemble de l'œuvre de Kasper se cristallise dans sa théologie de l'œcuménisme spirituel, expression qui allie les trois éléments.

Pour illustrer et conclure ce premier paragraphe, le verset biblique qui vient accueillir le visiteur de la Fondation de Kasper, est comme évocateur d'une porte d'entrée de sa pensée, que Kasper veut nous faire traverser pour entrer dans sa théologie : la prière sacerdotale de l'évangile de Jean. Elle mêle à la fois la Révélation, l'unité, et la relation à Dieu, tout comme la théologie de l'œcuménisme spirituel fait se rencontrer la théologie, la spiritualité, et l'œcuménisme.

Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'ils soient un en nous, eux aussi, pour que le monde croie que tu m'as envoyé. (Jean 17, 21)

## 1.2 La spiritualité : composante de la théologie de l'œcuménisme spirituel.

Avec pour point de départ la citation précédente d'*Unitatis redintegratio*, l'œcuménisme spirituel peut pleinement être considéré comme une spiritualité. La *conversion du cœur*, la *sainteté de vie*, la *prière*, sont des éléments propres à la spiritualité chrétienne ; une vie que Kasper définit comme étant guidée par l'Esprit Saint.

La spiritualité est un mot emprunté au vocabulaire du catholicisme français. En le traduisant littéralement il signifie « piété ». Mais cela ne recouvre pas toute la signification du terme. Le *Dictionnaire de la Spiritualité Chrétienne* définit la spiritualité comme les attitudes, les convictions de foi et les pratiques qui déterminent la vie d'hommes et de femmes en les aidant à rejoindre des réalités non-tangibles. Plus simplement, elle peut être comprise comme la façon dont les chrétiens, guidés par l'Esprit Saint se disposent devant Dieu. Par conséquent, le terme inclut la foi, l'exercice de piété et le comportement ; il signifie une vie guidée par l'Esprit. Le *Dictionnaire du Mouvement Œcuménique* définit la spiritualité comme le développement de la vie chrétienne sous la conduite de l'Esprit Saint.<sup>2</sup>

Ce développement de Kasper rejoint bien d'autres études sur la spiritualité chrétienne, qui rendent compte, elles aussi, de la relation personnelle du sujet croyant à Dieu sous la

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> W. KASPER, *That they may all be one – The call of unity today*, Londres, Burns & Oats, 2004, p. 158, (TP).

conduite de l'Esprit Saint.<sup>1</sup> Pour ces éléments apportés par Kasper, il n'y a donc pas, pour l'œcuménisme spirituel, de différences quant aux notions fondamentales communes aux spiritualités chrétiennes ; le *Dictionnaire du mouvement œcuménique*<sup>2</sup>, auquel renvoie Kasper, reprend lui-même une composante principale de ce qu'est une spiritualité, pour y inscrire celle du mouvement œcuménique : « le développement de l'existence chrétienne sous la conduite de l'Esprit Saint »<sup>3</sup>. Kasper ne s'écarte donc pas de ces grandes transversales qu'il retrouve à la fois pour toutes les spiritualités et pour l'œcuménisme spirituel.

Nous sommes ici dans le cadre d'une définition qui situe l'œcuménisme spirituel au niveau de la dimension existentielle de la foi, où n'apparaît pas de composante conceptuelle propre au discours théologique. La définition commune de la spiritualité à laquelle Kasper se joint, est maintes fois reprise dans ses contributions sur l'œcuménisme spirituel. Pour Kasper, celui-ci est donc bien une spiritualité. En se limitant à cette approche, et bien qu'elle soit très présente dans les écrits de Kasper, il est tentant de penser que la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper serait comme juxtaposée à la spiritualité de l'œcuménisme spirituel. Nous resterions alors dans le cadre de la séparation commune, de nos jours, entre la théologie et la spiritualité.

C'est dans un ouvrage collectif, recensant des figures historiques de l'œcuménisme spirituel, à teneur bien plus spirituelle que théologique<sup>4</sup>, que j'ai trouvé ce qui, au fil de ma recherche, est apparu comme la parfaite illustration de la dimension théologique d'une spiritualité. Nous le verrons, la spiritualité, ainsi comprise, n'est pas à entendre comme une des disciplines de la théologie, mais comme une composante de la formation du discours théologique, dont elle est inséparable. Son sens se précisera au fil de la présentation de ma recherche.

La spiritualité chrétienne est, comme le dit Hans Urs von Balthasar, le côté subjectif de la dogmatique, c'est-à-dire la forme intérieure et subjective de la réalité objective de l'évangile de Jésus-Christ mort, ressuscité et glorifié.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Pour un approfondissement de la question de la spiritualité chrétienne, l'ouvrage suivant en traite amplement : Ch. A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 2005. Le chapitre 12 rend compte, plus particulièrement, de la question de l'action de l'Esprit Saint.

<sup>2</sup> *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, WCC, 2002, 1070-1075, (TP).

<sup>3</sup> « Spirituality in the Ecumenical Movement », in N. LOSSKY - J.M. BONINO - J. POBEE (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, WCC, 2001, 1070-1073, (TP).

<sup>4</sup> W. KASPER, « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », dans *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*, A. BORGHINO et P. MARTINELLI, dir., Bologna, EDB, 2013, p. 155, (TP).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

L'originalité de l'approche que Kasper fait de la spiritualité consiste dans le rôle qu'il attribue à la composante existentielle de la spiritualité en théologie ; on peut parler d'une spiritualité du vécu. L'aspect existentiel vient d'être abordé. Pour ce qui est de son rôle en théologie – ce que je nomme *l'aspect opératoire* – il s'agit, dans un premier temps, d'en présenter son identité au sein du discours théologique. Kasper l'effectue en faisant référence implicitement à la pensée de Balthasar. En raison du caractère particulièrement singulier de la définition de Balthasar sur la spiritualité, que je n'ai retrouvé chez aucun autre théologien, et pour sa grande connivence avec le développement de Kasper sur le rôle de l'œcuménisme spirituel en théologie, il est étonnant qu'il n'en ait pas fait davantage mention – en dehors de deux références discrètes, dans la contribution, uniquement publiée en italien, issu d'un collectif au sujet des pionniers de l'œcuménisme spirituel.<sup>1</sup> Et, dans la suite de ma recherche, je n'ai pas retrouvé cette référence à Balthasar dans les écrits de Kasper.

### 1.2.1 *L'aspect opératoire de l'œcuménisme spirituel en théologie.*

Kasper ne cite pas Balthasar en tant qu'il lui serait redevable de sa définition de la spiritualité chrétienne, mais comme un vis-à-vis de son propre développement au sujet de l'Esprit Saint, qui procède à l'universalisation et à l'intériorisation de l'œuvre du Christ.<sup>2</sup> Selon Balthasar, la spiritualité est « l'aspect subjectif de la dogmatique ».<sup>3</sup> Et Kasper de poursuivre avec ses propres mots, en présentant la spiritualité comme « la forme intérieure et subjective de la réalité objective de l'évangile de Jésus Christ mort, ressuscité et glorifié ».<sup>4</sup> Les deux définitions sont équivalentes. Cependant, de la réflexion de Balthasar sur la spiritualité, Kasper ne retient que « la dimension subjective de la dogmatique », sans faire référence à son corollaire, que développe Balthasar : l'unité analogique de la spiritualité et de la dogmatique. En effet, la citation de Balthasar est incluse dans un développement plus large, où Balthasar,

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*

Les références à Balthasar sont les suivantes : H.U. VON BALTHASAR, « Spiritualität », dans ID., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, p. 227.

ID., « Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität », in ID. *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967, 247-263.

J'utilise la traduction anglaise de l'article « Spirtualität » : H.U VON BALTHASAR, « Spirituality », dans ID., *The Word Made Flesh. Explorations in theology*, San Francisco, Ignatius Press, 1989, p. 211-226.

Pour l'article « Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität », j'utilise sa version française parut en 1965 dans la revue *Concilium* : H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, vol. 9, 1965, pp. 11-24.

<sup>2</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 155, (TP) ; H.U VON BALTHASAR, « Spirituality », p. 211, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem.*, (TP).

<sup>4</sup> *Ibidem.* (TP).

considérant l'unité de la dogmatique, en marque l'analogie avec la spiritualité : elle a la même forme, elle est *une*, bien que s'exprimant en de multiples formes particulières de spiritualités. Dans son développement, Balthasar comprend la théologie dogmatique comme la théologie qui a comme sujet la Parole de Dieu reçue par l'Église, dont le prototype est Marie.

En conséquence, si la spiritualité est l'aspect subjectif de la théologie dogmatique, la Parole de Dieu reçue par l'épouse [l'Église] et se développant en elle, alors la spiritualité doit nécessairement présenter une forme analogue : c'est-à-dire avoir une unité absolue, dans la mesure où le sujet est l'Église elle-même, l'individu étant un sujet seulement par participation à l'Église ; elle (la spiritualité) doit aussi être multiple dans la mesure où l'existence de l'Église est un *universale in rebus* (dans la réalité), c'est-à-dire *in personis* (dans les personnes).<sup>1</sup>

Il serait dommageable de s'abstenir d'introduire ce second élément exposé très brillamment par Balthasar. Non seulement il systématise une pensée récurrente de Kasper sur la multiplicité des spiritualités, mais il aidera aussi à mieux comprendre l'œcuménisme spirituel de Kasper dans son rôle en théologie. Entrons à présent de manière plus approfondie dans cet aspect de la spiritualité, qui permet d'en considérer l'unicité malgré sa pluralité de formes, car il est la dimension subjective de la dogmatique, qui, elle, n'est pas plurielle.

Pour ce faire, Balthasar s'appuie sur la doctrine spirituelle des Pères de l'Église et des théologiens du Moyen-Âge. La figure de Marie, dont la subjectivité est entendue comme un « pur dépassement de soi »<sup>2</sup>, nous permet de comprendre que l'enseignement de l'Église peut être intériorisé et vécu en plénitude par une seule personne. Il s'agit là d'une situation unique du genre humain, étant donné qu'en chaque personne, il n'est donné de vivre l'enseignement de l'Église que sous une forme parcellaire, en fonction d'une subjectivité propre à chacun, qui n'atteint jamais le « pur dépassement de soi », « la désappropriation formelle » et « la remise de soi matérielle » propre à Marie.<sup>3</sup>

En Elle, l'Église « est réalisée d'une manière archétypique [elle] est "liquéfiée" et "universalisée" par la puissance de l'Esprit en principe de tout ce qui est ecclésial. Comprise en son vrai sens, la spiritualité mariale est donc identique à la spiritualité ecclésiale [...]. Car, avec son *ecce ancilla*, elle n'est autre chose que la pure correspondance "féminine" du *fiat voluntas*

---

<sup>1</sup> H.U VON BALTHASAR, « Spirituality », p. 211, (TP).

<sup>2</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 22.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

masculin du Nouvel Adam, elle est pur dépassement de soi, pure disposition de service, pure acceptation, [...] ».<sup>1</sup>

Et Balthasar de pouvoir affirmer qu'étant donné que l'Église est un « *universale in personis* »,<sup>2</sup> chaque spiritualité, sans cesser d'être individuelle, est à la fois une forme de la totalité de la spiritualité ecclésiale.<sup>3</sup> Chaque spiritualité représente une forme particulière de la totalité de la spiritualité. En une spiritualité donnée, l'ecclésiale, se reflète l'unique spiritualité,<sup>4</sup> où Marie est « le "modèle subjectif" et la terre de la fécondité de l'Église ».<sup>5</sup>

Dans sa contribution, Balthasar avait le souci de rejoindre un marqueur original de la pensée des Pères et des théologiens médiévaux, pour qui la théologie et la spiritualité étaient liées dans ce qu'ils nommaient la *theologia mystica*.<sup>6</sup> Nous retrouvons ici la problématique contemporaine de la séparation de la spiritualité et de la théologie, dont un théologien, non des moindres, vient, en miroir, montrer le non-sens.

Ce n'est que plus loin dans la présentation de ma recherche, qu'il sera possible de trouver chez Kasper un discours sur une spiritualité unique, sans pour autant que Kasper s'exprime ainsi. Dans sa contribution au collectif sur *Les pionniers de l'œcuménisme spirituel*, il s'agissait pour Kasper de disposer de l'appui de Balthasar pour justifier que la spiritualité est « la forme intérieure et subjective de la réalité objective de l'évangile de Jésus-Christ mort, ressuscité et glorifié ». <sup>7</sup> Et de poursuivre en précisant ce qui permet l'unité dans la diversité des spiritualités d'une même et unique Révélation communiquée par l'Esprit Saint, sans définir cette unité à travers une spiritualité unique.

Ce concept de la spiritualité chrétienne a deux composantes : une dimension qui provient « d'en haut », et qui n'est pas influencée par l'homme car elle est l'œuvre souveraine de l'Esprit Saint, et une dimension « d'en bas », la réponse humaine dans la condition et la situation contingente dans laquelle se trouve l'existence chrétienne. Ainsi, la spiritualité vit donc dans la tension entre l'unique Esprit Saint, qui opère n'importe où et en tout, et la variété de la réalité de la vie humaine et des situations culturelles et sociales. Là est le point de suture entre l'unicité de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 21-22.

<sup>2</sup> H.U VON BALTHASAR, « Spirituality », p. 211, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 212, (TP).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 211, (TP).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 212-213, (TP).

<sup>7</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 155, (TP).

l'Esprit Saint et la pluralité des spiritualités, entre l'évangile et les signes des temps. Dans un certain sens, il y a autant de spiritualités que de chrétiens. Généralement, on peut distinguer une spiritualité laïque, sacerdotale, franciscaine, ignacienne, salésienne, etc. Toutes ces spiritualités sont catholiques et sont l'expression d'une catholicité d'unité dans la pluralité (cf. *LG* 13).<sup>1</sup>

Ainsi, l'unique Esprit Saint opère dans la multiplicité de la réalité de la vie humaine et des diverses situations culturelles et sociales, terreau des réponses des hommes à l'Esprit Saint. Une multiplicité de spiritualités est habitée d'un même Esprit où ils trouvent leur unité. Elles expriment la catholicité des spiritualités, qui n'est autre qu'une unité dans la diversité, comme l'affirme la *Constitution dogmatique sur l'Église* du Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, au paragraphe 13. Citation récurrente chez Kasper, elle se présente pour lui comme est un appui magistériel essentiel, pour justifier l'unité de la pluralité des spiritualités.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 155-156, (TP).

<sup>2</sup> « L'universalité ou « catholicité » de l'unique Peuple de Dieu :

« À faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant uni et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf. He 1, 2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du peuple nouveau et universel des fils de Dieu. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, l'Esprit souverain et vivifiant, qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des Apôtres, et la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac 2, 42).

Ainsi, l'unique Peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un Royaume dont le caractère n'est pas de nature terrestre mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres, et, de la sorte « celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre [23] ». Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. Jn 18, 36), l'Église, Peuple de Dieu par qui ce Royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient en effet qu'il lui faut faire office de rassembleur avec ce Roi à qui les nations ont été données en héritage (cf. Ps 2, 8) et dans la cité duquel on apporte dons et présents (cf. Ps 71 [72], 10 ; Is 60, 4-7 ; Ap 21, 24). Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit.

En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à toute l'Église le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité. C'est pourquoi le Peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères. C'est pourquoi encore il existe légitimement, au sein de la communion de l'Église, des Églises particulières jouissant de leurs traditions propres – sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside à l'assemblée universelle de la charité garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables. De là, enfin, entre les diverses parties de l'Église, les liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, quant au partage des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles. Les membres du Peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Églises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse » (1 P 4, 10).

Ainsi donc, à cette unité catholique du Peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité appartiennent sous diverses formes ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux

Dans les écrits de Kasper *la coexistence de l'unité et de la diversité* est récurrente.<sup>1</sup> Il en fait un caractère structurel de la spiritualité : « Par conséquent, la tension entre l'unité et la diversité est enracinée dans la nature même du concept de spiritualité ».<sup>2</sup> Qu'en est-il de l'œcuménisme spirituel en tant que spiritualité ? Est-il une spiritualité parmi d'autres ? Que nous enseigne ce développement de Kasper, qui mêle l'aspect subjectif de la dogmatique et l'unité de la diversité des spiritualités ?

Il est communément entendu que l'œcuménisme, en ayant pour objectif l'unité des Églises, n'en a d'autre que celui de l'unité des doctrines. La doctrine se présente alors comme l'objet du dialogue œcuménique. Et un raccourci peut vite être effectué en considérant que l'œcuménisme spirituel ne se fixe comme autre mission que celui de l'unité des doctrines. Cette affirmation n'est vraie qu'en partie. En considérant que les différences doctrinales sont « toujours liées à différentes expériences personnelles et communautaires, dans des contextes historiques et culturels profondément différents »<sup>3</sup>, Kasper nous fait apercevoir un rôle de l'œcuménisme spirituel plus complexe :

Nous pouvons même dire, dans une certaine mesure, que les différentes compréhensions de la spiritualité sont la raison des divisions au sein de la chrétienté. Les Chrétiens ne se sont pas d'abord séparés à cause de débats et de controverses au sujet de différentes doctrines, mais sur la façon dont ils vivaient la foi. Différentes façons de vivre la foi chrétienne sont devenues éloignées, aliénées au point qu'elles ne pouvaient plus se comprendre mutuellement, et ceci a mené aux divisions. Les conditions culturelles, sociales et les conditions et configurations politiques ont joué un rôle dans ce processus. Ceci n'exclut pas le fait que les divisions étaient aussi relatives à des questions sur la vérité ; mais la question de la vérité a toujours été historiquement mêlée à de multiples conditions humaines, à différentes expériences concrètes de la réalité, et parfois désespérément enchevêtrées à elles. C'est flagrant à la fois pour le schisme entre l'Occident et l'Orient au XI<sup>e</sup> siècle, et pour la division en Occident lors de la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>4</sup>

---

qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut ». *LG* 13.

<sup>1</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 155-156, (TP).

*That they may all be one – The call of unity today*, p. 158, (TP).

*Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I, Gesammelte Schriften*, vol. 14, chap. « Spiritualität der Ökumene », Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, p. 596, (TP).

<sup>2</sup> *That they may all be one – The call of unity today*, p. 158, (TP).

<sup>3</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 157, (TP).

<sup>4</sup> *That they may all be one – The call of unity today*, p. 158-159, (TP).

Ainsi, pour retrouver l'unité doctrinale, un chemin s'esquisse : celui de commencer par procéder à la communion de la diversité des spiritualités. Il peut paraître surprenant d'aborder la question de la construction de l'unité entre confessions séparées par l'angle de la spiritualité, tant les questions de divisions doctrinales dominent la question œcuménique et apparaissent comme la porte d'entrée de la recherche de l'unité. De quelles spiritualités s'agit-il ? Comment une communion des spiritualités pourrait-elle œuvrer à l'unité doctrinale ? « La spiritualité des spiritualités »<sup>1</sup> dont parle Balthasar, celle entendue comme « le côté subjectif de la dogmatique », le pourrait-elle, et comment le pourrait-elle ?

Si l'œcuménisme spirituel pouvait établir la communion des spiritualités, il pourrait alors s'apparenter à la spiritualité ecclésiale dont nous entretenons Balthasar, et être le côté subjectif de la doctrine. Selon Kasper, œuvrer à la communion des spiritualités est de la responsabilité de l'œcuménisme spirituel. Ainsi, il encourage les groupes de ceux qui vivent l'œcuménisme spirituel, à ne pas se séparer de la communion de l'Église. « Ils jouent un rôle bien défini dans et pour l'Église. La spiritualité œcuménique souffre des blessures causées par les divisions de l'Église [...] Ainsi, elle est la conscience critique de l'Église, en lui rappelant d'effectuer des déplacements conséquents en vue de l'unité, à travers "l'échange de dons", en prenant et en intégrant les richesses d'autres traditions [...] ».<sup>2</sup> La suite de la recherche verra se confirmer le rôle de l'œcuménisme spirituel comme acteur de la communion. Et dans le sillage de Balthasar, il se présentera comme le levier d'une dogmatique entendue comme l'unité de la diversité de l'expression d'une même doctrine.

Le rôle opératoire de l'œcuménisme spirituel en théologie, qui vient d'être esquissé, s'appuie sur un crédit considérable donné à la spiritualité, qui lui accorde l'équivalence subjective avec la doctrine. Strictement encadré par des critères de discernement apportés par Kasper, l'œcuménisme spirituel, vécu par des croyants, prend les traits de ce que l'on pourrait appeler *la sève de la doctrine*.

Dans l'Église, rien n'est un principe abstrait, tout ce qui est universellement valable est édifié sur des personnes concrètes [...].<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 22.

<sup>2</sup> *That they may all be one – The call of unity today*, p. 167, (TP).

<sup>3</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 21.

### 1.2.2 Une conversion radicale.

Le second aspect transversal qui me semble être un accent particulièrement propre à Kasper pour illustrer l'œcuménisme spirituel, est plus existentiel que fonctionnel. Il est celui d'une réponse radicale à l'appel à la conversion qu'adresse le Christ, une conversion radicale du cœur, un désir brûlant de réconciliation, un sacrifice, à la suite du Christ qui a donné sa vie pour nous :

Avant tout, œcuménisme spirituel veut dire prière pour l'unité avec et en Christ. Et si nous prions avec lui et en lui et en son nom, nous pouvons être convaincus que cette prière sera exaucée (Jean 14, 13). Une telle prière par Jésus et dans l'Esprit de Jésus implique de s'abandonner sans réserve au Père. Ce n'est possible que par la conversion et la pénitence, et l'ouverture à l'amour fraternel pour les autres, en se lançant à leur rencontre.<sup>1</sup>

L'œcuménisme spirituel exige également une "conversion du cœur et une sainteté de vie", qui naissent de l'appel de Jésus à la conversion. Le chemin de la réconciliation et de la communion s'ouvre lorsque les chrétiens ressentent douloureusement dans leur cœur, dans leur esprit et dans leurs prières, les blessures de la division. Cette expérience leur fait prendre conscience de tout le mal causé par l'orgueil et l'égoïsme, par les polémiques et les condamnations, par le mépris et le soupçon. Elle suscite également en eux la volonté d'entreprendre un sérieux examen de conscience, en reconnaissant leurs fautes et en faisant confiance à la puissance réconciliatrice de l'Évangile. Ce n'est que dans la conversion et le renouvellement des esprits que les liens blessés de la communion pourront être guéris.<sup>2</sup>

L'œcuménisme spirituel [...] signifie une disposition à changer sa pensée et à se convertir, mais aussi de supporter la différence de l'autre, ce qui demande de la tolérance, de la patience, du respect, et non des moindres, de la bonne volonté et de l'amour qui ne se vante pas mais se réjouit dans la vérité (1 Cor. 13, 4-6).<sup>3</sup>

Parmi les nombreuses études sur la spiritualité chrétienne, l'une d'elle a particulièrement retenu mon attention, tant elle rejoint ce qui me frappe dans les écrits de Kasper au sujet de cette inclinaison très marquée que je reconnais à son œcuménisme spirituel : la conversion radicale. Il s'agit à nouveau d'un des deux articles de Balthasar que Kasper cite dans sa contribution au colloque sur *Les pionniers de l'œcuménisme spirituel*.<sup>4</sup> Tout comme pour le

---

<sup>1</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 153, (TP).

<sup>2</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 13-14. Kasper donne ici de nombreuses références bibliques et conciliaires.

<sup>3</sup> *That they may all be one – The call of unity today*, p. 160, (TP).

<sup>4</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 155, (TP).

premier article de Balthasar auquel nous avons fait référence et d'où Kasper reprend la définition de la spiritualité comme étant le « côté subjectif de la dogmatique », cet article<sup>1</sup> n'apparaît qu'une seule fois dans la vaste bibliographie de Kasper sur l'œcuménisme. Bien que Kasper n'en fasse pas de mention autre que dans une note de bas de page, sans plus la développer, on ne peut pas esquiver cette étude tant on y retrouve le même accent que Kasper met particulièrement en avant pour l'œcuménisme spirituel. Ces références, même discrètes, ne peuvent laisser indifférent à ce qui pourrait constituer une accointance de Kasper pour Balthasar, en ce qui concerne l'œcuménisme spirituel, et plus précisément sur l'unité de la spiritualité et de la théologie dont l'œcuménisme spirituel de Kasper va témoigner. Si Balthasar est le théologien qui a voulu œuvrer au retour de cette unité,<sup>2</sup> je n'y ferai cependant pas plus référence ; le champ de ma recherche étant celui de l'influence de Mœhler sur le développement de l'œcuménisme spirituel de Kasper, et non la pensée de Balthasar.

Revenons à cette deuxième référence que Kasper fait à Balthasar, où l'on retrouve l'accent existentiel particulier que Kasper donne à l'œcuménisme spirituel. L'étude de Balthasar apporte le bénéfice de comprendre comment le Christ à la fois s'inscrit dans les spiritualités humaines et les dépasse, et met ainsi en évidence la possibilité humaine de suivre le Christ dans sa radicalité.

Dans cet article paru en 1965, Balthasar présente trois formes, ou déclinaisons, de la spiritualité humaine en général, en empruntant à trois maîtres à penser les trois notions clés d'*eros*, de *désir* et d'*amour* :

À partir de la spiritualité de l'*eros* (Platon), le *desiderium* (Augustin), l'*amor-appetitus* (Thomas d'Aquin), l'esprit apparaît essentiellement comme mouvement de transcendance ». [...] À partir de la spiritualité de l'action (Aristote), il faut donc dire que cette spiritualité importe extrêmement ou même est indispensable à l'*eros* absolu, donc que l'*eros* reçoit dans le champ d'action qu'est le monde son lieu d'exercice, de confirmation, d'éducation, de purification. [...] Mais c'est à partir de la spiritualité de l'acceptation, de l'*apatheia* (stoïcisme) que s'ouvre finalement, dans toute sa profondeur, la problématique de la spiritualité humaine : comment

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 11-24.

<sup>2</sup> A. SICARI, « Le travail d'une théologie en totalité », *Communio*, n° 82, mars-avril 1989, p. 102-119. Au sommaire de la revue nous pouvons lire, en page 2, l'intention de Sicari : « Pendant une dizaine de siècles, le rapport entre théologie et sainteté ne posait pas de problème : le théologien était un saint. Le divorce intervenu ensuite entre la théologie dogmatique, purement objective, et la spiritualité, purement subjective, stérilisa l'une et l'autre. Balthasar voulant refaire l'unité des deux, donna la priorité à son œuvre ecclésiale sur ses écrits. Bon exemple de ce que devrait être une théologie "orante" : l'écoute mariale du Christ, qui nous introduit au sein même de la Trinité ».

l'esprit humain se comporte-t-il à l'égard de l'Esprit absolu ? S'il y a dans le platonisme une sorte de théisme naïf qui porte et enveloppe le mouvement de la transcendance de l'esprit comme son origine et son but, s'il y a, dans l'aristotélisme, une sorte d'a-théisme naïf dans la mesure où le préalable de la conversion éthique au monde dans le rapport "je-toi" et dans l'effort de civilisation renvoie pour ainsi dire à plus tard le problème de Dieu, le stoïcisme du moins place irrécusablement l'homme devant la question : qui est le sujet détenteur de la Raison absolue ? Est-ce l'homme lui-même ou Dieu ? Et par conséquent la spiritualité a-t-elle en définitive le caractère d'un monologue (panthéistique) ou d'un dialogue ou d'une prière ?<sup>1</sup>

Les trois formes de la spiritualité selon Balthasar se retrouvent dans l'Ancien Testament, où ces « trois formes naturelles de la spiritualité sont mises au service de la révélation »<sup>2</sup> : dans l'Ancien Testament en effet, explique Balthasar, le mouvement de l'esprit est mouvement vers Dieu, l'action est dictée par Dieu et tournée vers le prochain, et celui qui accepte d'écouter Dieu prend la figure du serviteur de Dieu.

Le Christ accomplit les trois formes de spiritualités humaines présentes dans l'Ancien Testament, et révèle leur sens ultime : « ces spiritualités humaines sont totalement au service de la vie trinitaire intradivine ».<sup>3</sup> Et ainsi, les spiritualités chrétiennes n'ont plus qu'un seul et même point focal : le Christ. Pour Balthasar, toute spiritualité à prétention chrétienne trouve, dans la radicalité de la réponse du Christ, son point d'attache et son lieu de communion avec les autres spiritualités chrétiennes.

Et il est alors hors de doute que l'unité mouvante de toutes les spiritualités humaines dans le Christ, doit porter le nom d'obéissance d'amour (qui devient l'obéissance pour une mission à remplir, pour une œuvre à réaliser, pour la souffrance à subir). En ce centre christologique toutes les spiritualités chrétiennes possibles communiquent, et il est par conséquent facile, à travers le centre de la foi, de les ramener l'une à l'autre. Elles sont les formes diverses de l'unique mission du Christ (qui est son obéissance absolue d'amour) dans la multiplicité des grâces de mission et des tâches réparties par lui.<sup>4</sup>

Et c'est plus particulièrement la troisième forme de spiritualité, celle de l'acceptation, qui est le lieu privilégié de l'expression de la radicalité de la réponse du Christ ; radicalité que

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 14-16.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 19.

l'on retrouve identiquement dans la réponse à l'appel à la conversion que Kasper reconnaît dans l'œcuménisme spirituel. Le Christ est celui qui est « prêt à tout laisser arriver et à toute souffrance, celui à travers qui l'être propre, l'amour et le choix de Dieu peuvent transparaître ».<sup>1</sup> Bien qu'au-dessus de toute attitude humaine, l'attitude du Christ n'en est pas moins inscrite dans les attitudes humaines. C'est pourquoi « l'attitude du Christ » est « possible et exigée »<sup>2</sup> pour chaque homme.

Les extraits de cet article de Balthasar que nous venons de donner, et qui s'inscrivent en filigrane de la réflexion de Kasper sur l'œcuménisme spirituel, le montrent : pour notre théologien, celui qui répond à l'appel à la conversion en vue de l'unité des chrétiens, le fait d'une façon radicale à la suite du Christ. Certains chrétiens effectuent le don de leur vie, consacrent toute leur vie, pour la réconciliation des chrétiens.

En rendant compte de la radicalité de l'attitude du Christ comme composante de la spiritualité, Balthasar ne s'éloigne pas de ce que le Christ a révélé de sa relation au Père. C'est-à-dire qu'il ne propose pas de spiritualité chrétienne qui serait constituée de compromis ou de prudence à avoir quant à l'imitation de « l'attitude » du Christ. Balthasar s'emploie à penser la visée finale de toute spiritualité humaine, en soulignant qu'il n'y a pas de compromis possible dans l'imitation du Christ. « Le sens suprême »<sup>3</sup> de toute spiritualité chrétienne appelle à une « résolution suprême » et est une « priorité absolue »<sup>4</sup>. Il prend au sérieux, jusqu'au bout, l'absolu du Christ qui obéit par amour en allant jusqu'à donner sa vie. Prendre l'étude de Balthasar comme étalon de chaque spiritualité fait perdre de la crédibilité à des spiritualités moins exigeantes quant au don de tout l'être comme réponse à l'appel de Dieu.

---

<sup>1</sup> « Si l'on part de la nature humaine du Christ, [...] le Christ est ainsi le parfait « élan vers le Père [...]. Il est [...] celui qui disponible, corps et âme, pour l'œuvre du Père dans le monde [...]. En troisième lieu il accomplit l'attitude [...] d'acceptation et le don sans résistance du Serviteur de Dieu, [...] il est ainsi celui qui est prêt à tout laisser arriver et à tout souffrance, celui à travers qui l'être propre, l'amour et le choix de Dieu peuvent transparaître ». *Ibidem*, p. 17.

<sup>2</sup> « Dans la mesure où l'attitude de Jésus a été l'unique étoffe où s'est inscrite la révélation du Dieu trinitaire, elle reste, d'une manière inimitable, élevée au-dessus de toute attitude humaine. Mais, dans la mesure où la même attitude se compose des attitudes foncières purement humaines, suivre le Christ est en même temps (par la grâce) possible et exigé ». *Ibidem*, p. 18.

<sup>3</sup> « (...) Comme toute parole d'évangile, c'est là une « parole dure » ; pour la faire comprendre, elle doit nécessairement être replacée dans le contexte existentiel de l'Évangile. Si celui-ci était une philosophie de la religion ou une éthique abstraite pour quiconque, cette dureté ne conviendrait pas. Mais la forme interne de l'Évangile requiert que l'homme suive Jésus en plaçant tout avec une résolution suprême sur une carte unique, et en abandonnant tout le reste du jeu de cartes. « Tout quitter » sans regarder en arrière, sans poser comme condition une « synthèse » entre Jésus et le départ de la maison, entre Jésus et enterrer son père, entre Jésus et quoi que ce soit d'autre. « Prendre sur soi la croix », c'est-à-dire accorder à la volonté du Père la même priorité absolue sur tout projet, préférence et attachement propre : père, mère, épouse, enfant, maison, champ, etc. Le rejet de la synthèse, telle est la norme, le canon ». *Ibidem*, p. 19-20.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 20.

L'attitude du Christ telle que la décline Balthasar, correspond, bien que Kasper ne cite plus jamais Balthasar dans ses études sur l'œcuménisme spirituel, à l'un des fils rouges de l'œcuménisme spirituel de Kasper entendu comme spiritualité. Ce fil rouge est très fréquemment rappelé dans ses publications sur l'œcuménisme spirituel. La référence tacite à l'attitude radicale du Christ sera patente tout au long de mon travail, tant elle permet de rappeler la visée ultime d'une spiritualité chrétienne, dans laquelle Kasper et des témoins de l'œcuménisme spirituel se retrouvent. Bien que cette radicalité se situe dans le lieu de la spiritualité, je montrerai que la radicalité est inscrite dans la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper. Elle donne à la théologie d'oser prendre des chemins nouveaux, et d'en avoir la responsabilité.

À nouveau, si Kasper témoigne de sa proximité avec la réflexion de Balthasar, il serait rapide d'en déduire une influence directe et dominante pour la question de l'œcuménisme. L'esprit des Pères de l'Église, qui transpire des ouvrages de Mœhler ne peut que donner à penser que Kasper ait plus particulièrement été séduit par leur passion à donner leur vie à la suite du Christ, jusqu'au martyre pour certains (Irénee de Lyon, par exemple). On peut donc davantage penser à une influence directe de Mœhler, plutôt que de Balthasar.

Déclinons à présent quelques exemples de la radicalité du Christ, cités par Kasper pour illustrer l'esprit de l'œcuménisme spirituel. La mention récurrente, et souvent inaugurale dans les contributions de Kasper sur l'œcuménisme spirituel, d'un verset de la prière sacerdotale du Christ,<sup>1</sup> contribue à faire comprendre la gravité et l'urgence de la question de l'unité des chrétiens. La radicalité du Christ se trouve être tout orientée vers l'unité.

Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. (Jean 17, 21)<sup>2</sup>

À l'heure où le Christ va donner sa vie, il prie pour l'unité de ses disciples et de ceux qui croiront en sa Parole. Au point d'orgue de sa vie donnée en sacrifice, il prie pour que ses

---

<sup>1</sup> *That they may all be one – the call of unity today*: le titre de cet ouvrage de théologie est à lui seul évocateur de l'importance donnée à la prière sacerdotale ; *Harvesting the fruits, Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London, Continuum, 2009, Introduction, § 1, p. 1 ; *Manuel d'œcuménisme spirituel*, 1<sup>ère</sup> page du mot au lecteur qui précède la préface ; *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I, Gesamelte Schriften*, vol. 14, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, première page de la préface, p. 17 ; « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale (points théologiques sur l'œcuménisme spirituel), premier point de l'article : « Punto di partenza : la preghiera del signore » (« point de départ : la prière du Seigneur ») (TP)).

<sup>2</sup> Traduction de la BJ.

disciples restent unis. Par cette prière et la gravité de son contexte, la radicalité de toute sa vie donnée, et de sa vie donnée en sacrifice sur la croix, se cristallise dans son désir de voir ses disciples rester unis, car c'est par leur unité que le monde sera sauvé (« pour que le monde croie que tu m'as envoyé »). Avec la prière sacerdotale, l'appel à suivre le Christ se conjugue dans la radicalité consistant à tout donner pour l'unité de ses disciples et de « ceux qui grâce à leur parole, croiront en » lui (Jean 17, 20). L'unité des disciples pour le salut du monde se comprend comme le socle sur lequel s'appuie la poursuite de l'œuvre du Christ par ses disciples. Dans l'œcuménisme spirituel, l'objet de la radicalité à suivre le Christ est l'unité de ses disciples, l'unité de son Église.

La prière sacerdotale est à recevoir comme le texte fondateur de l'œcuménisme spirituel. Jean-Paul II ne fait pas différemment quand il intitule sa grande encyclique sur l'œcuménisme *Ut unum sint*. Et bien avant, encore, à l'image du Concile qui décrit l'œcuménisme spirituel comme « l'âme de l'œcuménisme »<sup>1</sup>, la communion à la prière du Christ pour l'unité de ses disciples est aux yeux de Kasper le cœur de l'œcuménisme spirituel. Elle est la pierre de fondation de tout l'œcuménisme.

Tout en rappelant ce point central, Kasper met aussi en avant des témoins de l'œcuménisme spirituel. Ils sont tous habités par le don de leur vie pour l'unité des chrétiens, à l'image du don de la vie du Christ pour ses disciples.<sup>2</sup> Parmi eux, l'abbé Couturier, reconnu par Kasper comme le grand apôtre de l'œcuménisme spirituel, ~~Il le considère comme~~ le « père de l'œcuménisme spirituel ».<sup>3</sup> Artisan le plus zélé de la prière annuelle pour l'unité des chrétiens, Couturier l'a centrée sur la prière sacerdotale du Christ. Il la considère comme le modèle de la prière pour l'unité des chrétiens :

Si nous repérons le chemin parcouru, nous devons dire : les exigences internes de la foi au Christ et de la vie en Lui veulent impérieusement de tous et de chaque chrétien, quelle que soit sa « confession chrétienne », une prière qui de ce fait devient universelle, une prière dont la forme trouve son modèle dans la prière du Christ pour l'unité, au soir de la Sainte Cène.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> UR 8 : « Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, unies aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout l'œcuménisme et peuvent à bon droit être appelées œcuménisme spirituel ».

<sup>2</sup> Quelques exemples seront donnés au paragraphe 3.3.2 de cette première partie, dédié à l'histoire de l'œcuménisme spirituel.

<sup>3</sup> « Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale », p. 150, (TP).

<sup>4</sup> Citation de Couturier dans : M. VILLAIN, *Œcuménisme spirituel. Les écrits du père Couturier. Présentation et commentaire de Maurice Villain. Préface de S.B. MAXIMOS IV*, Tournai, Casterman, 1963, p. 76.

En étant enraciné dans l'ultime prière du Christ pour ses disciples, testament de toute la vie du Christ donnée pour la réconciliation des hommes, l'œcuménisme spirituel ne manque pas la visée ultime de la spiritualité que Kasper et Balthasar partagent, et appelle ainsi à s'interroger sur l'authenticité des nombreuses spiritualités chrétiennes. En effet, pour Kasper, une spiritualité ne peut pas être le lieu de compromis arrangeants et relativistes de la part des disciples du Christ. Cela a un coût : celui de se réconcilier et de tout faire pour rester unis. Et Kasper d'adresser des critiques acerbes à des prétendues spiritualités, dont parfois la confortable dimension affective ne vise pas l'intégration de l'objectivité d'une confession de foi au Christ, lui qui donne radicalement sa vie pour l'unité de ses disciples afin que le monde croie. Cependant, Kasper reste dans le vague, sans nommer plus précisément des spiritualités.

La spiritualité est un concept très utilisé et ambigu. Souvent il n'est devenu qu'un simple slogan. Parfois la spiritualité est comprise simplement au niveau émotionnel comme un échappatoire, une substitution à une confession de foi objective.<sup>1</sup>

Comment cette radicalité se vit-elle dans l'œcuménisme spirituel ?

L'œcuménisme spirituel signifie écouter et s'ouvrir aux demandes de l'Esprit qui parle aussi à travers différentes formes de piété ; cela signifie se remettre en question et se convertir, mais aussi de supporter la différence de l'autre, ce qui demande de la tolérance, de la patience, du respect, et, non des moindres : de la bonne volonté et de l'amour, qui ne se vante pas mais se réjouit dans la vérité (1 Co. 13, 4-6).<sup>2</sup>

Est-ce réducteur de cristalliser toute la mission du Christ en une mission pour l'unité de ses disciples ? En effet, au fil de la réflexion il apparaît que la radicalité de la réponse du Christ est tout orientée vers l'unité de son Église. Et cette unité est une unité dans l'amour tel que le Christ aimé ses disciples. Toujours dans la prière sacerdotale, Jean écrit : « et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (Jean 17-23). Dans un autre contexte d'adieux, au chapitre 13 de l'évangile de Jean, sans la nommer, le Christ décline l'unité de ses disciples en termes d'amour : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean 13, 34-35). Nous sommes ainsi passé de la radicalité du Christ à la radicalité du

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 157-158, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 160, (TP).

Christ pour l'unité de ses disciples, puis à la radicalité du Christ pour l'unité de ses disciples, dans l'amour. Pour l'évangéliste Jean, le salut du monde consiste en l'unité dans l'amour.

Faut-il en tirer une conséquence pour chaque mouvement spirituel ? Une spiritualité donnée peut-elle manquer cette perspective de l'unité des disciples ? En faisant à nouveau référence à Balthasar, on peut être tenté de dire que la prière sacerdotale donne comme objet de la spiritualité l'obéissance absolue du Christ, que l'on retrouve parfaitement chez Marie, et que Balthasar appelle aussi la spiritualité ecclésiale. Cette dernière prendrait alors la forme d'une spiritualité de communion. La visée finale de chacune des spiritualités devrait alors intégrer l'unité des disciples pour que le monde croie. S'inscrire dans une spiritualité serait alors, en se configurant au Christ, donner sa vie pour l'unité des disciples du Christ ; certes sous des formes diverses, mais toujours sous « les formes diverses de l'unique mission du Christ (qui est son obéissance absolue d'amour) ».<sup>1</sup>

Ce parcours tente de préciser l'unique spiritualité dont parle Balthasar et de constater que l'œcuménisme spirituel que Kasper développe peut y correspondre. Et aussi bref que soit ce parcours, il est suffisant pour dire que l'unité des disciples dans l'amour ne peut être absente d'une spiritualité, et qu'elle devrait même y être centrale. Là encore, la réflexion de Balthasar vient ici illustrer ce que Kasper présente comme le caractère particulier de l'œcuménisme spirituel :

Certes, il y a malgré tout des charismes particuliers, Paul en énumère de nombreux (*Rm 12, 6-8 ; 1 Co 12, 8-10*), mais pour les intégrer chaque fois dans le concept de service, et tout de suite après, plus profondément, dans le concept d'amour. (...) Par rapport au Christ, ils ne se comportent donc pas comme des différences spécifiques par rapport à un concept générique (faisant abstraction de ces dernières), mais comme des expressions créatrices chaque fois nouvelles de la totalité concrète.<sup>2</sup>

À l'opposé, l'intolérance et l'obstination, inscrites dans ce que Kasper appelle des pseudo-spiritualités, portent en elles « le danger de la division » :

Différentes spiritualités portent intrinsèquement en elles le danger de la division. Ce n'est en aucun cas vrai, comme beaucoup le pense naïvement, que la doctrine divise mais que la

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 22.

spiritualité unit. Il y a des choses comme l'intolérance et l'obstination dues à ce qui est en fait de la pseudo-spiritualité. Malheureusement, beaucoup de nos controverses ont été le résultat d'une apologétique et d'une dogmatique bornées, et au lieu de mener à une compréhension commune, cela n'a fait qu'augmenter et cimenter le gouffre.<sup>1</sup>

Enfin, pour clore ce paragraphe sur la radicalité de l'œcuménisme spirituel, j'invite à la lecture d'un document du Groupe des Dombes<sup>2</sup>, *Pour la conversion des Églises*. Il s'agit d'un appel lancé aux Églises, où la conversion au Christ de chaque chrétien individuellement, et des communautés chrétiennes dans leur ensemble, est considérée comme profondément liée au chemin vers l'unité des Églises. Une conversion radicale au Christ, une *metanoia* ne peut que mener à la recherche de communion.<sup>3</sup>

### 1.2.3 De la responsabilité de l'œcuménisme spirituel en théologie.

Les deux paragraphes précédents amènent à introduire un premier point spéculatif à partir de la réflexion de Kasper. En effet, le lien étroit qui unit la spiritualité à la doctrine laisse entendre que si la doctrine catholique s'éloigne de la spiritualité d'autres traditions (par exemple, la doctrine de l'Église catholique s'est distanciée de la spiritualité des Églises d'Orient), elle manque à exprimer l'élément du pendant subjectif auquel elle n'est plus liée. À l'aide d'une référence au Concile Vatican II, et donc à l'aide de la doctrine même de l'Église catholique, je propose d'éclairer ce propos.

Pourtant les divisions entre chrétiens empêchent l'Église de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre en ceux de ses fils qui, certes, lui appartiennent par le baptême, mais se trouvent séparés de sa pleine communion. Bien plus, pour l'Église elle-même, il devient plus difficile d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *That they may all be one – the call of unity today*, p. 160, (TP).

<sup>2</sup> Le Groupe des Dombes rassemble des théologiens catholiques et protestants, et il est à l'origine de nombreuses publications œcuméniques.

En ligne : <http://groupedesdombes.eu/publications-en-langue-francaise/> (consulté le 28 février 2021).

<sup>3</sup> GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises, Édition intégrale des documents publiés de 1956 à 2005, Pour la communion des Églises, Pour la conversion des Églises, Marie dans le dessin de Dieu et la communion des saints*, « Un seul Maître ». *L'autorité doctrinale de l'Église*, Bayard, Montrouge Cedex, 2014, p. 233-338.

<sup>4</sup> UR 4 (fin).

Le *Décret sur l'œcuménisme* de Vatican II reconnaît explicitement l'empêchement de l'Église à réaliser la plénitude de la catholicité en ses frères dont elle est séparée, et pour elle-même, « la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie ». En considérant, toujours d'après le Concile, que « nos frères séparés, (...) ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul corps en vue d'une vie nouvelle »,<sup>1</sup> ne faut-il pas aussi appliquer, à la lumière de la deuxième partie de la citation précédente, cette même déclaration à l'Église Catholique tant qu'elle ne sera pas réconciliée avec ses membres séparés ? En effet, peut-elle prétendre représenter « cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser », sans être pleinement réconciliée avec ses frères séparés ? Si l'Église catholique prétend jouir de la plénitude des moyens du salut, elle reconnaît qu'elle la réalise dans un corps auquel il manque des membres. Elle a pour mission de constituer « un seul corps du Christ, auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu » qui continue sa « croissance dans le Christ ».<sup>2</sup>

Ainsi, Vatican II ne fait pas état d'un corps pleinement acquis, mais d'un corps pleinement unifié à venir. De plus, si l'Église catholique dispose de la plénitude des moyens du salut, elle ne disposera pas de la plénitude du corps du Christ tant qu'elle ne sera pas en pleine communion avec tous les baptisés. Le salut est alors à comprendre en termes communautaires et non en termes uniquement personnels. Une distinction est à opérer entre la disposition de la plénitude des moyens du salut, et le salut en plénitude, seulement effectif dans la totalité du corps du Christ réconcilié. Peut-on prétendre au salut en plénitude tant que la constitution d'un seul corps n'a pas abouti ? La responsabilité de l'Église pour l'unité n'en est que plus patente. Nous retrouvons cette réflexion dans les travaux du Groupe des Dombes, dans son document *Pour la conversion des Églises*, où il pointe, pour chaque Église confessionnelle, un manque d'ecclésialité :

L'ère du confessionnalisme où les Églises assimilent leur identité confessionnelle à la pleine et suffisante identité ecclésiale démontre le risque que cette ecclésiologie fait courir à toute possibilité de conversion. L'inversion des priorités entre ces trois conversions engendre et consolide la division ecclésiale. Étant plurielles, les identités confessionnelles, confondues avec l'identité ecclésiale, ne peuvent exprimer ni susciter l'unité, à moins de considérer celle-ci comme uniformité réductrice, ou comme juxtaposition séparée mais tolérante.

---

<sup>1</sup> UR 3.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Si la conversion en vue de l'unité est essentielle à l'identité ecclésiale – et elle l'est selon les Confessions de foi de toutes les Églises –, elle appelle le retournement et le dépassement des positions historiques, considérées, sur ce point du moins, comme erronées et fautives. *La pluralité confessionnelle séparatrice ne peut être que provisoire ; elle demande à se convertir en une pluralité confessionnelle compatible avec l'unité ecclésiale.* Cette évolution implique la reconnaissance que l'Église, sous ses formes confessionnelles séparées, est marquée par le péché. La conversion ecclésiale vers l'unité exige, de la part des Églises confessionnelles, cet aveu qui permet de sortir du *statu quo* confessionnaliste. En effet, dès que les chrétiens reconnaissent que leur Église confessionnelle est en manque d'ecclésialité du fait de la division le processus de conversion ecclésiale et confessionnelle vers une pleine catholicité redevient possible.<sup>1</sup>

Ainsi, si on peut reconnaître en chaque confession un *déficit ecclésial*, ne faut-il pas alors entendre là un appel à la responsabilité de la théologie et de la spiritualité, chacune étant comprise comme devant être au service de l'unité des chrétiens ? Le salut dans sa dimension communautaire y est étroitement lié. Kasper s'est-il employé à cela ? Et Mœhler ? À nouveau, c'est au deuxième chapitre que je m'efforcerai d'apporter une réponse à cette question de théologie proprement fondamentale, mais il n'est pas trop tôt pour en apporter l'ébauche à laquelle nous invite dès à présent la réflexion.

Disciple de Mœhler, Kasper souligne que le grand représentant de l'école de Tübingen entend l'unité comme le principe même du catholicisme. L'unité n'est pas une option pour l'Église. Il en va de la plénitude du salut de chacun de ses membres au sein d'un même corps réconcilié.

L'ouvrage de jeunesse génial de Mœhler en 1825 est intitulé de façon significative *L'unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères de l'Église des trois premiers siècles*. Le titre exprime déjà ce qui est essentiel. L'unité devient le principe du catholicisme. Mais Mœhler ne pensait pas à une unité disciplinaire purement extérieure ; Jésus n'a pas « rassemblé l'Église par un commandement ». L'essence de l'unité est « une mystique ». L'Esprit qui imprègne et vivifie tous les croyants les unit tous dans une grande vie commune et une communion spirituelle.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> GROUPE DES DOMBES, p. 296-297.

<sup>2</sup> W. KASPER, « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », dans *Aux origines de l'école de Tübingen, Johan Sebastian Drey, brève introduction à l'étude de la théologie (1819), avec les contributions du cardinal Joseph Ratzinger, du cardinal Walter Kasper, et de Max Seckler*, Paris, Cerf, 2007, p. 33.

Pour suggérer une rapide résonance contemporaine de cette réflexion au sein de la société individualiste qu'est la nôtre et à laquelle l'Église ne manque pas d'être associée, il est aisé de dire que la conception de Mœhler est à contre-courant d'un christianisme vécu comme un salut individuel offert au sein de l'Église catholique qui dispose de la vérité, c'est-à-dire de la plénitude des moyens du salut.<sup>1</sup> Aumônier d'étudiants depuis une dizaine d'années, je perçois que cette perspective est loin d'être rare chez les jeunes générations, où l'appartenance à l'Église catholique peut être entendue comme un gage de salut personnel, et que la constitution d'un seul corps du Christ n'est pas spontanément comprise comme une responsabilité qui relève de la foi.

#### *1.2.4 La radicalité vécue comme un sacrifice.*

Au cœur de l'œcuménisme spirituel, Kasper pointe la dimension du sacrifice. La recherche de conformation au sacrifice du Christ en vue de l'unité laisse entrevoir des conséquences sur la théologie de l'œcuménisme, qui pourrait se voir intégrer des éléments comme la perte, l'abandon, de composantes que l'on considère comme constitutives d'une identité théologique confessionnelle. La question de la vérité est ici profondément interrogée. Le seul mot de conversion, que Kasper emploie amplement pour les individus et pour les Églises, laisse entendre qu'il n'entend pas la vérité sous une forme monolithique ? dont l'Église catholique disposerait de la version définitive. Nous verrons que la problématique de la vérité a été une question fondamentale dans le parcours théologique de Kasper et que sa propre conception de la vérité se présentera comme un levier important pour faire aboutir la théologie à des consensus qu'elle s'interdisait auparavant.

Ainsi, Kasper souligne la nécessaire prise de conscience des blessures de la division, et la mise en œuvre de tout ce qui est possible pour y mettre fin. Seul un retournement peut y remédier, le maintien de la situation de division étant le maintien dans une situation de péché. La conversion en vue de l'unité est une clé de voûte de l'œcuménisme spirituel pour Kasper. Elle est le catalyseur de la réconciliation et le ciment de l'unité. Elle n'est autre que la réponse de l'homme lorsqu'il cherche à se conformer à l'attitude du Christ. Sans elle, le franchissement d'étapes vers l'unité des chrétiens n'est pas possible. La conversion est radicale et est définie comme un sacrifice.

---

<sup>1</sup> LG 7.

L'œcuménisme spirituel exige également une "conversion du cœur et une sainteté de vie", qui naissent de l'appel de Jésus à la conversion (Cf. Mc 1, 14-15 ; UR, 7 ; UUS, 15 s., 33s., 84 s.). Le chemin de la réconciliation et de la communion s'ouvre lorsque les chrétiens ressentent douloureusement dans leur cœur, dans leur esprit et dans leurs prières, les blessures de la division. (...) Elle suscite également en eux un sérieux examen de conscience, en reconnaissant leurs fautes et en faisant confiance à la puissance réconciliatrice de l'Évangile. Ce n'est que dans la conversion et le renouvellement des esprits que les liens blessés pourront être guéris (cf. UUS 82).<sup>1</sup>

Toujours au sujet de la conversion, en s'exprimant à propos de l'anniversaire des cinq cents ans de la Réforme, Kasper défend qu'il n'y a aucun sens à chercher à savoir qui a eu tort ou qui a eu raison, car : « S'attribuer réciproquement des fautes n'est ni productif, ni chrétien. La seule voie que nous indique l'évangile est celle de la conversion et de la miséricorde ».<sup>2</sup>

Après que Kasper eut quitté sa fonction de Président du *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, la conversion continue à être, pour l'Église catholique, l'axe autour duquel s'articule sa doctrine sur l'œcuménisme. Ainsi en témoignent les paroles du Cardinal Kurt Koch, successeur de Kasper :

La conversion est l'élixir de vie d'un véritable œcuménisme [...]. Il ne s'agit pas là avant tout de convertir les autres, mais de se convertir soi-même, ce qui présuppose d'être prêt à faire preuve d'autocritique pour percevoir ses faiblesses et ses déficits, les reconnaître avec humilité et se mesurer à l'aune de l'Évangile de Jésus-Christ.<sup>3</sup>

Si pour Koch et Kasper le Christ et son Évangile sont l'origine et la référence de la conversion, le second en parle sous une forme plus concrète que ne le fait le premier, en les liant au sacrifice du Christ donnant sa vie pour la multitude. Ainsi, c'est l'ensemble des actes du Christ, sa kénose et sa mort pour l'unité des hommes, qui devient le critère de l'œcuménisme.

---

<sup>1</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 13.

<sup>2</sup> « C'est pourquoi il n'y a aucun sens à s'atteler, 500 ans après, à un processus historique pour décider qui a fait du mal à l'autre, qui a parlé mal de lui ou la déclaré coupable. Les deux parties doivent reconnaître des erreurs, se battre la coulpe et pas celle de l'autre. S'attribuer réciproquement des fautes n'apporte rien et n'est pas chrétien. L'évangile nous indique un autre chemin. C'est la voie de la conversion et de la miséricorde. », dans W. KASPER - U. WILCKENS, « Svegliati, ecumene ! Come far avanzare l'unità dei cristiani », dans *Giornale di teologia*, diretto da Rosino GIBELLINI, n°396, Brescia, Queriniana, 2017, p. 12, (TP).

<sup>3</sup> CARDINAL K. KOCH, « Sur les chemins vers l'unité », dans *Nouveaux territoires de l'œcuménisme – Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir - Actes du colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 13 au 15 mars 2018*, Institut Supérieur d'Études Œcuméniques, Paris, Cerf, 2019, p. 125-126.

Et Kasper le sauve ainsi de la tentation à fuir son aspect radical enraciné dans la figure du Christ :

Une spiritualité œcuménique [...] va toujours prendre en compte les récits bibliques de la venue de Jésus, son message libérateur, et ses actes de libération et de guérison, son service pour les autres, sa kénose jusqu'à la mort [...].<sup>1</sup>

Ainsi, Kasper situe la conversion à un autre niveau que celui de la seule « autocritique » dont nous entretenons Koch : elle prend forme à travers des actes concrets qui coûtent, pour atteindre la communion avec nos frères séparés. Au cœur de l'œcuménisme, Kasper inscrit la *charité*. Il y a un saut qualitatif à opérer entre une conversion vécue « à l'aune de l'Évangile de Jésus-Christ », et une conversion à la « venue de Jésus, son message libérateur, et ses actes de libération et de guérison, son service pour les autres, sa kénose jusqu'à la mort ».

Kasper présente l'œcuménisme spirituel comme œuvrant, par la charité, au retour des liens d'unité. J'introduis ici, pour la première fois, la charité comme la source de l'unité de l'Église. C'est une idée très forte de l'ecclésiologie de Mœhler, qui sera développée. Or, ancré dans la théologie de Mœhler, l'œcuménisme spirituel de Kasper s'apparente à une ecclésiologie qui relève d'un effort permanent de maintien et de recherche de l'unité. Elle n'a rien de statique, et n'a pas de forme définitive. Dans un livre tardif au sujet de la miséricorde<sup>2</sup>, on retrouve à nouveau cette approche caractéristique de Kasper où la charité œuvre constamment à l'unité. Sans elle, il n'y a pas d'unité :

Le lien étroit entre la charité (*caritas*) ou la miséricorde et l'Église, plus exactement entre la charité-miséricorde et l'unité de l'Église est clairement exprimé dans un texte de saint Augustin (AUGUSTIN, *In Evangelium Ioannis* 13, 15-17 ; cf. 6-23) où il fait référence à l'hymne à la charité de 1 Co. 13 : « *Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien* ». Il comprend l'amour non seulement de manière individuelle comme œuvre de chrétiens isolés, mais de manière ecclésiale comme le lien qui fait l'unité de l'Église.<sup>3</sup>

La miséricorde est, pour l'œcuménisme spirituel, ce qui permet la conversion de celui qui reconnaît sa responsabilité dans la séparation des chrétiens. Elle est le déclencheur du

---

<sup>1</sup> *That they may all be one – the call of unity today*, p. 164, (TP).

<sup>2</sup> W. KASPER, *La miséricorde, notion fondamentale de l'Évangile, Clé de la vie chrétienne*, Éditions des Béatitudes, 2015.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 156.

processus de conversion qui va déployer la charité entre des frères séparés. Kasper n'en parle pas en ces termes. On ne trouve pas de réflexion spécifique sur la miséricorde dans les publications de Kasper sur l'œcuménisme. Cependant, en filigrane, il est évident qu'il considère la miséricorde comme un maillon du processus de réconciliation qui mène à l'unité. « Notion fondamentale de l'évangile et de la vie chrétienne »<sup>1</sup> : Kasper entend la miséricorde comme un attribut fondamental de Dieu.<sup>2</sup> Pour lui, charité et miséricorde se confondent.

Il serait hasardeux d'avancer que l'œcuménisme spirituel de Kasper est une spiritualité qui mettrait plus que d'autres l'accent sur la conversion, la miséricorde, la charité. Mais je souligne que cet accent est permanent dans l'œcuménisme spirituel que présente Kasper. Cette inclinaison vient tout droit de la place centrale, et de sa prise au sérieux, et tout entière, de la prière sacerdotale du Christ.

Une dernière remarque : le vocabulaire et le style de ces paragraphes, visant à montrer l'origine spirituelle de ce qui va trouver un développement conceptuel chez Kasper, ne sont pas proprement théologiques au sens d'une théologie fondamentale ou systématique. Ils n'en sont pas moins le point de départ du développement théologique de l'œcuménisme spirituel de Kasper, auquel il revient sans cesse. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans un débat sur la définition de la théologie par rapport à la spiritualité ou sur celle de la théologie spirituelle, pour affirmer les prérogatives de l'une par rapport à l'autre, ou d'affirmer que l'une aurait une priorité sur l'autre dans le champ de la pensée chrétienne. Il s'agit de présenter ce qui se découvre à la lecture des contributions de Kasper sur l'œcuménisme spirituel : l'intégration de la spiritualité à la théologie de l'œcuménisme. Elle apportera une lumière renouvelée sur les rapports entre la théologie et la spiritualité.

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 89-96.

### 1.3 Un défi pour la théologie.

Théologien qui avec les années a pris une étoffe considérable, Kasper met à contribution son importante réflexion théologique pour montrer le chemin à suivre vers l'unité des chrétiens, le chemin qu'indique l'Esprit à travers l'œcuménisme spirituel. Il prend au sérieux, théologiquement, un signe des temps. La citation suivante nous y introduit, bien que la distinction entre la spiritualité et la théologie n'y laisse pas encore apparaître l'œcuménisme spirituel comme théologie :

Pour chaque spiritualité, il faut se poser la question de l'esprit qui l'habite : s'agit-il de l'Esprit Saint ou de l'esprit du monde ? La spiritualité appelle le discernement des esprits. Ainsi, la spiritualité n'est pas une affaire purement émotionnelle sans lien avec la question de la vérité ; au contraire, elle nous aide, nous invite, et nous oblige à rechercher la vérité. Par conséquent, un appel à la spiritualité sans la théologie serait douloureux. Afin de rester en bonne santé, la spiritualité demande à la fois de la réflexion et du discernement théologique.<sup>1</sup>

La motivation du travail de Kasper à introduire l'œcuménisme spirituel en théologie répond à une demande pour laquelle le théologien s'est beaucoup investi. Sa démarche s'accorde à celle de la recherche d'une crédibilité à parler de Dieu aujourd'hui, en cherchant à s'atteler aux défis qui sont posés à la théologie à un moment donné de l'histoire.<sup>2</sup> Pour cela, comme disciple de l'École de Tübingen, sa théologie cherche à la fois à voir comment la pensée de son temps peut l'aider à résoudre les questions de sa propre discipline, et à être à l'écoute des signes des temps.

En effet, pour Kasper, le Concile Vatican II encourage, à bien des égards, des chemins nouveaux pour la théologie. Je reviendrai largement sur cette posture dans la deuxième partie.<sup>3</sup> À ce stade, retenons que Kasper prend au sérieux la volonté du Concile de promouvoir l'unité

---

<sup>1</sup> *That they may all be one – the call of unity today*, p. 161, (TP).

<sup>2</sup> Voir : K. M. COLBERG, « The Task of Theology », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 3-20.

<sup>3</sup> Tout en ne cherchant pas à anticiper sur la suite de notre étude, rappelons déjà à cette étape combien le Concile a été pour Kasper un élan pour des initiatives théologiques qui avaient vu le jour avant le Concile mais qui s'étaient trouvées freinées. Il s'agit, dans cette citation, de la pensée historique dans la théologie, élément fort de l'École de Tübingen et de son représentant Mœhler. Il est indéniable que le Concile reconnaît que l'élan qui lui fait reconnaître l'urgence de répondre à la demande de l'unité des chrétiens le précède. Ainsi, Kasper écrivait déjà en 1967 (dans la version allemande) : « Le deuxième Concile du Vatican a fait une large place à la pensée historique dans la théologie (...) il a surtout donné un champ plus large à la liberté à l'intérieur de l'Église et reconnu explicitement la légitimité et la nécessité d'un pluralisme des théologies. (...) Il semble que l'histoire nous apporte aujourd'hui l'heure d'un nouveau départ ». W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968, p. 22-23.

des chrétiens comme étant « l'un des buts principaux du saint Concile Vatican II » alors que la division est « pour le monde un objet de scandale et (qu') elle fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature ».<sup>1</sup> Et, pour le Concile, c'est l'œcuménisme spirituel qui en est le signe.

Or, le Maître des siècles, qui poursuit son dessein de grâce avec sagesse et patience à l'égard des pécheurs que nous sommes, a commencé en ces derniers temps de répandre plus abondamment dans les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentir et le désir de l'union. Très nombreux sont partout les hommes qui ont été touchés par cette grâce et, sous l'action de l'Esprit Saint, est né un mouvement qui s'amplifie également de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens.<sup>2</sup>

Cette demande de l'Esprit s'adresse à toutes les composantes de l'Église, liturgique, pastorale, et magistérielle ; l'appel de l'Esprit à l'unité concernant l'ensemble du corps de l'Église. Ainsi, la théologie ne peut manquer de répondre à cet appel empreint d'urgence et de gravité que l'Esprit exprime par l'œcuménisme spirituel.

Comment y répondre ? Une réponse trop hâtive de la théologie serait celle de se sentir investie de la mission d'œuvrer plus ardemment au dialogue doctrinal, en considérant les doctrines respectives des Églises dans leur seul aspect conceptuel. Pour illustrer mon propos, l'image qui m'apparaît ici, est celle de dépôts de la foi inertes. Le chemin que choisit Kasper va y inclure ce qui constitue la vie-même de la Personne qui appelle à la réconciliation : l'Esprit Saint. Avec Kasper, la théologie devient *vivante* quand elle s'emploie à répondre aux signes des temps de l'Esprit. C'est là l'un des points majeurs de l'influence de la théologie de Mœhler sur celle de l'œcuménisme spirituel de Kasper.

En s'attellant à faire accéder l'œcuménisme spirituel à la théologie, Kasper répond d'une manière très originale à l'appel de l'Esprit : il considère l'œcuménisme spirituel comme une demande de s'approprier les questions doctrinales qui divisent en y faisant pénétrer la vie de Celui qui appelle. C'est l'Esprit qui est reconnu comme protagoniste du dialogue doctrinal. C'est par ce biais que Kasper hisse l'œcuménisme spirituel en théologie. Pour le théologien de Tübingen, il n'y a pas d'un côté l'œcuménisme doctrinal et de l'autre l'œcuménisme spirituel. Nous sommes en présence d'un œcuménisme doctrinal dont l'âme est l'œcuménisme spirituel.

---

<sup>1</sup> UR 1.

<sup>2</sup> UR 1.

Ce qui se découvre ici pour la théologie du dialogue œcuménique vient indéniablement interroger toute la pratique de la théologie.

Si l'on prend au sérieux les premières lignes d'*Unitatis redintegratio* – « Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des buts principaux du Concile œcuménique de Vatican II » –, il en ressort que tout le Concile, tous ses documents, veulent, d'une certaine façon contribuer à l'unité des chrétiens. Et ainsi, la façon dont Kasper entrevoit l'inhabitation du dialogue doctrinal par l'Esprit, peut être suggéré comme le chemin à suivre pour toute la théologie. Tout théologien se découvre une vocation, celle de contribuer à l'avènement d'une réalité spirituelle et existentielle : l'unité des chrétiens. Et la théologie tout entière se trouve être au creuset d'une ecclésiologie au service de l'unité. Nous ne sommes ici qu'au stade d'une esquisse dont les formes apparaîtront plus nettement au fur et à mesure de ce travail.

Bien des années avant le Concile, Mœhler a pensé l'unité comme le principe du catholicisme. Tout au long de mon recherche, je me suis posé la question de savoir si l'on peut reconnaître dans l'œcuménisme spirituel de Kasper un principe général de toute sa théologie. L'hypothèse est conséquente, mais bien des découvertes pourront nous autoriser à poser cette question. Nous le verrons, l'œuvre théologique de Kasper, qui a précédé celle qu'il effectue pour l'œcuménisme spirituel, se montre empreinte de caractères similaires à celle qu'il développe pour l'œcuménisme spirituel. Il apparaît possible de dire que la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper se présente comme la quintessence de sa théologie fondamentale, qui est venue s'employer à répondre à un signe des temps.

Divers éléments de sa théologie ne peuvent qu'orienter Kasper vers la mise en œuvre d'une théologie de l'œcuménisme spirituel. Elle est à la fois sa théologie appliquée à l'œcuménisme spirituel, et une forme d'adéquation de sa théologie à l'œcuménisme spirituel qu'il promeut. L'une et l'autre apparaissent comme habitées par la réponse à un même appel. Il y a là l'expression d'une façon originale d'exercer la théologie, dont la deuxième partie de mon travail montrera que l'École de Tübingen en est une éminente représentante.

Chapitre 2 - Le rôle de l'œcuménisme spirituel dans le dialogue théologique selon Kasper.

2.1 Le dialogue théologique : une tâche spirituelle.

*2.1.1 Un regard historique sur le dialogue œcuménique.*

La reconnaissance de l'œcuménisme comme discipline de la théologie catholique n'est plus à justifier, tant sont nombreuses les chaires universitaires catholiques dédiées à l'œcuménisme.<sup>1</sup> S'il faut s'en réjouir, l'enseignement universitaire de l'œcuménisme reste pourtant enclavé dans le confessionnalisme comme le souligne Zizioulas, en montrant le chemin qui serait encore à parcourir au sein des facultés et instituts de théologie des différentes confessions. Il s'exprime ainsi :

La grande majorité des facultés et des instituts de théologie sont confessionnels. Certaines de ces institutions ont établi des chaires de théologie œcuménique tandis que d'autres ont choisi d'avoir des postes d'enseignement consacrés à une confession chrétienne spécifique (par exemple à Oxford, où l'évêque Kallistos Ware a été appelé pour enseigner jusqu'à aujourd'hui, à Münster en Allemagne, etc.) Malheureusement il n'y a rien de semblable dans les facultés de théologie orthodoxes. Ni en Grèce, ni dans aucun autre pays orthodoxe (Russie, Roumanie, Serbie, etc.) il n'existe de chaire de théologie catholique ou protestante dans une faculté orthodoxe. Les orthodoxes semblent être moins œcuméniquement orientés à cet égard.

Bien que l'établissement de chaires d'une autre théologie confessionnelle dans une faculté donnée soit un signe œcuménique positif, il n'est pas entièrement satisfaisant, puisqu'il perpétue et renforce le confessionnalisme dans la recherche théologique. Une façon bien meilleure de permettre à l'esprit œcuménique de pénétrer dans la théologie est de nommer des théologiens d'une autre confession aux chaires ordinaires de théologie dans une école théologique donnée. C'est ce que j'ai personnellement expérimenté au Royaume-Uni où j'ai été nommé non pas à une chaire de théologie orthodoxe, mais à la chaire ordinaire de théologie systématique ou dogmatique (aux universités d'Édimbourg, de Glasgow et au King's College de Londres). C'est

---

<sup>1</sup> Quelques exemples : Chaire de Théologie œcuménique des Facultés Jésuites du Centre Sèvres à Paris ; Chaire d'œcuménisme de l'Université Catholique de Lyon ; Zentrum für Ökumenische Forschung de la Faculté de Théologie Catholique de Munich ; Chaire de dogmatique, de l'histoire des dogmes, et de théologie œcuménique de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Tübingen ; Chaire de Théologie œcuménique de la Faculté de Théologie de Paderborn ; Institut de Théologie œcuménique-patristique de la Faculté de Théologie des Pouilles ; Centre de recherche œcuménique de la Faculté de théologie et des études religieuses de l'Université Catholique de Leuven.

évidemment un pas œcuménique très important qui serait difficile à franchir pour la plupart des instituts théologiques. Mais c'est la seule voie vers l'élimination finale du confessionnalisme en théologie.<sup>1</sup>

À la voie que présente Zizioulas, je voudrais rajouter celle du séminaire d'œcuménisme commun aux Facultés de théologie catholique et protestante de l'Université de Strasbourg, où la simultanéité de voix protestantes et catholiques s'est présentée, durant de nombreuses années, comme un laboratoire de l'unité où l'altérité confessionnelle a suscité le débat.<sup>2</sup>

L'existence d'un *Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, qui est engagé dans un dialogue théologique avec une quinzaine d'Églises et de communautés ecclésiales,<sup>3</sup> témoigne aussi de l'effort théologique de l'Église catholique en faveur de l'œcuménisme dans les années faisant suite au Concile. Cependant, cet engagement officiel de l'Église catholique fut tardif,<sup>4</sup> si on le compare avec celui des Églises issues de la Réforme et celui de l'Église anglicane, qui depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle étaient déjà engagées dans le dialogue théologique.<sup>5</sup>

Si le décret conciliaire *Unitatis redintegratio* marque l'engagement sans détour de l'Église catholique pour la recherche de l'unité de la famille chrétienne, l'Église catholique n'est pas membre du *Conseil Œcuménique des Églises* (COE), l'organe officiel du dialogue où elle est impliquée. Le COE se définit comme « la plus vaste et la plus inclusive des nombreuses

---

<sup>1</sup> J. ZIZIOULAS, « Engagement œcuménique et recherche théologique. Quelques réflexions », dans *Istina*, n°1, 2008, p. 16.

<sup>2</sup> A. BIRMELE, « La passion de l'unité de l'Église », dans E. PARMENTIER, D. FRICKER, Y. LABBE (dir.), *La théologie dans l'Église et dans l'Université – Un hommage amical à Michel Deneken*, Genève, Labor et Fides, p. 263s.

<sup>3</sup> <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dicastero/presentazione.html> (consulté le 14 décembre 2022).

<sup>4</sup> « On dit souvent que l'Église catholique ne s'est jointe au mouvement œcuménique qu'avec beaucoup de retard, par le seul le Concile Vatican II. Cette affirmation est vraie d'un point de vue institutionnel et officiel. Mais d'un point de vue de l'œcuménisme spirituel, qui était l'âme de l'œcuménisme officiel dès ses origines, l'Église catholique fut impliquée dès le début ». W. KASPER, « *Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale* », p. 142, (TP).

<sup>5</sup> *La Conférence missionnaire mondiale d'Édinbourg* en 1910 est communément considérée comme le début du mouvement œcuménique qui se poursuit encore de nos jours. Certes, des tentatives de rencontres avaient eu lieu par le passé, mais une conférence aboutie, où se sont engagées des institutions de diverses Églises, n'avait jamais vu le jour auparavant. La *Conférence d'Édinbourg* est caractérisée par une volonté globale des Églises issues de la Réforme en mission à travers le monde d'entreprendre fermement un chemin vers la réconciliation des chrétiens. Pour une étude détaillée de tentatives de réconciliation engageant les institutions, je renvoie aux précisions données dans les notes de : J. DELUMEAU, Th. WANEGFFELEN, B. COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, « Chapitre VII. Œcuménisme d'autrefois. Conclusions », PUF, « Nouvelle Clio », 2012, p. 407-408. <https://www.cairn.info/--9782130584056-page-407.htm> (consulté le 7 janvier 2021).

expressions organisées du mouvement œcuménique moderne, dont l'objectif est l'unité des chrétiens ». <sup>1</sup> L'Église catholique y collabore à titre d'observateur du groupe *Foi et Constitution*.

En 2009, Kasper a publié *Harvesting the fruits*,<sup>2</sup> une synthèse des dialogues entre catholiques, luthériens, réformés, anglicans et méthodistes, durant la quarantaine d'années qui a suivi le Concile.<sup>3</sup> Ce n'est pas le lieu de présenter, dans le corps de ce travail, une liste détaillée et chronologique, faisant état des nombreux thèmes théologiques de ces dialogues et de la forme de leurs résultats. De même pour le dialogue avec les Églises orientales, pour lequel nous renvoyons le lecteur à la compilation qu'en a faite Kasper.<sup>4</sup> La plupart des dialogues se présentent sous la forme de documents de travail issus de commissions représentant les Églises. Ce ne sont pas des textes qui lient les Églises, mais qui, petit à petit, permettent d'entrer plus profondément dans le dialogue pour aboutir à des documents qui font autorité dans les Églises impliquées.<sup>5</sup> C'est le cas du consensus que représente la *Déclaration commune à propos de la doctrine sur la justification* (DCJ). Ce document daté de l'année 1999 doit cependant être mentionné en particulier, tant il représente une étape unique et très importante du dialogue entre l'Église catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale. Les Églises signataires de la déclaration ont été rejointes, en 2006, par le Conseil Mondial des Méthodistes. Fruit d'un processus qui a duré des décennies, il s'articule sous la forme d'un schéma qui est devenu un

---

<sup>1</sup> <https://www.oikoumene.org/fr/about-the-wcc> (consulté le 7 janvier 2021).

<sup>2</sup> W. KASPER, *Harvesting the fruits, Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London, Continuum, 2009.

Lors de la soutenance de thèse, Birmelé a souligné que Kasper n'est pas l'auteur unique de *Harvesting the fruits*. En effet, l'ouvrage est publié sous le nom de Kasper, et il n'est pas dit d'emblée que Kasper n'en est que l'éditeur. Cependant, à la page 8 de l'ouvrage, Kasper écrit : « De nombreuses personnes intéressées, douées, zélées et engagées œcuméniquement ont contribué à la réalisation de ce document. Parmi-eux, les premiers à mentionner sont les anciens et actuels membres et consultants du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, qui ont rassemblé et synthétisé un riche contenu, et dont les conseils ont beaucoup contribué à son évaluation » (TP). Mais Kasper ne les nomme pas.

Birmelé, proche de ce cercle, rapporte que Kasper avait réuni une quinzaine d'œcuménistes au Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens et y avait présenté les auteurs de l'ouvrage (entre autres : Angelo Maffei pour la sotériologie, Wolfgang Thönissen pour l'ecclésiologie, Jack Radano pour la théologie des ministères). Il est dommage que ces auteurs aient ainsi été mis dans l'ombre lors de la publication de l'ouvrage, car cela limite le travail de recherche.

<sup>3</sup> « Avec ce Décret (UR), le Concile Vatican II a formellement fait entrer l'Église catholique dans le mouvement œcuménique, et mis en route une série de dialogue œcuméniques au niveau international, mais aussi au niveau régional et local. Depuis, il y a eu plus de quarante ans de dialogue œcuménique officiel, international et bilatéral, entre l'Église catholique et les communions chrétiennes mondiales. Ces dialogues ont produit un nombre impressionnant de documents œcuméniques, qui sont témoins de la recherche commune pour accomplir la volonté de notre unique Seigneur Jésus-Christ : « Qu'ils soient un ». *Harvesting the fruits*, p. 1, (TP).

<sup>4</sup> *Einheit in Jesus Christus, Schriften zur Ökumene II*, p. 523-619.

<sup>5</sup> *Harvesting the fruits*, p. 2-3, (TP).

modèle : le consensus différencié.<sup>1</sup> C'est sur lui que se concentrent bien des réflexions de Kasper, et où il reconnaît fortement l'empreinte de l'œcuménisme spirituel.<sup>2</sup>

Avec l'exemple de la DCJ, et des très nombreuses étapes du dialogue, de la Conférence d'Édimbourg à nos jours, l'œcuménisme se présente comme un foisonnement de rencontres au niveau institutionnel. Il pourrait ainsi donner à penser que l'unité des Églises est proche. L'engouement et l'intérêt qu'a connu l'œcuménisme immédiatement après le Concile n'est plus le même cinquante-cinq ans après. Ainsi, en 2004, Kasper estimait déjà que l'œcuménisme « vacillait » :

Le dialogue œcuménique a fait de grands progrès depuis que l'Église catholique s'est officiellement ouverte au mouvement œcuménique durant le Concile Vatican II. Encore plus important que des résultats particuliers, il y a eu ce que Jean-Paul II, dans son encyclique *Ut unum sint* (1995), appelle la redécouverte de la fraternité entre chrétiens. Cependant, malgré ces progrès positifs, des difficultés persistent au-delà de ce qui peut être considéré comme normal et faisant partie de la vie. Bien que des échanges et des rencontres se poursuivent, le dialogue a, d'une certaine façon, vacillé. Les situations et les états d'esprit ont changé, et d'une certaine façon on peut parler d'une crise. Il ne peut y avoir aucun doute : aujourd'hui le mouvement œcuménique est à un point de bascule.<sup>3</sup>

Quelques années plus tard, en 2009, son opinion n'est pas plus positive quant au futur de l'œcuménisme :

Pourtant, à bien des égards, le paysage œcuménique d'aujourd'hui change très vite. L'enthousiasme des origines a cédé la place à une nouvelle sobriété : des questions relevant des méthodes œcuméniques et des avancées des décennies passées, ainsi que des doutes quant au futur s'expriment.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A. BIRMELE, *La communion ecclésiale – progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris - Genève, Cerf – Labor et fides, 2000, chapitres I à V.

<sup>2</sup> Toujours lors de la soutenance de thèse, Birmelé a souligné que Kasper n'était à aucun moment directement impliqué dans l'élaboration du texte de la DCJ, même s'il en sera un fervent défenseur. Comme secrétaire du Conseil Pontifical de la Promotion de l'Unité des Chrétiens, nommé en mars 1999, Kasper en a certes été l'un des signataires romains officiels à côté du cardinal Cassidy qui présidait le Conseil Pontifical, mais l'acteur catholique majeur dans l'élaboration de la DCJ a été l'évêque et futur cardinal Karl Lehmann, qui avec le luthérien Wolfhart Pannenberg, avait dès 1981 posé les premiers jalons dans le travail sur la valeur des condamnations du XVI<sup>e</sup> siècle (voir page 67 de ce travail).

Après la thèse, des échanges avec Catherine Clifford m'ont amené à nuancer la remarque de Birmelé, et m'encouragent à étayer ma recherche sur l'exact rôle de Kasper à l'égard de la DCJ.

<sup>3</sup> *That they may all be one – the call of unity today*, p. 155 (TP).

<sup>4</sup> *Harvesting the fruits*, p. 2, (TP).

Ainsi en est-il du dialogue avec les Églises orientales. Kasper souligne, après avoir passé en revue les pas importants effectués par l'Église catholique romaine avec différentes Églises orthodoxes, les douloureux retour aux blocages qu'il attribue aux changements politiques de 1989-1990, dans les pays où sont implantées ces Églises, et aux fortes résistances du Patriarcat de Moscou. Il estime que le chemin vers la totale communion avec « les Églises du premier millénaire » est encore loin.

En résumé, nous pouvons affirmer qu'une purification constante de la mémoire historique et de nombreuses prières seront nécessaires pour que, sur la base commune du premier millénaire, nous parvenions à colmater la fracture entre l'Orient et l'Occident et à restaurer la pleine communion ecclésiale. Malgré les difficultés qui demeurent, l'espérance est forte et légitime qu'avec l'aide de Dieu et grâce à la prière de nombreux fidèles, l'Église, après la division du deuxième millénaire, recommencera au troisième à respirer avec ses deux poumons.<sup>1</sup>

La situation est autre, mais tout aussi difficile, avec les Églises issues de la Réforme ou qui s'en réclament. Ainsi en est-il pour les débats ecclésiologiques (notamment ceux sur les ministères), la visée même de l'œcuménisme, les questions éthiques, l'émergence de la théologie libérale protestante, la croissance des groupes évangéliques et des communautés et groupes de dénomination chrétienne de plus en plus nombreux. Cet ensemble, en constante mouvance, ne facilite pas le dialogue. Bien des évolutions qui demandent à repenser l'œcuménisme à frais nouveaux. Là aussi, on sent poindre chez Kasper, non pas un abattement, mais une prise de conscience que l'étape actuelle du dialogue œcuménique est laborieuse. Il exprime ainsi son souci :

Ce panorama général nous montre donc qu'il n'existe pas seulement un rapprochement œcuménique, mais qu'il existe aussi des fragmentations et des forces centrifuges qui sont à l'œuvre. En outre, si nous prenons en considération les nombreuses « Églises » qualifiées d'indépendantes, qui continuent à surgir surtout en Afrique, ainsi que la prolifération de groupuscules souvent très agressifs, nous nous rendons compte que le paysage œcuménique est aujourd'hui très diversifié et confus. Ce pluralisme n'est rien d'autre que le reflet de la situation pluraliste de la société dite post-moderne, qui conduit souvent à un relativisme religieux.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> W. KASPER, « Informations, réflexions et évaluations sur le moment actuel du dialogue œcuménique », *Istina*, n°1, 2008, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

Ainsi, en considérant ce qu'il nomme la « troisième vague de l'histoire du christianisme », Kasper rend attentif à la croissance des groupes charismatiques et pentecôtistes, regroupant 400 millions de fidèles à travers le monde. En effet, ils se hissent à la deuxième place des communautés chrétiennes dans le monde. Tout en « témoignant du désir d'une expérience spirituelle » qui habite ces chrétiens, Kasper regrette le fort accent mis sur la promesse d'un « bonheur terrestre ».<sup>1</sup> Nous retrouvons ici la critique déjà rapportée plus haut, que Kasper adresse aux groupes qui vivent d'une « pseudo-spiritualité ».

De l'émergence du mouvement œcuménique à nos jours, la tâche déjà difficile de rassembler les Églises historiques devient colossale quand il s'agit de travailler à l'unité en présence d'une innombrable quantité de nouvelles dénominations chrétiennes. Au sein de cette complexité, quel rôle Kasper donne-t-il à l'œcuménisme spirituel ?

### 2.1.2 Un rôle spirituel permanent.

Pour Kasper, l'unité ne peut pas être le fruit des seuls débats et de la recherche académiques. Il est intimement convaincu qu'un élan plus fort, qui dépasse ce qui est de l'ordre d'une entreprise humaine, est nécessaire ; celui-là même qui est à l'origine de l'œcuménisme :

Que pouvons-nous faire ? Comment doit-on procéder ? Pour aboutir à un consensus, ni les seuls débats publics, ni les dialogues académiques, bien qu'ils soient importants et essentiels, ne peuvent être considérés comme suffisants. Pour reprendre la route, un élan plus grand et plus fort, que ne peuvent entreprendre les entreprises humaines et le débat académique de par leur nature même, est nécessaire. Dans cette situation critique nous devons retourner à la toute première impulsion du mouvement œcuménique. À ses débuts, le mouvement œcuménique était porté par un mouvement spirituel, pas l'œcuménisme spirituel, [...].<sup>2</sup>

Ces paroles, Kasper ne cesse de les répéter. Le dialogue « ne sera fécond que s'il est porté par un œcuménisme de la prière, de la conversion du cœur et de la sanctification personnelle ».<sup>3</sup> Isoler les débats théologiques, en les coupant d'une dimension spirituelle, c'est nier que le mouvement œcuménique ait été impulsé par un mouvement spirituel. C'est pourquoi

---

<sup>1</sup> « Informations, réflexions et évaluations sur le moment actuel du dialogue œcuménique », p. 11.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 155-156, (TP).

<sup>3</sup> « Informations, réflexions et évaluations sur le moment actuel du dialogue œcuménique », p. 12.

Kasper présente le dialogue théologique comme une tâche éminemment spirituelle. Œuvrer pour l'œcuménisme, et donc aussi à travers la forme singulière qu'il prend dans le débat théologique, est une œuvre spirituelle : « Le travail œcuménique, [...] est une tâche spirituelle, et ne peut être rien d'autre que la participation à la grande prière sacerdotale de Jésus ».<sup>1</sup> Kasper considère que la théologie de l'œcuménisme doit être habitée, en son cœur, par la spiritualité de la prière sacerdotale du Christ. Elle doit y participer. On retrouve ici ce qui a été développé plus haut au sujet de la conception patristique de la théologie : une théologie qui se laisse guider par l'Esprit Saint.

En partant de sa propre expérience, Kasper décrit comment le dialogue œcuménique ne peut aboutir que s'il intègre la dimension spirituelle.

La spiritualité œcuménique signifie écouter et s'ouvrir aux demandes de l'Esprit Saint qui s'exprime au travers de différentes formes de piété ; cela signifie être disposé à repenser et à se convertir, mais aussi supporter la différence de l'autre, qui exige de la tolérance, de la patience, du respect, et non des moindres, de la bonne volonté et de l'amour qui ne s'enfle pas d'orgueil mais qui se réjouit dans la vérité. (1 Co 13, 4-6).

En partant de ma propre expérience, je peux dire que le dialogue œcuménique n'aboutit que si, dans une certaine mesure, tout ceci est mis en place. Là où ce n'est pas possible, tout le monde est suffisamment intelligent pour trouver des objections aux arguments opposés. Ces types de dialogue ne mèneront jamais à une conclusion ; on peut dire qu'ils ont une dimension eschatologique. Nous devons laisser au Seigneur le soin de savoir s'il mène finalement au ciel ou à l'enfer. Mais, quand il y a l'amitié et un terrain spirituel commun, la situation change. Ceci ne devrait pas mener, et normalement ne mène pas à un consensus immédiat, mais nous aide à mieux comprendre ce que l'autre pense vraiment et ce qui l'a mené à une autre position. Cela nous aide à accepter l'autre dans sa différence.<sup>2</sup>

Ainsi Kasper présente la première étape du dialogue doctrinal qui se laisse pénétrer par l'œcuménisme spirituel. Elle se réalise dans *l'agapè* dont nous entretenait Paul dans la Première Lettre aux Corinthiens. Elle n'est qu'une première étape, car elle « ne mène pas à un consensus immédiat ». Mais, sans elle, Kasper témoigne de situations où chacun campe sur ses positions. La charité permet d'élargir le regard posé sur l'autre en découvrant les raisons de sa différence.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 156, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 160-161, (TP).

L'autre est reconnu dans sa différence, et les protagonistes accèdent, à ce stade du dialogue, à une équité, à un respect réciproque des positions respectives.

En s'appuyant sur un passage de l'hymne à la charité de Paul (1 Co 13, 1-13), Kasper se réfère à l'amour tel qu'il nous est communiqué dans la Révélation biblique. Les acteurs d'un dialogue doctrinal qui cherchent à vivre la charité telle qu'elle nous est révélée, visent à se conformer à l'Esprit qui les pousse à agir ainsi. Ils pratiquent le dialogue avec une *vraie* charité, celle de l'Esprit Saint. Il s'agit là d'une *vérité* au sujet de l'Esprit Saint, une *vérité* révélée. C'est elle qui préside au dialogue. Elle ouvre à la connaissance de l'autre. La pensée devient comme empreinte d'une attitude, celle de la charité de l'Esprit Saint. Elle accède au discours sur Dieu, à la théologie. L'œcuménisme spirituel est ici clairement identifié comme un acteur du raisonnement. Il donne à la raison de prendre un chemin différent que celui de la recherche d'objections.

La charité s'inscrit ainsi au cœur de la théologie de l'œcuménisme. Elle devient sujet du discours. Et elle est celle de la révélation biblique : une charité tout empreinte de la radicalité avec laquelle la vit le Christ. Il s'agit là d'une posture, d'une attitude du théologien, qui se laisse orienter par la charité du Christ en vivant lui-même cette forme radicale de la charité dans sa recherche de la réconciliation doctrinale. Nous sommes ici clairement en présence d'une théologie telle que Balthasar l'appelle de ses vœux : une théologie qui mêle théologie et sainteté.<sup>1</sup>

En agissant ainsi, le dialogue œcuménique tel que le propose Kasper, ne prêle-t-il pas le flanc à une critique sévère, à la suspicion d'un relativisme intellectuel ? Le dialogue doctrinal ainsi pratiqué ne se rapprocherait-il pas de la forme de réconciliation vécue par ceux qui considèrent la théologie comme un « obstacle à l'unité »<sup>2</sup>? Introduire la charité au cœur de la

---

<sup>1</sup> H. VON BALTHASAR, « Théologie et sainteté », dans *Dieu vivant, perspectives religieuses et philosophiques*, n° 12, 1948, p. 17-31.

<sup>2</sup> « Certains cercles œcuméniques tendent à considérer la théologie comme un obstacle à l'unité. L'argument en est que les désaccords théologiques se situent historiquement derrière nos divisions et que les différences théologiques ne sont plus prises au sérieux par les peuples. Dans l'esprit de la plupart des chrétiens laïcs, les débats théologiques traditionnels sont trop spécialisés pour être compris, et encore moins pour être appréciés et pris au sérieux. (...) Deux facteurs historiques ont contribué à cette attitude envers la théologie. Le premier est en rapport avec l'essor de la spécialisation dans toutes les formes de la recherche scientifique. [...] La théologie a ainsi été laissée aux "théologiens" qui sont devenus une "caste" ou une "classe" spéciale au sein de la société. L'autre facteur historique qui fait de la théologie un obstacle au progrès œcuménique est l'association de celle-ci avec le confessionnalisme et le conflit. [...] Pour le moment, signalons le fait que la division du christianisme en "confessions" a profondément affecté l'œcuménisme et le rôle de la théologie en son sein. », J. ZIZIOLAS, « Engagement œcuménique et recherche théologique. Quelques réflexions », dans, *Istina*, n° 1, 2008, p. 14-15.

théologie est-il un irénisme ? La charité gommerait-elle les différences les plus séparatrices ? S'agit-il d'une démission de la théologie ?

Les débats doctrinaux se cristallisent sur des éléments de discorde fondamentaux, autres que des questions d'interprétations théologiques au sein d'une confession donnée, et ils ne peuvent pas souffrir une relativisation. En effet, il ne s'agit pas d'une théologie qui se meut dans les limites d'un cadre doctrinal et confessionnel donné, mais qui voit se rencontrer ou se confronter des doctrines confessionnelles différentes au sujet d'un même objet. Par exemple, la question des ministères et celle de l'eucharistie sont d'importantes pierres d'achoppement entre catholiques et chrétiens issus de la Réforme, et ne peuvent supporter une approche qui gommerait les points de désaccord au nom de la charité. Rien que pour ces deux exemples, la doctrine catholique présente de grandes divergences au regard des positions des Églises issues de la Réforme.

Les divisions, qui sont en contradiction avec l'être de l'Église, sont une chose sérieuse et ne peuvent pas être supportées ou excusées avec légèreté. Elles sont une expression du jugement eschatologique de Dieu sur l'Église. C'est pourquoi elles ne peuvent pas être raccommodées en quelque sorte par la diplomatie et par les compromis ou des consensus minimalistes. En effet, le mouvement œcuménique du XX<sup>e</sup> siècle, qui a engagé un mouvement contraire à l'histoire des divisions, n'est pas une seule œuvre simplement humaine, mais une impulsion de l'Esprit Saint. Le mouvement œcuménique ne peut pas faire autrement que d'emprunter le chemin de la prière et de la pénitence.<sup>1</sup>

À ma connaissance, il n'y a aucune théologie contemporaine qui se propose de considérer l'Esprit Saint comme un acteur permanent qui s'intègre à la réflexion par le « chemin de la prière et de la pénitence ». Une chose est de définir le théologien comme celui qui pense la Révélation dans le sens d'une Trinité fonctionnelle, une autre est d'y intégrer une composante tierce : l'agir permanent de l'Esprit Saint par la prière et la pénitence. Quand Kasper affirme que pour la question des divisions doctrinales l'effort intellectuel n'est pas suffisant, il se base sur un fait historique : celui de l'émergence de l'œcuménisme spirituel, œuvre de l'Esprit, sans lequel l'œcuménisme serait resté lettre morte. La réconciliation théologique n'engage pas seulement la pensée. En disant que le mouvement œcuménique a initié un chemin contraire à celui des divisions, Kasper se réfère à la *metanoia*, le retournement sous l'action de l'Esprit. La *metanoia* est le signe de l'œuvre de l'Esprit Saint.

---

<sup>1</sup> W. KASPER, *L'Église catholique - son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014, p. 232.

Pour comprendre ce que change la présence de l'œcuménisme spirituel dans les dialogues doctrinaux, je propose, dans cette première partie, de mettre en lumière cette étape de conversion pour un exemple bien précis de l'histoire du dialogue : celui de la *Déclaration commune à propos de la doctrine sur la justification* ; en laissant à la deuxième partie de mon étude le soin de détailler comment il affecte la théologie, pour que cette dernière reste un exercice de la raison et non le lieu du relativisme.

## 2.2 L'exemple de la *Déclaration commune à propos de la doctrine sur la justification*.

### 2.2.1 Le fruit d'une conversion.

La DCJ se présente comme un exemple particulièrement expressif du dialogue théologique qui empreinte le chemin de l'œcuménisme spirituel. La porte d'entrée en est la conversion, la *metanoia*. Elle va marquer de son sceau l'ensemble du dialogue. La deuxième partie de mon étude mettra en lumière les conséquences sur le discours théologique de ce mouvement vers la conversion. L'exemple choisi pour l'illustrer ne peut être plus expressif d'une conversion, tant l'objet de la controverse était la principale pierre d'achoppement qui a mené à la Réforme. Reclus dans l'espace de l'œcuménisme, il appelle les Églises protagonistes de cet accord à lire l'ensemble de leurs doctrines, qui est en fait appelée à la conversion. En effet, avec la DCJ, nous sommes bel et bien en présence d'un point de doctrine fondamental de l'Église catholique, pour lequel elle a reconnu que sa doctrine n'était pas seule à pouvoir exprimer la vérité au sujet de la justification.

Ainsi, la doctrine sur la justification a été au centre des débats dès le début du dialogue initié avec les Églises issues de la Réforme après le Concile Vatican II. Elle a, pour ainsi dire, pris toute la place, tant elle a été particulièrement conflictuelle au moment de la Réforme, et tant elle avait fait prendre aux Églises des positions non-négociables. Kasper de nous le confirmer : « Pour Martin Luther c'était le centre de l'Évangile, l'enseignement par lequel l'Église est debout ou tombe, le point sur lequel il ne faut pas céder ».<sup>1</sup>

Dans une introduction à un commentaire de la *Déclaration commune sur la justification*,<sup>2</sup> Kasper insiste, dès le début, sur la souffrance qu'a provoquée la division entre

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 122, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 122-135 (TP).

catholiques et protestants, partout en Europe. Il ne détaille pas d'évènements en particulier, mais celui de la Saint-Barthélemy ravive à lui seul l'aspect désastreux des divisions qui ont mené à la Réforme. En effet, Kasper fait simultanément référence aux divisions doctrinales qui ont mené à la Réforme, et à la souffrance que cela a provoqué chez les croyants. Mais ces dernières ont aussi provoqué un profond désir de réconciliation.

### *2.2.2 Des évènements historiques qui interrogent.*

Deux exemples, que donne Kasper, peuvent être considérés comme représentatifs du mal-être, au cours de l'histoire, des chrétiens en présence de leurs divisions. L'un d'eux est lié à la cohérence par rapport au message de l'évangile. Ainsi en est-il de la situation particulière des Églises issues de la Réforme en mission de par le monde. Assimilant l'annonce de l'évangile dans les pays de mission à l'appel à la réconciliation entre les hommes, Kasper souligne la honte que ces Églises pouvaient vivre en sachant qu'elles portaient le contre-témoignage de cela même qu'elles annonçaient. Il est particulièrement intéressant de noter que c'est la situation de la mission qui vient remettre les Églises en cause. Kasper ne fournit pas de grand développement sur ce point, mais il n'a pas pour autant oublié de nous donner les éléments de l'originalité de ces situations missionnaires. On y recueille l'évangile dans sa substance, dans ce qui fait son essentiel. Les pays de mission ne sont pas des lieux d'Églises établies et structurées comme le fut, pendant des siècles, l'Église catholique en Europe. Sans pour autant broser un portrait irénique des missions, l'annonce de la quintessence du message du Christ, la réconciliation, avait la première place, devant l'intégration de peuples entiers à la complexité d'une religion. C'est la confrontation des missionnaires au seul évangile que Kasper souligne. Comment pouvaient-ils annoncer le pardon des péchés et inviter à la réconciliation, sans pour autant que leurs Églises ne vivent l'unité entre elles ? Plus que leur crédibilité, c'était la profondeur même de leur appartenance au Christ qui était bouleversée. Ils ont alors, eux-mêmes, entendu un appel à la conversion.

L'autre exemple donné par Kasper est aussi celui d'une expérience de réconciliation qui est venue interroger les Églises. Il s'agit de la résistance commune au nazisme de chrétiens de diverses confessions. En effet, c'est ensemble que des chrétiens divisés ont témoigné d'une « résistance commune à l'inhumain système nazi non-chrétien, dans les camps de concentration et les tranchées de la Deuxième Guerre Mondiale, où beaucoup de catholiques et de protestants ont découvert qu'ils n'étaient pas si éloignés les uns des autres que ce qu'ils pensaient. Unis,

en s'opposant à un système inhumain et non-chrétien, ils ont découvert qu'ils s'unissaient plus qu'ils ne se divisaient ».<sup>1</sup> Cette expérience d'unité face à la souffrance leur a révélé que leurs fois respectives les avaient rassemblées. Et Kasper de citer les théologiens, catholiques et protestants, qui ont puisé à cette expérience, en préparant ce qui sont maintenant des acquis du dialogue œcuménique : « Rahner, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Harding Meyer, George Lindbeck, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Carl Peter, Otto Hermann Pesch, et bien d'autres » ; et Kasper précise qu'il se considère « comme un nain sur les épaules de ces géants ».<sup>2</sup>

Ce qu'ils ont de commun, selon Kasper, est de s'être compris comme étant profondément interrogés par l'expérience dramatique de la Seconde Guerre Mondiale, qui a vu s'unir des chrétiens d'Églises séparées, et ils se sont ainsi reconnus comme étant intellectuellement responsables et portés à accepter que cet événement bouscule leur théologie. C'est un vécu commun de réconciliation qui a fait grandir le désir d'unité. Des expériences qui n'ont pas eût lieu dans des bibliothèques, mais dans le creuset de la profondeur de la vie des hommes. Nous sommes ici clairement en présence d'une théologie qui se laisse orienter par une question existentielle à un moment précis de l'histoire, comme si elle ne pouvait plus penser comme avant. En tant que disciple de Mœhler, Kasper a bien répondu à cet appel, mais avec son originalité, tout comme l'ont effectué, à leur façon, ses prédécesseurs.

Enfin, si les exemples qu'apporte Kasper illustrent la croissance du désir d'unité entre les Églises, un évènement contemporain du temps de ma recherche doctorale voit au contraire grandir la division au sein d'une Église en raison d'un manque cruel de charité. Il s'agit des déchirures au sein de l'Église orthodoxe du Patriarcat de Moscou, dont ses membres ukrainiens sont victimes de la guerre soutenue par leur propre patriarche<sup>3</sup>, la division entre rattachement à Moscou et rattachement à Constantinople étant déjà active depuis 2018. Si la charité vécue entre chrétiens de différentes confessions pendant la Seconde Guerre Mondiale est à l'origine de la croissance du désir d'unité, c'est aussi la charité, par son absence, qui est à l'origine de la division.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 123 (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem* (TP).

<sup>3</sup> J.-F. COLOSIMO « Kirill va briser l'unité orthodoxe », *La Croix*, 07/03/2022, <https://www.la-croix.com/Debats/Kirill-briser-lunite-orthodoxe-2022-03-07-1201203659> (consulté le 25 mai 2022).

### *2.2.3 La charité, lieu et objet de la réalisation de l'unité.*

À l'aune de ces illustrations, on découvre que la charité est le lieu de naissance du désir d'unité, le lieu de naissance de l'œcuménisme spirituel qui va interroger les Églises. Elle est celle, qui, annoncée par les missionnaires, est venue les décrédibiliser par le contre-témoignage qu'ils donnaient, et raviver la blessure de la division. Et elle est celle, qui, vécue entre chrétiens de différentes dénominations pour mettre fin aux atrocités de la guerre, a rendu visible une proximité qui a nourri le désir d'unité.

En retrouvant un vocabulaire propre à la spiritualité, cette analyse montre que l'Esprit fait grandir le désir d'unité entre chrétiens, quand ils s'unissent pour mettre fin aux blessures des divisions de la famille humaine. Les deux exemples de Kasper montrent qu'il ne s'agit pas uniquement de celles liées à la division entre chrétiens, mais plus largement de celles des déchirures de l'humanité. L'unité des chrétiens se voit ainsi comprise comme une responsabilité par rapport à toute la famille humaine. La souffrance des hommes divisés se présente comme un défi aux Églises. C'est dans ce lieu que l'Esprit fait résonner l'appel à la réconciliation. Elle devient une tâche de la théologie, où l'appel de l'Esprit Saint entendu dans les tranchées renvoie à la responsabilité du théologien. L'émergence de l'œcuménisme spirituel au creuset du combat contre la souffrance se révèle être un appel à l'unité lancé par l'Esprit Saint aux Églises.

Entendre l'appel à l'unité des Églises comme celui d'une œuvre qui vise une réconciliation plus large que celle des Églises, n'est pas commun. C'est pourtant ce que donne à penser la lecture de Kasper au sujet de la naissance de l'œcuménisme spirituel et de la responsabilité qu'il entraîne pour les Églises. Cette découverte, que nous donne de faire Kasper dans son introduction à la DCJ, pose des questions qui résonneront tout au long de mon exposé, et qui ne se limiteront pas à s'adresser à l'œcuménisme, mais viendront interroger les Églises dans leur raison d'être et leurs doctrines.

## 2.2.4 Une conversion tout au long du dialogue théologique.

### 2.2.4.1 Une conversion de la tradition en tradition vivante.

La description que fait Kasper du processus menant à l'accord sur la justification montre combien il a été pétri du début à la fin par un mouvement spirituel.<sup>1</sup> Il ne s'agit pas uniquement d'une étape de conversion fondatrice du dialogue, mais d'un dialogue imprégné par une *metanoia*. Ce qui, pour Kasper, ne laisse pas pour autant la porte ouverte à « des raccourcis faciles ou à un faux irénisme, à du relativisme ou du libéralisme ».<sup>2</sup>

Ainsi, Kasper témoigne qu'il y a eu, tout au long de l'élaboration de l'accord, une écoute commune de la Parole. Ensemble, les protagonistes du dialogue ont procédé à une étude des sources de leur foi, et ils se sont plongés ensemble dans leurs traditions respectives. Un regard neuf et plus profond a ainsi pu être posé sur les déclarations respectives du XVI<sup>e</sup> siècle, sans leur tourner le dos, et sans renier les traditions en présence.

Pour Kasper, il y a eu, du côté catholique, la reconnaissance que l'interprétation de la question de la justification par Luther dévoile une autre facette de la compréhension de la justification et ne s'oppose pas à celle de l'Église catholique, et réciproquement du côté protestant. Il met en avant, que, dans un dialogue, fait à la fois d'altérité et de complémentarité, chaque tradition a pu saisir ce qui lui est vraiment spécifique concernant sa compréhension de la justification telle qu'elle est révélée dans l'évangile, sans pour autant que cela s'oppose à ce qu'elle est pour l'autre. Cela signifie que chaque tradition a procédé à un accueil nouveau de ce qui lui est propre ; nouveau car la justification se découvre une nouvelle facette dans la résonance de la tradition de l'autre confession. Cette reconnaissance mutuelle a mené à un enrichissement d'une tradition par l'autre.

Kasper y voit l'œuvre de l'Esprit, qui, par la conversion, apporte une compréhension plus approfondie de la question de la plénitude de la vérité (Jn 16, 13) ; concept dont je montrerai comment il le déploie en lien avec sa conception du dogme, provenant tout droit de la pensée de Mœhler. Ainsi, Kasper considère que c'est uniquement par l'œuvre de l'Esprit Saint que les protagonistes du dialogue ont reconnu une complémentarité dans la

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 134, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 124, (TP).

compréhension que l'autre avait effectué au sein de sa tradition. La conversion s'est vécue comme un enrichissement réciproque, un déploiement de la plénitude de la vérité qui se vit par un échange de dons.

Les mots employés par Kasper pour décrire ce processus d'approfondissement du dogme, guidé par l'Esprit Saint, maître d'œuvre du processus, sont très significatifs, car ils illustrent, sans la nommer, ce que Mœhler, et Kasper à sa suite, appellent la « tradition vivante », qui, dans le temps, déploie la vérité de l'Évangile.

Ce que nous avons fait comme découverte est que l'Évangile révélé une fois et pour tous, est si profond et si riche, que personne, ni un concile ni un théologien, ne pourra jamais l'épuiser. [...] Ce qui se déroulait était un développement et une compréhension du dogme, guidés par l'Esprit Saint.<sup>1</sup>

C'est une manière très humble, de la part de Kasper, de ne pas se mettre en avant, car la clé de l'accord sur la justification porte très clairement sa marque et celle de Mœhler. Dans un ouvrage collectif sur la théologie de Kasper, une théologienne, parmi les nombreux théologiens américains qui y ont contribué, C.-E. Clifford, n'hésite pas à reconnaître dans la méthodologie du consensus différencié la marque personnelle de Kasper, dans la continuité de Mœhler. On comprend que, par modestie, Kasper ne se soit pas mis en avant comme étant celui qui a introduit le consensus différencié comme méthode pour aboutir à l'accord sur la justification. On peut imaginer le nombre de discussions, d'échanges, qui ont précédé l'aboutissement de l'accord, où Kasper a préparé le terrain en tissant des liens d'amitié et de profonde communion spirituelle avec d'autres théologiens.

Dans la continuité de la pensée de Mœhler, Kasper a contribué à une avancée significative au plan œcuménique, en tant que membre du dialogue entre l'Église catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale, qui ont été pionniers de la méthodologie du consensus différencié, en découvrant, sous différents accents et expressions, une compréhension commune des vérités de base appartenant à la doctrine de la justification par la foi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 125, (TP).

<sup>2</sup> C. E. CLIFFORD, « The Catholic Tübingen School and Ecumenism », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 163.

Avec le dialogue ayant mené à la DCJ, nous sommes en présence d'un processus spirituel qui accompagne la compréhension et le déploiement du dogme. Le mot de *déploiement* questionne, tant le dogme est majoritairement entendu comme immuable. La question de la définition de la vérité et des moyens pour y parvenir questionnent à nouveau l'affirmation du Concile quant à la plénitude des moyens du salut détenue par la seule Église catholique du Christ (UR 3) ; thème déjà introduit plus haut.<sup>1</sup> En définissant le processus de reconnaissance réciproque qui a mené à l'accord sur la justification comme « un développement guidé par l'Esprit Saint », Kasper fait plus largement référence à une méthode de la dogmatique. Je montrerai, dans la deuxième partie, la profonde influence de Mœhler, que l'on retrouve imprimée dans la théologie de Kasper, et qui a permis que le dialogue sur la justification mène à un consensus différencié. En effet, le cœur du processus différencié n'est de loin pas inconnu des deux théologiens. Pour ce qui concerne l'exemple de la DCJ, la tradition y est comprise comme étant un organisme vivant, où l'Esprit rend possible la complémentarité des oppositions.

Ce concept date de Johan Adam Möhler, le représentant le plus connu de l'École Catholique de Tübingen au XIX<sup>e</sup> siècle, et un des pères et des précurseurs de la théologie œcuménique contemporaine. Dans un de ses premiers travaux, *Die Einheit der Kirche* (1825), Möhler procède à la distinction entre des oppositions acceptables et même normales en interne (*Gegensätze*), comme mutuellement complémentaires, et des contradictions hérétiques (*Widersprüche*) comme incompatibles avec la foi de l'Église. Là où des oppositions complémentaires appartiennent à la vie et sont par conséquent des signes d'une Église vivante et en chemin, les contradictions s'isolent elles-mêmes du tout de la doctrine de l'Église ; elles (les contradictions) nient les oppositions complémentaires, devenant unilatérales et infructueuses.<sup>2</sup>

Il y a dans ces quelques lignes comme une cristallisation du levier théologique de l'accord sur la justification. Publié en 1825, cent-soixante-quatorze ans avant la DCJ, l'ecclésiologie de Mœhler est unique.<sup>3</sup> C'est en elle que prend racine le consensus différencié. Cet outil théologique était connu et à portée de main, quand des théologiens catholiques et protestants ont vécu ensemble, par l'Esprit Saint, la découverte et la reconnaissance de la complémentarité de leurs doctrines pour la question de la justification.

---

<sup>1</sup> Partie I, Chapitre 1, 1.2.3 De la responsabilité de l'œcuménisme spirituel en théologie.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 129, (TP).

Voir aussi : *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 320.

<sup>3</sup> *L'unité*.

Nous avons travaillé principalement sur la traduction française de l'œuvre : J. A. MÖHLER, *L'Unité de l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, traduit de l'allemand par Dom André de Lillienfeld, avec une introduction par Pierre Chaillet, Paris, Cerf, 1938.

#### 2.2.4.2 Une rupture du magistère catholique.

Dans une synthèse sur les fruits du dialogue, de Vatican II à nos jours, entre l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme, Kasper met en avant la découverte, pour ce qui concerne la question de la justification, de la possible « coexistence » de différents langages, de différentes explications et accents, qui se complètent.<sup>1</sup> En pointant les mêmes coexistences au sein de l'accord, Hervé Legrand<sup>2</sup> parle d'un « changement de paradigme »<sup>3</sup> du magistère catholique. En effet, un *Motu Proprio* de Jean-Paul II daté de 1998, *Ad Tuendam Fidem*, accentuait démesurément le rôle du magistère de l'Église par rapport à la fonction des théologiens. Legrand souligne le saut qualitatif opéré avec l'accord sur la justification ; le *Motu Proprio* de Jean-Paul II use de mots particulièrement éloignés de ceux de la DCJ, que ce même pape a approuvée. Ainsi, on lit dans *Ad Tuendam Fidem* :

Pour défendre la foi de l'Église catholique contre les erreurs formulées par certains fidèles, surtout ceux qui s'adonnent aux disciplines de la théologie, il m'a semblé absolument nécessaire, à moi dont la fonction première est de confirmer mes frères dans la foi (cf. Luc 22, 32), que, dans les textes en vigueur du *Code de Droit canonique* et du *Code des Canons des Églises orientales*, soient ajoutées des normes qui imposent expressément le devoir d'adhérer aux vérités proposées de façon définitive par le Magistère de l'Église, mentionnant aussi les sanctions canoniques concernant cette matière.<sup>4</sup>

Et Legrand de commenter :

En accentuant indûment la détermination juridique de ce qui est à croire et sa garantie par l'autorité décisionnelle comme telle, on marginalisait la tradition et la fonction enseignante des théologiens, vue comme subordonnée à la discipline, plutôt que concourant à sa formulation.<sup>5</sup>

On ne peut que souscrire au grand étonnement de Legrand, au vu des positions du magistère catholique un an avant la signature par l'Église catholique de la DCJ « Son

---

<sup>1</sup> *Harvesting the fruits*, p. 35 (TP).

<sup>2</sup> Frère dominicain, ecclésiologue et œcuméniste, professeur émérite au *Theologicum* (Institut Catholique de Paris), directeur de l'ISÉO (Institut Supérieur d'Études (Ecuméniques)) de 1999 à 2002.

<sup>3</sup> H. LEGRAND, « Les avancées dans la conception catholique du dialogue doctrinal – Le consensus différencié comme voie pour corriger des trajectoires ecclésiologiques unilatérales ? », dans *Nouveaux territoires de l'œcuménisme – Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir – Actes du Colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 13 au 15 mars 2018*, Paris, Cerf, 2019, p. 52.

<sup>4</sup> JEAN-PAUL II, *Ad Tuendam fidem*, AAS 90, 1998, p. 457-461 ; DC 95, 1998, p. 651.

<sup>5</sup> H. LEGRAND, « Les avancées dans la conception catholique du dialogue doctrinal », p. 52.

épistémologie, écrit Legrand, rompt presque terme à terme avec [...] *Ad Tuendam Fidem* ». D'autant plus que le cardinal Ratzinger lui-même, alors Préfet pour la doctrine de la foi, a été une cheville ouvrière de la conclusion de cet accord, qui n'a pas été signé par des théologiens, mais par l'Église catholique et les Synodes Luthériens. Une bascule s'est opérée, un « changement de paradigme », que Kasper attribue à l'œuvre de l'Esprit Saint. Kasper reconnaît dans l'accord sur la justification « un cadeau pour lequel nous ne pourrions jamais assez dire merci ».<sup>1</sup>

#### 2.2.4.3 La contribution des historiens.

Pour que le tableau soit complet quant aux protagonistes de la DCJ, il manque la mention des importantes contributions des historiens. L'une d'elle, œuvre de théologiens catholiques et luthériens, en 1986, montre combien le conflit au sujet de la justification faisait fausse route en bien des points.<sup>2</sup> L'étude ne parle pas du rôle de l'Esprit Saint, mais on ne peut pas faire l'impasse là-dessus, tant elle contribue à faire comprendre que le conflit sur la justification était loin de n'être qu'une pure question de différend théologique.

Le bilan fondamental peut s'exprimer sans crainte en ces termes : en ce qui concerne la façon de comprendre la justification du pécheur, les condamnations réciproques du XVI<sup>e</sup> siècle examinées et discutées ici n'atteignent plus les partenaires d'aujourd'hui avec l'effet séparateur qu'elles exerçaient sur les Églises. Ce bilan a d'autant plus de poids que l'examen historique du conflit d'alors montre qu'en bien des points particuliers – et sans qu'on veuille ici disqualifier les « Pères » – ce conflit n'atteignait même pas l'adversaire d'alors sur ce qu'il voulait dire réellement. Aujourd'hui, en tout cas, les deux partenaires ont appris à s'écouter l'un l'autre en exerçant une auto-critique. C'est pourquoi chacun comprend mieux ce que veut dire l'autre, ne se bat plus contre des adversaires fictifs, et veille à s'exprimer d'une manière telle que son partenaire ne se méprenne pas sur sa pensée, bien plus, qu'il puisse reconnaître ses préoccupations, même s'il ne peut lui-même s'associer à son mode de pensée et d'expression.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 320, (TP).

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, K. LEHMANN, *Lehrverurteilungen-kirchen-trennend?*, Freiburg-Göttingen, Bd I 1986 ; Bd II 1989 ; Bd III 1990. Seul le premier volume a été traduit en français : W. PANNENBERG, K. LEHMANN, *Les anathèmes du XVI<sup>e</sup> siècle sont-ils encore actuels ? – Propositions soumises aux Églises* – Sous la direction de W. PANNENBERG, K. LEHMANN à la demande de l'évêque E. LOHSE et du Cardinal RATZINGER, Préface du J. HOFFMANN et H. MEYER, Paris, Cerf, 1989.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 115.

De cet « examen historique » j'apporte une illustration qui confirme le manque d'écoute réciproque, une pauvreté quant à la doctrine même sur la justification dans l'Église catholique au XVI<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de la recherche des historiens Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen et Bernard Cottret, dont nous donnons ici un aperçu :

De très nombreux faits s'expliquent, au XVI<sup>e</sup> siècle, non seulement par la méconnaissance, même chez les hauts personnages, des vérités élémentaires du catholicisme, mais encore par le fait que Rome ne s'était pas prononcée avec suffisamment de clarté sur des points essentiels de doctrine. En s'adressant à Léon X, avec une confiance filiale, Luther, en 1518, était évidemment sincère, car il n'avait pas l'impression de proposer une doctrine nouvelle. On a dit plus haut que beaucoup d'évêques italiens au concile de Trente ne savaient pas quoi penser de la justification par la foi. L'attitude hésitante et peu claire de plusieurs humanistes, Lefèvre d'Étaples, Érasme, Marguerite de Navarre, etc., ne trouve son explication que lorsqu'on songe au manque de netteté de la doctrine romaine avant le concile de Trente.<sup>1</sup>

La vaste recherche historique à laquelle je fais référence est aussi des plus éclairantes quant à la foi, non seulement des élites, mais aussi du peuple de Dieu d'alors. En effet, elle fournit d'autres exemples qui révèlent combien la frontière entre religion catholique et religion protestante pouvait être floue pour les fidèles. « Tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle, et même après, la frontière entre catholicisme et protestantisme resta relativement mouvante ».<sup>2</sup> Les deux religions restaient liées en bien des points, et nombre d'anecdotes illustrent combien le terme de *rupture* au point de vue civilisationnel n'est pas adapté à ce qu'étaient les relations et points de rencontres entre catholiques et protestants du temps de la Réforme en Occident. Ainsi en était-il pour les emprunts réciproques de tendances et d'inspirations liturgiques. Et de même, qu'il s'agisse des rois ou des théologiens, les emprunts de tendances et d'inspirations spirituelles étaient communs aux différentes confessions chrétiennes en Occident ; attitude à laquelle n'ont pas échappé les catholiques. Je ne peux qu'encourager la lecture passionnante de cette importante contribution, à la recherche de clarification d'une situation trop souvent présentée caricaturalement comme une séparation nette et tranchée entre deux réalités dites incompatibles, au point d'oublier que la Réforme trouve ses raisons d'être dans le catholicisme lui-même, et que le catholicisme et le protestantisme ont chacun exercé une influence réciproque l'un sur l'autre. La finale des conclusions de cette recherche historique vient éclairer

---

<sup>1</sup> J. DELUMEAU, Th. WANEGFFELEN, B. COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, « Chapitre VII. Œcuménisme d'autrefois. Conclusions », PUF, « Nouvelle Clio », 2012, p. 407-428.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 409.

les sombres régressions des milieux conservateurs de nos jours à l'égard des chemins de réformes considérables entérinées par Vatican II.

Ainsi, grâce au recul du temps et à l'apaisement de trop longues querelles, il apparaît à l'historien d'aujourd'hui que, même à l'époque où ils se détestaient le plus, catholiques et protestants demeuraient proches les uns des autres et se ressemblaient. [...] En notre temps où les avancées les plus marquantes du Vatican II sont contestées dans quelques milieux très conservateurs, il devient nécessaire de se reporter aux textes même de ce concile. Ils furent des cheminements significatifs vers une meilleure connaissance des chrétiens entre eux et un large horizon de paix religieuse.<sup>1</sup>

### 2.3 L'amitié : guide du dialogue, levier pour la pensée.

Plus d'une dizaine d'années après la signature de la DCJ, interrogé sur sa mise en œuvre, Kasper désigne, sans irénisme, l'amitié comme la clé de voute de la réussite de l'accord. Ainsi en est-il dans un article du journal *La Croix* du 6 février 2020, « Œcuménisme, dans les coulisses d'un accord »,<sup>2</sup> où ensemble avec deux autres théologiens qui en étaient aussi des chevilles ouvrières (Theodor Dieter et André Birmelé, luthériens), il présente l'élément clé qui a permis d'aboutir, en 1999, à la signature de la DCJ : l'émergence de l'amitié, au fil des années, entre les artisans de l'accord. « Nous étions animés par le même intérêt pour l'œcuménisme et nous sommes devenus amis avec le temps ». D'attitudes défensives, les protagonistes sont passés, au cours du temps, à une recherche commune et à une écoute réciproque. Ce tournant est manifeste dans les textes conciliaires catholiques. *Unitatis redintegratio* représente littéralement un changement à 180 degrés lorsque sont présentées les confessions chrétiennes d'abord à partir des éléments de fidélité à la Tradition une qu'elles ont continué d'honorer malgré schismes et séparations.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Kasper cite régulièrement l'amitié comme élément de la réussite du dialogue œcuménique. Il va même jusqu'à attribuer à l'amitié la responsabilité de sa réussite ; il est à présent nécessaire d'apporter un éclaircissement quant à la définition de cette « amitié » dans le cadre du dialogue œcuménique nourri par l'œcuménisme

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*, p. 428.

<sup>2</sup> E. MAUROT, « L'œcuménisme, dans les coulisses d'un accord », dans *La Croix*, 6 février 2020. <https://www.la-croix.com/Religion/OEcumenisme-coulisses-dun-accord-2020-02-06-1201076655> (consulté le 4 juin 2022).

spirituel. Dans ses écrits, Kasper ne nous livre pas sa définition de l'amitié entre protagonistes du dialogue œcuménique. Il est cependant nécessaire de s'employer à le faire avec les quelques éléments que Kasper lui a rattachés lorsqu'il y a fait référence. Car l'amitié peut facilement faire l'objet d'un fourre-tout de définitions. Aussi, la théologie n'a pas manqué de nous rappeler la complexité du champ de cette thématique. Ainsi en est-il, du côté catholique, de l'Encyclique *Deus Caritas Est* de Benoît XVI.<sup>1</sup> L'étude du lien de la théologie de Kasper avec celle de Mœhler apporte une première piste de recherche avec le thème de *l'unité dans la charité*. À lui tout seul, il se présente comme un résumé de l'œuvre de jeunesse de Mœhler. Ainsi, quand Kasper souligne l'amitié entre les acteurs d'un dialogue œcuménique, fait-il le lien avec la charité dont parle Mœhler ?

Dans un ouvrage daté de 2018, *Die Freude des Christen*,<sup>2</sup> traduit en français en 2019,<sup>3</sup> Kasper consacre tout un chapitre à l'amitié : « Vous tous amis de Dieu ».<sup>4</sup> Dès les premières lignes, la réflexion de Kasper sur l'amitié dévoile sa couleur johannique : « Vous êtes mes amis. [...] Restez en mon amour [...] « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimé » (Jn 15, 9.12). Et tout autant Mœhler, qui dès les premières pages de *L'unité dans l'Église*, reconnaît en l'évangéliste Jean la source d'inspiration d'un des Pères de l'Église, qui a, selon lui, le plus saisi ce qu'est « l'essence du christianisme », Ignace d'Antioche. Voici ce qu'il écrit à son sujet :

Personne n'a pénétré plus avant dans les profondeurs de cet objet (*l'essence du christianisme*) que saint Ignace. C'est de toute son âme religieuse que ce vrai disciple, fidèle image de l'Apôtre Jean, saisit l'essence du christianisme et l'expose dans ses écrits. Saint Ignace revient toujours sur ce qui remplit entièrement son cœur riche et aimant, à savoir que seul l'Amour qui anime l'Église, et que les fidèles vont puiser dans son sein pour s'en revêtir, lui seul apprend aux hommes ce qu'est Jésus-Christ, ce qu'est la vie chrétienne.<sup>5</sup>

Mœhler donne l'occasion, à plusieurs reprises, à partir d'exemples concrets de la vie des premières communautés chrétiennes, de comprendre comment l'amitié dont nous entretenons

---

<sup>1</sup> BENOÎT XVI, *Encyclique Deus Caritas Est*, 2005.

En ligne : [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) (consulté le 11 octobre 2022).

<sup>2</sup> W. KASPER, *Die Freude des Christen*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, Patmos Verlag, 2018.

<sup>3</sup> W. KASPER, *La joie des chrétiens*, traduction de M.-N, Villedieu de Torcy, Paris, Éditions Salvator, 2019.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 197-241.

<sup>5</sup> *L'unité*, p. 13.

Jean se manifeste ou pas dans la communauté qu'est l'Église. Ainsi en est-il quand il cite Clément de Rome :

Pourquoi, dit Clément de Rome, pourquoi cette discorde, cette ire, ces dissensions, ces guerres entre vous ? N'avons-nous pas tous un seul et même Dieu, un Christ, un esprit répandu sur nous, une seule et même vocation divine ? Pourquoi déchirer et séparer les membres du Christ ? Pourquoi cette révolte contre son propre corps ? C'est folie d'oublier que nous appartenons tous au même corps.<sup>1</sup>

Pour Mœhler, l'amitié ne correspond à rien moins qu'à la recherche permanente de l'unité entre les membres du corps du Christ. Dans la communauté des chrétiens, l'amitié est liée au désir de communion. Il faut la désirer, la construire, la maintenir. Il n'est pas question d'affinités. Elle côtoie ce qui est de l'ordre de la responsabilité des différents membres du corps du Christ à maintenir la communion. De cette conception de l'amitié transparaît une tension qui habite celui qui la vit, un engagement entier de sa personne. C'est sur cette dimension que je souhaiterais à présent montrer qu'elle trouve un réceptacle qui lui est particulièrement adapté dans les cercles d'amitié propres au romantisme allemand. Et c'est Kasper qui ouvre cette voie.

En effet, toujours dans le même chapitre « Vous tous amis de Dieu », Kasper invite à considérer que ce sont des cercles d'amitié issus de l'esprit du romantisme qui ont contribué à une renaissance de l'Église catholique, après les siècles où elle a vu son dynamisme faiblir au temps des Lumières, de la Révolution française, des guerres napoléoniennes et de la sécularisation. Il souligne que, dans tous ces cercles, des amitiés avec des théologiens issus de la Réforme s'étaient tissées. Il en est de même pour des cercles français et italiens.

Et Kasper de poursuivre en montrant comment ils ont influencé l'École de Tübingen, dont Mœhler et lui-même sont issus. Kasper se dévoile ainsi comme le disciple de ces cercles d'amis. Quel était l'esprit de ces cercles d'amis, qui nous donnerait de comprendre plus précisément ce qui animait Kasper à l'œuvre dans l'élaboration d'un accord théologique et dans ses nombreuses rencontres avec des théologiens et responsables d'Églises ?

---

<sup>1</sup> CLEMENT DE ROME, *Ep. Ad Cor.*, XLVII.  
Cité par Mœhler dans *L'unité*, p. 6.

Les études sur le romantisme allemand ont très tôt qualifié le XVIII<sup>e</sup> siècle de siècle de l'amitié ; l'attestent les travaux tant dans le domaine de la littérature que de la sociologie.<sup>1</sup> Dans une étude sur le romantisme allemand, j'ai pu trouver une mention de tels groupes d'amis et surtout de l'esprit qui les liaient.<sup>2</sup> Kasper fait lui-même référence à l'un de ces protagonistes quand il écrit au sujet des cercles d'amis issus du berceau du romantisme allemand. Il s'agit de Friedrich Schlegel :

En janvier 1792, Friedrich Schlegel et Friedrich von Hardenberg (qui prendra plus tard le pseudonyme de Novalis) se rencontrent à Leipzig. Tous deux sont étudiants, et le récit que le plus âgé d'entre eux a fait de cette amitié naissante nous renseigne sur le climat émotionnel qui a présidé à l'apparition du phénomène romantique. Friedrich Schlegel écrit en effet à son frère : « Le destin m'a amené un jeune homme dont on peut tout attendre. Il m'a plu beaucoup et je suis venu vers lui, car il m'a offert très vite tout entier le sanctuaire de son cœur. » L'amitié romantique est passionnelle, elle engage des valeurs morales et humaines auxquelles les deux amis ne peuvent renoncer, et c'est d'ailleurs à partir de ces valeurs que le débat intellectuel peut avoir lieu.<sup>3</sup>

Ce court passage fait apparaître que les cercles intellectuels de l'époque du Romantisme allemand étaient pétris d'une très haute estime du débat, auquel se mêlent des valeurs morales et humaines, au seul bénéfice de l'élévation du débat. Cela présuppose le respect de la coexistence de différences, respect qui se développe dans la pratique de l'amitié, et l'amour pour une pensée qui se déploie dans une recherche commune.

Théologien inspiré du romantisme allemand, théologien de son temps, il n'est pas trop de dire que Mœhler a sans doute été très sensible à la passion pour le débat intellectuel que l'on découvre dans les groupes d'amitié de l'époque du Romantisme, et dans lesquels on observe que l'unité est maintenue malgré les différences, et grâce au grand respect de valeurs humaines et morales. En lisant l'œuvre de jeunesse de Mœhler, on ne peut passer à côté de son style d'écriture qui traduit un engouement passionnel pour les pères de l'Église qui donnaient leur vie pour la communion des différents membres du corps du Christ. Kasper s'inscrit dans cet esprit. Il nous est ainsi plus aisé de mettre des mots derrière ce qui l'habite et le meut lors de rencontres entre théologiens et responsables de différentes Églises.

---

<sup>1</sup> Cf. l'étude approfondie de Eckhardt MEYER-KRENTLER, *Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*, Munich, Wilhelm-Finck Vlg, 1984.

<sup>2</sup> Charles LE BLANC, Laurent MARGENTIN, Olivier SCHEFER, *La forme poétique du monde : Anthologie du romantisme allemand*, Éditions José Corti, 2003.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 40.

Et c'est ce même esprit qu'il retrouve auprès des « mouvements liturgique, biblique et œcuménique du XX<sup>e</sup> siècle qui ont porté beaucoup de fruits au concile Vatican II (et qui) ont leur origine dans de petits groupes et cercles qui se formaient généralement à proximité des monastères ».<sup>1</sup> De nos jours, et Kasper de le souligner, de tels groupes d'amis sont rares, au vu de l'éclatement de la société au profit d'un individualisme pour ainsi dire généralisé. Dans le cadre de l'œcuménisme, il est cependant important de rappeler l'existence du Groupe des Dombes, déjà mentionné.<sup>2</sup>

Ainsi, pour Kasper, l'amitié est l'autre mot de la charité dont nous entretient Mœhler, avec ses spécificités qui viennent d'être soulignées en ce qui concerne la hauteur d'engagement des personnes qui s'y impliquent ; hauteur d'engagement propre aux groupes d'amis de l'époque du Romantisme allemand et que Mœhler souligne chez les Pères de l'Église.

Pour revenir sur le témoignage des acteurs de la DCJ, c'est cette amitié aux formes particulières qui s'est révélée capable de faire coexister des positions liées à une façon unique de parler de la vérité au sujet de la justification. Ainsi Dieter de souligner : « Dans ce contexte, il a été possible d'admettre des carences, des faiblesses, des erreurs de sa propre tradition ». Et de voir apparaître ce qui était alors inenvisageable : « Dans ces rencontres, quelque chose comme une révélation peut se produire de sorte qu'il n'est plus possible de simplement nier la légitimité de la perspective de l'autre sur la vérité ».<sup>3</sup>

Le terme de *révélation* est évocateur de la qualité de l'évènement que vivent les théologiens. Il s'agit à la fois d'un inattendu et d'un acquiescement de la raison. Un aspect nouveau de la vérité sur la justification surgit. L'amitié, telle que décrite précédemment, a permis de découvrir que les différents protagonistes parlent bien de la même vérité ; une vérité qui se donne à voir différemment en fonction de l'angle par lequel on la regarde (« la perspective de l'autre sur la vérité »). Ce qui est alors aperçu en fonction de l'angle d'approche ne s'oppose pas à ce qui est donné à voir à partir d'une autre perspective, mais s'y articule. Ainsi, le consensus différencié est non seulement la forme particulière, la solution rationnelle trouvée, qu'a pris un accord pour mettre fin à un conflit, mais il est avant tout le révélateur du caractère « différenciant » de la vérité. Et, dans le même article, Birmelé de privilégier

---

<sup>1</sup> *La joie des chrétiens*, p. 220-221.

<sup>2</sup> <http://groupedesdombes.eu> (consulté le 13 octobre 2022).

<sup>3</sup> E. MAUROT, « L'œcuménisme, dans les coulisses d'un accord », dans *La Croix*, 6 février 2020. <https://www.la-croix.com/Religion/OEcumenisme-coulisses-dun-accord-2020-02-06-1201076655> (consulté le 4 juin 2022).

l'expression « consensus différenciant » plutôt que *consensus différencié* : « C'est une manière de bien montrer que la différence fait partie du consensus. (...) Le texte biblique nous montre l'exemple d'un consensus différenciant : Mathieu, Jean ou Paul disent la même vérité en se servant de langages tout à fait différents ».<sup>1</sup>

Il n'est pas de trop de redire que c'est l'amitié entre des théologiens de confessions séparées qui a permis d'accueillir une réflexion nouvelle sur la vérité, et ainsi d'ouvrir de nouveaux chemins à la pensée. L'amitié joue ainsi le rôle d'un révélateur pour la pensée théologique. Elle lui ouvre de nouveaux horizons.

Il paraît tout à fait nécessaire d'ajouter quelques remarques sur la proximité de la pensée du Pape François avec une conception de la vérité élargie grâce à la forme du consensus différencié dont l'amitié a été une cheville ouvrière. En effet, à plusieurs reprises depuis le début de son pontificat, François use de l'image du polyèdre pour parler de la question de la vérité. Ainsi, il écrit dans l'encyclique *Evangelium Gaudii* :

Le tout est plus que la partie, et plus aussi que la simple somme de celles-ci. Par conséquent, on ne doit pas être trop obsédé par des questions limitées et particulières. Il faut toujours élargir le regard pour reconnaître un bien plus grand qui sera bénéfique à tous. (...) Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité.<sup>2</sup>

Le modèle du polyèdre n'est-il pas lui aussi lié à l'amitié ? Ainsi, au sujet de la théologie, lors d'une conférence à la Faculté de théologie de l'Italie méridionale de Naples, François s'exprima ainsi :

Je rêve de facultés théologiques où l'on vit la convivialité des différences, où l'on pratique une théologie du dialogue et de l'accueil ; où l'on expérimente le modèle du polyèdre du savoir théologique, au lieu d'une sphère statique et désincarnée.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile, Lettre encyclique Evangelii Gaudium*, 2013, n° 235-236.

<sup>3</sup> FRANÇOIS, *Discours du Saint Père*, lors de la visite du Pape François à Naples, à l'occasion de la conférence « La théologie après *Veritatis Gaudium* dans le contexte méditerranéen », organisée par la Faculté Pontificale de théologie de l'Italie méridionale – Section Saint Louis – de Naples, 21 juin 2019, en ligne : [http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/june/documents/papa-francesco\\_20190621\\_tologia-napoli.html](http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_tologia-napoli.html), (consulté le 20 janvier 2021).

Mais revenons-en à l'exemple de la DCJ, où l'amitié vécue au sein des rencontres de théologiens a été le vecteur du caractère « différenciant » de la vérité. Nous l'avons vu, les rencontres préparatoires à l'accord sur la justification ont été pétries de lectures communes de la Bible, de prières, d'amitié, vécues dans le même désir de réconciliation. Il n'y a là rien d'autre que l'expression de l'œcuménisme spirituel. Pour les personnes que sont les théologiens des Églises séparées travaillant à l'élaboration de l'accord sur la justification, ce mouvement spirituel est à comprendre comme étant, à la suite du Christ qui a donné sa vie pour l'unité de ses disciples, celui d'une disposition intérieure à vouloir tout donner pour la réconciliation. L'amitié a permis à des théologiens représentants de l'Église catholique et d'une Église issue de la Réforme d'accueillir des champs nouveaux de la pensée. Impossibles à concevoir au début du XX<sup>e</sup> siècle, le schéma du consensus et la résolution de la question ont été possibles car le travail des théologiens s'est trouvé habité par l'amitié, par un profond désir de réconciliation, par l'œcuménisme spirituel. Kasper mesure l'inattendu de cette étape hors du commun. Si Dieter parle en termes de *révélation*, Kasper utilise ceux d'*événement eschatologique* :

Nous devrions être plus reconnaissants pour ce qui a déjà été accompli. Au début du vingtième siècle, personne ne s'attendait à se trouver là où nous en sommes aujourd'hui. C'est un voyage réussi que d'être passé d'un état d'isolement, d'hostilité et de compétition, à un état de tolérance, de respect, de coopération mutuelle et même d'amitié.<sup>1</sup>

Si, au contraire, on réussit à avancer vers un œcuménisme de la vie et un mouvement œcuménique spirituel, s'il est possible de nouer des amitiés, de prier les uns avec les autres et d'entrer dans un échange spirituel, alors le climat change, et une compréhension et un accord mutuels deviennent possibles.<sup>2</sup>

Le dialogue s'est toujours bien déroulé lorsque le dialogue académique était soutenu par une communauté et une expérience spirituelles communes plus profondes. (...) Un tel dialogue est un événement eschatologique.<sup>3</sup>

Là où se trouvent l'amitié et une communauté spirituelle entre théologiens de confessions différentes, là un dialogue peut aboutir à un consensus : « Afin de réussir, il faut construire la confiance et des amitiés doivent se nouer »<sup>4</sup>. Le consensus différencié de l'accord

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 134 (TP).

<sup>2</sup> *Wege zur Einheit der Christen – Schriften zur Ökumene I*, p. 378, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 496 (TP).

<sup>4</sup> *That they may all be one*, p. 160 (TP).

sur la justification est un exemple particulièrement signifiant du déploiement de l'œcuménisme spirituel dans le dialogue doctrinal. Il n'y a pas, à ma connaissance, d'autre lieu de la théologie qui prenne en compte les potentialités de la charité comme levier de la pensée. La charité a permis de s'orienter vers un nouveau schéma pour penser la vérité, où l'apparente immuabilité de certains aspects a pu être relativisée sans pour autant qu'ils soient amoindris. Il y a là quelque chose d'unique dans l'ordre de la pensée. Il n'y a pas eu de démission de la raison, mais une empathie, une amitié, qui a permis à la raison d'ouvrir de nouveaux horizons.

L'exemple du chemin vers le consensus différencié de l'accord sur la justification donne à découvrir que l'œcuménisme spirituel trouve dans la raison un lieu pour s'exprimer. Plus encore, c'est la raison elle-même qui accepte son intégration en donnant naissance à un schéma de pensée nouveau. Ainsi, loin de réduire l'intégration de la spiritualité en théologie à celle de l'intégration d'une dimension affective, il s'agit là de considérer combien la charité est un puissant levier de la pensée puisqu'elle lui permet d'élargir son horizon ; ce qui la protège aussi de tout rationalisme. Avec Kasper, il est possible de dire que la charité est indispensable à la question de la vérité. « Amour et vérité s'embrassent » (cf. Ps 84).

Enfin, bien qu'ils ne soient pas situés dans un contexte de dialogue entre Églises séparées, les exemples qui suivent, situés dans l'ère patristique, nous fournissent d'autres exemples de conversion de la pensée doctrinale par la charité. Ainsi, en posant un regard sur l'histoire, le Groupe des Dombes met en évidence quelques exemples où les Pères de l'Église font montre de charité pour éviter que des différends théologiques, pourtant abrupts, puissent être la raison d'excommunications. Trois exemples sont donnés dans le document *Communion et conversion des Églises*<sup>1</sup> :

Après le Concile de Nicée (325), Athanase d'Alexandrie s'est résolu à ne pas exclure ceux qui n'utilisaient pas le même mot, *homoousios*, que le Concile pour dire la divinité du Christ. « Entre 370 et 379, Basile de Césarée eût l'audace de défendre la divinité de l'Esprit Saint sans cependant dire que celui-ci était Dieu ».<sup>2</sup> Enfin, après le Concile d'Éphèse (431), Cyrille d'Alexandrie accepta une formulation de la foi en Christ des évêques d'Antioche, alors qu'il la réfutait (cf. *Lettre de Jean d'Antioche*). Il avait compris que s'il maintenait son langage il courait le risque d'une « excommunication générale ». Si ces exemples ne sont pas contemporains des schismes des XI<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle, ils procèdent cependant de la même

---

<sup>1</sup> GROUPE DES DOMBES, p. 269-271.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 270.

dynamique, et les auteurs soulignent combien il s'en fallait chaque fois de peu pour des divisions soient actées. Le Groupe des Dombes utilise pour ces exemples le vocabulaire de la « conversion », de la « *metanoia* ». Nous l'avons vu, l'œcuménisme spirituel est tout empreint des mêmes mots. Bien des siècles après les Pères de l'Église, le Groupe des Dombes nous dit combien ces exemples sont inspirateurs pour la réconciliation des chrétiens aujourd'hui. En dialoguant avec Athénagoras I<sup>er</sup>, Paul VI s'inspire de ces exemples en usant du mot de *charité* :

La charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire au moment où de graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien. Saint Basile lui-même, dans sa charité de pasteur, ne défendait-il pas la foi authentique dans le Saint esprit en évitant d'employer certains mots qui, si exacts qu'ils fussent, pouvaient être l'occasion de scandale pour une partie du peuple chrétien ? Et saint Cyrille d'Alexandrie n'acceptait-il pas en 433 de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix avec Jean d'Antioche, après qu'il eut été certain qu'au-delà des expressions différentes leur foi était identique ?<sup>1</sup>

Bien des siècles avant la méthode du consensus différencié, les Pères de l'Église font montre d'une incroyable capacité et d'une finesse intellectuelle à maintenir l'unité malgré des divergences sur des questions de doctrine fondamentale. Le Groupe des Dombes va jusqu'à s'exprimer en termes de « conversion de l'esprit ».<sup>2</sup> L'actualité de l'œcuménisme spirituel de Kasper trouve chez les Pères de l'Église une assise des plus précieuses. Nous verrons, dans la deuxième partie, combien Mœhler puise dans la charité des Pères, la sève de sa définition du christianisme. Enfin, je cite, ci-dessous, la synthèse du Groupe des Dombes au sujet de la conversion dans l'Église ancienne, tant elle reflète l'état d'esprit dans lequel ont été les théologiens ayant cheminé vers le consensus différencié au sujet de la justification :

C'est dire que l'Église en quête d'unité doit être ouverte à un renoncement sans abandon, ni reniement, ni trahison, mais ne se bornant pas à sacrifier des préjugés, des habitudes ou des passions. Il faudrait parler d'une conversion de l'esprit et non seulement du cœur. Comprendre que la théologie par laquelle s'exprime l'Église confessionnelle dont nous relevons n'est pas, même sur l'essentiel, la seule apte à exprimer le mystère chrétien (Cyrille). Savoir se taire, ou plutôt savoir dire l'essentiel au moment opportun, même si ce n'est pas ouvertement, afin que l'unité puisse se maintenir ou se faire (Basile). Dire que les mots, même les mieux choisis et les plus policés, ne doivent pas être objets de dévotion, mais de compréhension, qu'ils sont sujets à

---

<sup>1</sup> PAUL VI, DC 1499 (1967), col. 1382, dans GROUPE DES DOMBES, p. 269-272.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 272.

variation et qu'il faut donc les traduire et en d'autres langues et en un autre langage (Hilaire et Athanase), telle serait la conversion des Églises aujourd'hui, si elles se veulent fidèles à la foi des origines.<sup>1</sup>

Tout aussi surpris que j'étais de découvrir la charité des Pères à l'œuvre pour l'unité de l'Église, tout autant je l'étais en prenant connaissance du dialogue entre Luther et les papes avant l'émergence du schisme. Il suffit de lire le *Traité sur la liberté* chrétienne que Luther adressa au pape Léon X, et dans lequel Luther fait montre de beaucoup d'affection pour le pape, voulant le préserver de la corruption de la Curie romaine qu'il accuse d'être opposée à l'évangile. C'est le successeur de Léon X, Adrien VI, qui, en répondant à Luther, lui promet qu'il mettra tout en œuvre pour « améliorer la Cour de Rome ».<sup>2</sup> Leur correspondance est tout empreinte de charité. Il est important de relever que le mouvement qui habitait la relation de Luther avec la plus haute autorité de l'Église catholique était celui d'une écoute réciproque et de la recherche de solutions. Mais les années qui suivirent ce dialogue ont laissé la place aux crispations au sujet de l'identité confessionnelle, qui menèrent à la formation d'Églises confessionnelles séparées.<sup>3</sup>

#### 2.4 L'intégration de la dimension existentielle à la théologie du dialogue.

Ce paragraphe vient emboîter le pas à la réflexion commencée au paragraphe sur la contribution des historiens.<sup>4</sup> Leur travail a essentiellement permis de mettre en lumière l'origine du schisme dans le déficit de la connaissance-même de la doctrine de la justification. Ce manque de clarté a comme brouillé les cartes, au point de laisser se développer deux positions majoritaires qui se sont cristallisées dans la doctrine catholique et la doctrine luthérienne. Ainsi, l'issue du débat aurait pu prendre une tout autre tournure, si l'on avait considéré la contribution de Luther comme un possible développement de la doctrine catholique sur la justification, et non comme une protestation. L'approche de Luther était autre que celle de Rome. L'accord sur la justification nous montre aujourd'hui qu'elle n'était pas en contradiction avec cette dernière, mais qu'elle lui était complémentaire. Elle l'enrichit.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 281-283.

<sup>3</sup> GROUPE DES DOMBES, p. 283-286.

<sup>4</sup> Voir p. 67.

Ce que l'étude historique ne souligne pas est l'imprégnation existentielle que comportait la pensée de Luther sur la justification. Bien que les théologiens qui s'expriment sur les coulisses de la DCJ dans l'article de *La Croix*<sup>1</sup> n'en parlent pas, « la perspective de l'autre sur la vérité » est pétrie d'une dimension existentielle. En effet, pour Kasper, la question de la vérité est intimement liée à des questions culturelles, de mentalité, d'existence personnelle, qui n'ont pas été prises en compte dans la compréhension du développement de traditions différentes, au point qu'elles ne sont plus arrivées à se comprendre, et à reconnaître qu'elles disent la même chose mais de façons différentes. Ce sont pour lui les raisons qu'il reconnaît aux schismes des XI<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles :

Les schismes des XI<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle n'ont pas eu lieu uniquement en raison de questions doctrinales. La question de la vérité a interagi avec de nombreux facteurs non-théologiques et des expériences personnelles, qui ont mené à une aliénation mutuelle et par conséquent à des incompréhensions, ainsi qu'à des positions doctrinales différentes.<sup>2</sup>

La dimension existentielle se présente comme une composante supplémentaire à la connaissance plus profonde de la vérité aux côtés de celles déjà mentionnées. Dans un dialogue doctrinal empreint de charité, la théologie du dialogue œcuménique se trouve intégrer la dimension existentielle à sa recherche sur la formation des divisions au sujet de la vérité. Comme si la charité était ce qui a aidé les théologiens à reconnaître la dimension existentielle de la doctrine de l'autre, l'histoire de son Église qui s'inscrit dans l'étoffe existentielle de ses membres. Ainsi, avec la DCJ, nous sommes dans le cas où la doctrine de la foi chrétienne se voit attribuer un caractère existentiel. Une approche purement rationnelle aurait empêché la dimension existentielle des doctrines respectives d'advenir.

La dimension existentielle qui a façonné les doctrines sur la justification n'est qu'un autre mot pour parler de l'influence de la spiritualité, elle aussi inscrite dans l'existence. La réflexion d'un théologien, Charles-André Bernard, qui a beaucoup approfondi la question de la spiritualité nous éclaire à ce sujet, où le langage lui-même se voit attribué une dimension existentielle. Pour ce point, l'accointance avec la pensée de Kasper est proche. Si l'un (Kasper) est attaché à montrer l'encrage historique d'une théologie, l'autre (Charles-André Bernard) comprend cet ancrage comme une spiritualité enracinée dans une époque donnée :

---

<sup>1</sup> « L'œcuménisme, dans les coulisses d'un accord ».

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 156-157, (TP), et *Wege zur Einheit der Christen – Schriften zur Ökumene I*, p. 594, (TP).

Avant tout nous nous trouvons devant le problème du langage. Celui-ci appartient à un milieu déterminé et en imprègne le mode de penser, de sentir et de s'exprimer : au sens moderne, le langage est l'expression d'une culture.

Du point de vue de la culture, la spiritualité d'une époque peut être considérée comme l'une de ses manifestations particulières. Il est clair, en effet, que toute forme de vie chrétienne s'insère dans un milieu témoignant d'un unique esprit objectif ; il faut donc connaître cet esprit objectif, caractéristique d'une époque ou d'un groupe, pour en comprendre la spiritualité : celle-ci, en effet, étant enracinée dans l'existence concrète, s'adapte à la psychè collective, qui possède une cohérence vitale et idéologique.<sup>1</sup>

Le développement antérieur, où nous étions invités, par Balthasar et Kasper, à considérer la spiritualité comme le côté subjectif de la dogmatique, passe ici à une étape supplémentaire, quand l'on découvre que le côté subjectif peut se comprendre comme l'empreinte existentielle d'une théologie. La vie des croyants, à un moment donné de l'histoire, est l'une des composantes qui sculpte la spiritualité d'une époque donnée et donc de sa théologie.

Pour revenir au rapport entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, Kasper souligne que des différences profondes se rencontrent fortement au niveau de la culture et de la mentalité ; ces différences se renforçant au cours du temps, au fur et à mesure de l'apparition de nouveaux courants de pensée propres à chaque sphère culturelle : « les Églises orientales sont sceptiques quant à la théologie conceptuelle qui s'est développée en Occident depuis la scolastique médiévale et particulièrement dans les temps modernes ».<sup>2</sup> Aussi Kasper peut-il dire que la chrétienté d'Orient et celle d'Occident ne se sont pas divisées à un seul moment précis de l'histoire, mais que leur séparation s'est inscrite progressivement dans un long processus où le dialogue était absent, au point que les Églises respectives sont devenues étrangères l'une de l'autre, comme si elles ne parlaient plus le même langage. Les différences culturelles et de mentalités, apparentes au moment du schisme, sont les mêmes que celles qui se présentent comme les pierres d'achoppement du dialogue actuel entre l'Orient et l'Occident. L'Occident a donné une place de premier rang à la « théologie conceptuelle » profondément marquée par la scolastique, comme le dit Bernard, ce sur quoi l'Orient jette un regard suspect, privilégiant une théologie plus mystique et apophatique.

---

<sup>1</sup> BERNARD, p. 212.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 159, (TP).

Pour ce qui est des Églises issues de la Réforme, Kasper souligne qu'« en dialoguant avec ces Églises nous avons découvert l'importance de la dimension existentielle de leur théologie de la doctrine de la justification ».<sup>1</sup> Kasper met ainsi en avant l'importance cruciale que représente l'intégration « du profond choc que Luther a fait de l'expérience existentielle du poids du péché, de la peur du jugement de Dieu et de la libération que lui a apporté le message de la justification ».<sup>2</sup> Avec d'autres mots, Kasper comprend la conception que Luther a de la justification, comme le côté subjectif de sa christologie. C'est la propre relation de Luther au Christ, ce que le Christ a fait pour lui, qui a façonné sa propre définition de la justification. Sans intégrer la profonde crise existentielle de Luther qui s'est découvert libéré du poids de son péché et de la peur du jugement de Dieu, il n'est pas possible de saisir pourquoi la question de la doctrine de la justification a été une source importante de division. Le chemin vers la DCJ est venu mettre en lumière et intégrer ce qui était absent des controverses du XVI<sup>e</sup> siècle, à savoir que les Églises issues de la Réforme ne sont pas tant préoccupées par la doctrine de la justification que par la signification existentielle (subjective) de la christologie.<sup>3</sup> Il serait des plus intéressant de pouvoir effectuer un travail de recherche quant à la dimension existentielle qui a façonné la doctrine de la justification de l'Église catholique. Kasper n'en fait pas mention, mais la réflexion menée depuis le début de ce paragraphe nous invite à ne pas considérer la doctrine catholique comme une pure traduction rationnelle de la Révélation au sujet de la justification.

La réception catholique de la DCJ, et donc la reconnaissance de la dimension profondément existentielle de la question de la justification, n'a pas trouvé meilleur témoin que le pape François lui-même, lors de son discours dans la cathédrale de Lund, à l'occasion de l'anniversaire des cinq cents ans de la Réforme. On ne peut mieux résumer la réflexion menée jusqu'alors sur la spiritualité comme étant le côté subjectif de la dogmatique, que lorsque François définit la doctrine de la justification comme l'expression de « l'essence de l'existence humaine face à Dieu » :

L'expérience spirituelle de Martin Luther nous interpelle et nous rappelle que nous ne pouvons rien faire sans Dieu. « *Comment puis-je avoir un Dieu miséricordieux ?* » C'est la question qui hantait constamment Luther. En effet, la question de la relation juste avec Dieu est la question décisive de la vie. Comme on le sait, Luther a trouvé ce Dieu miséricordieux dans la Bonne

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 157, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 159, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 157, (TP).

Nouvelle de Jésus-Christ incarné, mort et ressuscité. Par le concept « *uniquement par la grâce divine* », on nous rappelle que c'est toujours Dieu qui prend l'initiative et qu'il précède toute réponse humaine, en même temps qu'il cherche à susciter cette réponse. La doctrine de la justification, par conséquent, exprime l'essence de l'existence humaine face à Dieu.<sup>1</sup>

Les mots du Pape donnent un appui considérable à la compréhension que Kasper a des liens qui unissent intimement la théologie à l'histoire, car ils ancrent la question de la doctrine de la justification dans l'existence-même d'une personne, à un temps donné. Ces liens ne peuvent que faire émerger le concept de *l'unité dans la diversité*. Il se présente comme la coexistence d'une multiplicité de spiritualités, fruit d'un même Esprit Saint qui agit dans une multiplicité de réalités culturelles et sociales et de différentes formes de vie ; ces spiritualités façonnant des communautés et la doctrine de ce qui fait l'objet de leur foi. C'est ce qui permet à Kasper de dire que la tension entre unité et diversité prend racine dans le concept même de la spiritualité, car il englobe à la fois unité et diversité. La charité permet la reconnaissance, chez les autres, de l'œuvre de l'Esprit Saint dans des cultures et des formes de vie différentes. Son absence ne peut mener qu'à l'intolérance et aux divisions doctrinales.

Une tension émerge nécessairement entre l'Esprit Saint qui agit partout et en tout, et la multiplicité des réalités culturelles et sociales de l'humanité et des formes de vie. La tension entre unité et diversité est enracinée dans la nature même du concept de spiritualité. Bien plus, le terme de spiritualité implique la tension et le conflit entre l'Esprit Saint et l'esprit du monde tel qu'il est compris dans la Bible. Nous pouvons même dire, dans certaines limites, que les différentes compréhensions de ce qu'est la spiritualité sont une raison des divisions dans la chrétienté. Les Chrétiens ne se sont pas d'abord divisés en raison de débats et de controverses au sujet de doctrines différentes, mais par rapport à ce qu'ils vivaient. Différentes formes de vie de la foi sont devenues étrangères, aliénées au point qu'elles ne pouvaient plus se comprendre réciproquement. C'est ce qui a mené aux divisions. Les conditions culturelles, sociales, la diversité politique, ont joué un rôle dans ce processus. Ceci n'exclut pas le fait que les divisions touchaient aussi la question de la vérité ; mais historiquement, la question de la vérité est toujours liée à de multiples conditions humaines, dans différentes expériences concrètes de la réalité, et parfois désespérément empêtrée avec elles.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Homélie du Pape FRANÇOIS à la cathédrale de Lund, 31 octobre 2016, dans *Istina* 61, 2016, p. 404. Voir aussi M. FEDOU, « Texte, contexte et réception de la Déclaration Commune sur la Justification », dans *Églises en chantier – Justice et justification au cœur de nos pratiques - Actes du colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 12 au 14 mars 2019*, Institut Supérieur d'Études Œcuméniques, Paris, Cerf, 2020, p. 49-59.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 158-159, (TP).

Ce parcours effectué au sujet du rôle de la charité dans le dialogue nous a permis de reconnaître que, si elle habite le théologien, celui-ci est à même de reconnaître et d'intégrer les dimensions culturelles et existentielles des protagonistes des conflits doctrinaux, et de fléchir des positions sans trahir la vérité. La charité permet un élargissement de l'horizon de la pensée, et s'impose comme un incontournable exercice auquel le théologien en dialogue ne peut se soustraire. Plus, est-il trop de dire que sans la charité la recherche de la vérité en œcuménisme serait entravée ? La charité ne se présente pas comme une option pour le théologien en dialogue. Bien au contraire, elle permet de ne pas ignorer les dimensions culturelles et existentielles qui se révèlent constituantes de la question de la vérité. Ainsi, l'œcuménisme ne peut pas atteindre son but s'il n'intègre pas une dimension spirituelle qui par la charité permet de reconnaître l'imbrication des différends doctrinaux aux questions culturelles et existentielles. Le dialogue doctrinal ne peut pas se limiter à une conception de la théologie qui ne reconnaît pas son insertion dans l'histoire des hommes.

#### 2.5 La charité : au-delà du seul dialogue théologique.

Dans la recherche de l'unité des chrétiens, doit-on limiter le rôle de la charité aux seuls moments du dialogue théologique par un regard rétrospectif qui permet d'apprécier une même vérité inscrite dans des contextes historiques différents ? Ne doit-on pas reconnaître à la charité un spectre d'action plus large ? Au sein de l'œcuménisme, ne peut-elle pas contribuer encore autrement à l'unité ? En effet, si dans le dialogue théologique la charité a pu pousser les théologiens à l'intégration de la culture et de la dimension existentielle dont la méconnaissance avait contribué aux divisions, ne sommes-nous pas appelés à une charité plus ample entre confessions chrétiennes séparées, pour laisser grandir d'autres possibles « révélations » (comme l'exprime Dieter) que peut susciter la charité dans la recherche de l'unité ? Il y a là une invitation adressée aux Églises, à vivre d'une charité qui déborde du strict cadre du dialogue doctrinal des théologiens.

Le désir de l'unité des chrétiens ne s'exerce pas dans le seul lieu des questions doctrinales. Pour reprendre à nouveau le vocabulaire de Balthasar, l'unité doctrinale est intimement liée à son côté subjectif qu'est l'unité spirituelle. La recherche de l'unité doctrinale prend son origine dans un désir de réconciliation qui se traduit par une prière en communion avec le Christ qui intercède pour l'unité de ses disciples. Ce désir donne à la charité envers nos frères séparés de se décliner dans différents domaines de la vie ecclésiale. La spiritualité

œcuménique, lieu de la charité qui s'exerce dans le dialogue doctrinal, a aussi d'autres formes de rapprochements entre les Églises.

Dans ce domaine, Kasper choisit de parler de « l'œcuménisme de la vie » plutôt que de *spiritualité œcuménique*. « L'œcuménisme de la vie » semble plus approprié pour Kasper à définir ce qui est de l'ordre du vécu concret entre chrétiens séparés. Personnellement, je penche pour l'usage de l'expression *une spiritualité en actes*, pour ne pas laisser entendre qu'il y aurait dans « l'œcuménisme de la vie » un caractère différent de celui de l'œcuménisme spirituel, comme j'étais tenté de le comprendre au début de la lecture des écrits de Kasper.

[...] quand le mouvement œcuménique s'ancre dans la vérité et l'amour, l'œcuménisme de la vie advient. Grâce à Dieu, un degré intermédiaire de communion a été atteint. Il doit être vécu et se laisser irriguer par la vie. Les Églises n'avaient pas seulement cessé de discuter entre elles, mais pendant des siècles, elles ont aussi cessé de vivre ensemble. Les expressions récentes de critiques montrent clairement qu'il y en a encore beaucoup de réserves de part et d'autre, de malentendus et de divergences, par rapport aux premiers temps beaucoup plus enthousiastes qui ont suivi le Concile. À ce jour, les avancées œcuméniques sont encore loin d'avoir été reçues dans leur ensemble, ainsi que d'avoir pénétré la vie et la conscience des Églises.<sup>1</sup>

« L'œcuménisme de la vie » est un lieu de cette connaissance mutuelle qui nourrit le dialogue doctrinal. Ainsi, la recherche de l'unité doctrinale se doit d'être en constante communication avec ce qui la précède : le vécu commun, dans la charité, entre chrétiens de confessions différentes qui désirent l'unité des chrétiens. Déjà mis en évidence depuis le début de cette première partie, la préséance que Kasper attribue à l'œuvre de l'Esprit Saint au sein du peuple de Dieu sur l'œuvre des successeurs des apôtres n'est autre que le reflet de l'inscription de Kasper dans les pas du Concile :

[...] le Concile avait conscience que l'Esprit mène à un réveil inattendu et nouveau. Par les Actes des Apôtres (10. 44-47 ; 11.15; 15.8), Il avait connaissance, par exemple, que l'Esprit précède l'action des apôtres à certaines occasions (AG 4). Il a attribué l'*aggiornamento* de l'Église (LG 9 ; 21 ; 43; PO 22), le mouvement liturgique (SC 43) et le mouvement œcuménique (UR 1; 4) à l'élan de l'Esprit Saint.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>*Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 377, (TP).

<sup>2</sup>*That they may all be one*, p. 103, (TP).

Et ailleurs, toujours au sujet de « l'œcuménisme de la vie », Kasper attribue un rôle au peuple de Dieu égal de celui des successeurs des apôtres : « Ici, il n'y a pas seulement des évêques et des théologiens, mais tous les chrétiens sont convoqués. Chacun est ici, à sa manière, expert en sagesse ». <sup>1</sup>

En faisant référence à différents documents de Vatican II (*Dei Verbum, Lumen Gentium, Unitatis Redintegratio, Orientalum Ecclesiarum*) et les documents magistériels qui le suivirent (le *Code de Droit Canonique*, et le *Code de Droit Canonique Oriental, Ut Unum Sint*, le *Catéchisme de l'Église catholique*, « et surtout » le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*), Kasper propose des « suggestions pastorales » dans un petit ouvrage : *Manuel d'œcuménisme spirituel*.<sup>2</sup>

L'objectif principal de ce texte est d'appliquer la doctrine, les directives et les normes de ces documents au domaine de l'œcuménisme spirituel. Les suggestions pastorales qu'il offre découlent de ce vaste corpus d'enseignements de l'Église sur la promotion de l'unité des chrétiens.

Ce manuel est destiné à tous ceux qui ont à cœur le rétablissement de l'unité des chrétiens :

[...] En publiant ce texte, nous invitons chaleureusement les chrétiens d'autres traditions à s'unir à leurs frères et sœurs catholiques dans la prière et les activités spirituelles conseillées dans ce document, dans la mesure où elles sont en accord avec leurs pratiques respectives. Chaque prière en commun, chaque témoignage en commun, en fait chaque geste de communion spirituelle est un don de l'Esprit Saint qui nous unit et nous permet d'exprimer de manière visible le désir d'unité de notre Seigneur.<sup>3</sup>

Le *Manuel d'œcuménisme spirituel* se partage en trois parties, où Kasper regroupe au sein des trois *munera* attribués aux baptisés, différentes propositions pastorales : *l'approfondissement de la foi, la prière et la célébration, la diaconie et le témoignage*. Pour

---

<sup>1</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 377, (TP).

<sup>2</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*.

Une contribution de Kasper au Katholikentag qui s'est tenu à Ulm en 2004 se présente sous le titre de « L'œcuménisme de la vie ». Kasper nous entretient sur ses fondements et en décline l'amplitude. Mais à bien des égards, il illustre sa réflexion par les mêmes éléments qu'il emploie pour l'œcuménisme spirituel. Les deux expressions sont en fait interchangeables, l'œcuménisme spirituel étant indéniablement présent au cœur de chaque lieu de « l'œcuménisme de la vie ». W. KASPER, « Ökumene des Leben », dans *Leben aus Gottes Kraft*, 95. *Deutscher Katholikentag, 16.-20. Juni, Ulm 2004*, Bonn, Verlag Butzon & Becker Kevelaer, p. 354.

<sup>3</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 10-11.

chacun d'eux, je donne quelques exemples représentatifs de la diversité des lieux de communion entre chrétiens d'Église séparées.

Ainsi, l'approfondissement de la foi chrétienne se basera sur le partage de la Parole de Dieu dans la Bible, et sur l'approfondissement de la connaissance des grands témoins de la foi. Il y est aussi question de la prière commune et de la célébration, qui inclue aussi la célébration des sacrements. Enfin, Kasper souligne le service commun auprès des plus fragiles de la société, la recherche constante de l'accueil et de l'amitié avec les chrétiens d'autres confessions, ainsi que le témoignage d'unité auprès des jeunes générations chrétiennes, pour qu'elles aussi soient habitées par le désir d'unité des chrétiens.

À la lecture de ce petit manuel, il peut être étonnant pour le lecteur de découvrir les possibilités de communion qu'offre l'Église catholique. En effet, si dans certaines conditions il est possible qu'un chrétien d'une autre confession puisse communier à l'eucharistie, il en est de même pour le sacrement de réconciliation et celui de l'onction des malades. Et j'étais tout étonné de découvrir qu'« inversement, les catholiques, sous certaines conditions, peuvent demander les mêmes sacrements aux ministres d'autres Églises dans lesquelles ces sacrements sont valides ».<sup>1</sup>

Enfin, et ce n'est pas le moins important, « l'œcuménisme de la vie » déborde le strict cadre ecclésial. Il s'agit également de « travailler ensemble dans le domaine de l'engagement caritatif et social, dans l'aide au développement, dans la protection de la vie, de l'environnement, dans les relations publiques ».<sup>2</sup>

Enfin, « l'œcuménisme de la vie » se révèle être une ecclésiologie de communion, que le Concile a lui-même mise en valeur en invitant à « l'échange des dons » pour faire « accéder l'Église à *la vérité tout entière (Jn 16, 13)* ». Au-delà du dialogue théologique, il y a la reconnaissance que l'Esprit a déposé chez l'autre ce que je n'ai pas et dont j'ai besoin.

Le concile Vatican II conçoit l'Église essentiellement comme communion. Il enseigne que l'Église du Christ « *subsiste dans l'Église catholique* », tout en reconnaissant qu'en dehors des limites visibles de l'Église catholique « *on trouve plusieurs éléments de sanctification et de*

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>2</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 377, (TP).

*vérité* » qui « *en tant que dons propres à l'Église du Christ, portent à l'unité catholique*<sup>1</sup> ». L'Église du Christ n'est pas une éventuelle réalité future, qui attendrait encore d'être édifiée ; elle existe déjà sous une forme historique concrète. C'est vraiment également pour l'unité de l'Église, dont l'Église catholique croit qu'elle subsiste en elle « *de façon inamissible* » tout en espérant « *qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles*<sup>2</sup> ». Bien que n'étant pas en pleine communion avec l'Église catholique, d'autres Églises et Communautés ecclésiales gardent en réalité une certaine communion avec elle à divers degrés. Cette ecclésiologie de communion est le contexte dans lequel comprendre et favoriser l'œcuménisme, qui vise « *à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité*<sup>3</sup> ». Certains éléments du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en valeur par d'autres Églises et Communautés ecclésiales.<sup>4</sup> L'Esprit Saint leur a fait don de manières particulières de lire et de méditer l'Écriture sainte, d'autres formes de célébration liturgique et de dévotion personnelle, d'expressions variées de témoignage chrétien et de sainteté de vie. Tous ces trésors, en Orient et en Occident, au Nord comme au Sud, peuvent à bon titre être considérés comme dons de l'Esprit Saint à l'unique Église du Christ : « Tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification ».<sup>5</sup> (...) Cet « échange de dons » est une des manières qu'utilise l'Esprit Saint pour faire accéder l'Église « *à la vérité tout entière* » (Jn 16, 13). Les chrétiens doivent donc être invités et encouragés à participer ensemble à des activités spirituelles, à se servir des ressources communes, à faire ensemble tout ce qui est possible, en fonction de l'actuel degré de communion<sup>6,7</sup>.

Ce développement, que Kasper étaye par des références au Magistère, rejoint la réflexion développée au paragraphe de cette première partie intitulé *une conversion radicale*<sup>8</sup>, au sujet de la responsabilité de la spiritualité et de la théologie. Kasper est très clair, et il n'y a là aucune ambiguïté, sur le fait que l'Église, par des textes du Magistère, reconnaît que d'autres Églises et Communautés ecclésiales ont développé des dons de l'Esprit Saint qu'elle n'a pas. Nous entendons cette reconnaissance comme rien d'autre que l'expression de la charité. En effet, les Pères conciliaires auraient pu choisir de ne pas effectuer ce choix qui peut l'exposer à des critiques sévères quant à sa conception de la vérité.

---

<sup>1</sup> LG 8; cf. UUS 10.

<sup>2</sup> UR 4; cf. UUS 14.

<sup>3</sup> UUS 14.

<sup>4</sup> Cf. UUS 14.

<sup>5</sup> UR 4.

<sup>6</sup> Cf. UR 8.

<sup>7</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 16-17.

<sup>8</sup> Voir p. 32.

L'Église catholique exprime-t-elle ici un manque ? Elle affirme s'enrichir de dons par la communion avec les autres Églises et Communautés ecclésiales. Elle reconnaît que cela contribue à son « édification ». De qu'elle édification s'agit-il ? Ce n'est autre qu'une contribution au déploiement de la vérité dont l'Église catholique affirme être le réceptacle. Toujours portée par la charité, cette attitude ne peut mener qu'à une communion avec les autres Églises. La reconnaissance des dons de l'Esprit Saint en dehors d'Elle-même agit sous forme d'une prise de conscience d'un appel à la communion. Le point abordé ici est d'une importance majeure pour ce qu'il signifie de la relation de l'Église catholique aux autres Églises. Il s'agit d'une option pour une ecclésiologie de communion. Ce que traduit l'échange des dons ne peut qu'éloigner une conception de l'unité qui s'établirait sous le mode de l'absorption des Églises et Communautés ecclésiales au sein de l'Église catholique. Nous abordons ici une question de théologie fondamentale qui sera déployée dans la deuxième partie, où la marque de Mœhler ne manquera pas d'apparaître, à la fois dans l'ecclésiologie de Kasper et dans celle du Concile.

Pour conclure ce point consacré à l'au-delà de la charité vécue au sein du dialogue doctrinal, je souhaite rappeler le passage effectué de la découverte du langage de l'autre sur une même vérité à la communion avec ce que l'Esprit Saint a suscité comme richesse dans les autres Églises, et qui contribue à mener l'Église catholique à la vérité en plénitude. L'œcuménisme spirituel fait quitter à la théologie catholique toute autosuffisance, et lui révèle son indispensable lien de communion avec les autres Églises.

## Chapitre 3 - Le regard de Kasper sur l'histoire et les grands témoins de l'œcuménisme spirituel.

### 3.1 Le mouvement œcuménique et l'Esprit Saint : un lien historique permanent.

En affirmant que les étapes de l'avancée du dialogue œcuménique sont à attribuer à l'Esprit qui pousse des hommes et des femmes à chercher des chemins de réconciliation, Kasper n'établit pas de liste exhaustive de toutes les initiatives œcuméniques (rencontres, colloques, dialogues, etc.), depuis les premières qui ont été repérées et analysées, pour chercher à y retrouver des traces de l'œcuménisme spirituel dans l'histoire. Il s'agit d'une conviction personnelle qui s'appuie sur sa propre expérience. Je propose ici d'exposer les plus importantes de ses réflexions sur ce point. Dans l'histoire de l'œcuménisme, des origines à nos jours, comment Kasper rend-il compte du rôle de l'œcuménisme spirituel ? Son analyse fait apparaître des constantes et souligne des évolutions.

Nous l'avons abondamment vu, on aurait tort d'affirmer que l'œcuménisme spirituel n'est l'affaire que de théologiens et de grands spirituels. Pourtant, ce n'est qu'au travers des étapes publiques et institutionnelles de l'œcuménisme et du témoignage de ses éminents représentants qu'il est possible de rendre compte de l'œcuménisme spirituel depuis ses origines. Il n'existe aucune enquête rendant compte du désir d'unité parmi les membres des communautés chrétiennes à différentes époques de l'histoire. Il faut donc s'appuyer sur le témoignage de grands témoins, et sur les rencontres des représentants des Églises séparées. Heureusement, ces derniers ne sont pas sans lien avec les membres des communautés dont ils sont les pasteurs et qu'ils représentent.

Soucieux d'illustrer le lien entre Kasper et les chrétiens de base, j'exposerai, dans le chapitre 4 de cette première partie, des expériences concrètes de la vie de Kasper, qui témoignent d'un désir de l'unité des chrétiens parmi les fidèles des Églises. Certains témoignages sont restés dans la discrétion. Bien qu'ils n'apparaissent pas dans ses ouvrages, ils ont profondément marqué notre théologien, comme j'ai pu le constater lors de nos entretiens.

Quand le Concile affirme dans le Décret *Unitatis Redintegratio*, que le mouvement œcuménique a été impulsé par l'Esprit Saint, « [...] sous l'effet de la grâce de l'Esprit Saint, est né un mouvement qui s'amplifie de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité

de tous les chrétiens »<sup>1</sup>, Kasper souligne qu'il ne s'agit pas de comprendre que l'Esprit Saint a donné comme un coup d'envoi au dialogue de l'unité des chrétiens, et qu'ensuite il se serait effacé. L'Esprit est agissant tout au long du processus de réconciliation, des débuts du dialogue à son aboutissement futur :

Cette formule conciliaire, « l'impulsion de l'Esprit Saint », ne dit pas seulement que l'Esprit, comme le Dieu des déistes, est seulement présent au début et ne donne qu'une impulsion au départ du mouvement œcuménique, et qu'ensuite il continue seul sa route ; l'Esprit opère aussi dans ce même mouvement et dans le dialogue œcuménique, et il est leur guide, l'instigateur principal et leur âme. Cette thèse n'est pas seulement une théorie, mais elle devient vite une évidence si nous regardons l'histoire du mouvement œcuménique. La prière pour l'unité des Églises a toujours existé.<sup>2</sup>

L'Esprit n'a jamais quitté le mouvement œcuménique, de ses origines à nos jours : l'œcuménisme spirituel a toujours été concomitant au dialogue doctrinal. Le mouvement œcuménique est un mouvement spirituel. Et c'est par l'histoire du mouvement œcuménique que Kasper confirme sa thèse. À partir du regard qu'il pose sur l'histoire de l'œcuménisme spirituel, je propose d'y ajouter d'autres références témoignant de la coexistence de l'œcuménisme spirituel et de l'œcuménisme entendu comme dialogue théologique.

La référence à la prière pour l'unité des chrétiens est récurrente dans la réflexion de Kasper sur l'œcuménisme. Il n'y a pas d'authentique dialogue œcuménique, s'il n'est pas habité par la prière pour l'unité des chrétiens. C'est elle qui est au cœur de l'œcuménisme. L'histoire de l'œcuménisme se reflète ainsi dans l'histoire de la prière pour l'unité des chrétiens, dont l'octave annuel que nous connaissons aujourd'hui est le fruit. L'histoire de l'œcuménisme est l'histoire de l'œcuménisme spirituel. L'œcuménisme ne peut être que spirituel.

### 3.2 Les origines de l'histoire de l'œcuménisme spirituel.

Situer les débuts de l'œcuménisme spirituel dans le temps est, d'une certaine façon, aisé, si on tente d'imaginer les effets qu'ont provoqués les deux grands schismes qu'a connus l'Église. Pour certains chrétiens, la conscience de la gravité que représentait la division a dû les

---

<sup>1</sup> UR 1.

<sup>2</sup> *Pionieri del ecumenismo spiritual*, p. 151, (TP).

pousser à se tourner vers Dieu. Dans le développement qui va suivre, je me concentre sur la période qui a vu l'œcuménisme se structurer progressivement en un mouvement mondial. Mais le désir de réconciliation et la prière qui l'accompagne n'étaient pas absents des événements historiques de rupture dans l'Église.

Le mouvement œcuménique qui est né au XIX<sup>e</sup> siècle ne constitue pas un commencement absolu. Il trouve ses racines depuis la séparation de l'Orient et de l'Occident et dès la fracture de l'Église d'Occident au XVI<sup>e</sup> siècle, dans le cœur de chrétiens de diverses confessions. Ceux-ci étaient habités par le souci de la réconciliation et avaient déjà pris conscience des nécessaires conversions à opérer pour retrouver la pleine communion.<sup>1</sup>

Et le document du Groupe des Dombes poursuit en citant plusieurs démarches de réconciliation qui n'ont pas abouti, tant celles entre l'Église d'Occident et d'Orient que celles entre les Églises issues de la Réforme et l'Église catholique, sous forme de rencontres de théologiens mais aussi par la volonté de conciles.

On peut citer à ce sujet les dialogues fraternels entre Anselme de Havelberg et Nicéas de Constantinople sur la procession du Saint Esprit et sur la papauté (XII<sup>e</sup> siècle). Les conciles de Lyon II (1274) et de Florence (1439-1445) ont été convoqués dans le désir de réunifier ou de réconcilier l'Orient et l'Occident. Leur échec ne peut faire oublier la légitimité de l'intention ni l'esprit de conversion qui animait une partie de leurs protagonistes.

En Occident, dès avant que la rupture soit consommée, on observe les efforts des colloques de Haguenau, de Worms, de Ratisbonne (1540-1541) et de Poissy (1561), au cours desquels dialoguaient des partenaires catholiques et protestants de premier plan. Même au concile de Trente, lors de sa deuxième période (1551-1552), des négociations eurent lieu pour permettre la libre venue d'envoyés protestants et leur participation au travail du concile. Des raisons de théologie, de politique religieuse, et de politique tout court, empêchèrent la réalisation de ce projet. La dynamique de la séparation était alors plus forte chez les uns et les autres que celle de la réconciliation. Raison de plus pour ne pas oublier les efforts qui témoignaient alors d'une attitude de conversion.<sup>2</sup>

La particularité du mouvement de l'œcuménisme moderne est qu'il ne s'agit plus d'initiatives isolées, mais de la constitution progressive d'un mouvement porté par une

---

<sup>1</sup> GROUPE DES DOMBES, p. 298.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 298.

communion spirituelle qui s'est manifestée en une communion de prière. La semaine mondiale de prière pour l'unité des chrétiens en est le témoignage le plus connu. C'est à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle que nous observons les débuts de la formation d'une communion spirituelle qui prendra petit à petit une étendue considérable, et qui se traduira par d'importants rapprochements confessionnels ; d'abord entre Églises issues de la Réforme, puis plus tardivement avec l'Église catholique grâce à l'impulsion du Concile Vatican II.

Kasper fait référence à l'existence de groupes de fidèles, qui, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ont commencé à se rassembler pour prier pour l'unité des chrétiens, sur différents continents, en différents pays et Églises, indépendamment les uns des autres.<sup>1</sup> Malheureusement Kasper ne donne aucune référence concernant ces groupes. On peut tenter d'y retrouver une trace en les reliant aux mouvements missionnaires protestants qui ont précédé et appelé la Conférence d'Édimbourg de 1910<sup>2</sup>, conférence qui marque les débuts institutionnels vers une communion des Églises issues de la Réforme.

Le Groupe des Dombes situe les débuts de l'œcuménisme moderne, qu'il définit comme la « recherche de la pleine communion entre Églises »<sup>3</sup>, au sein du développement de groupes missionnaires et de groupes d'étudiants « qui voulaient gagner le monde à Christ »<sup>4</sup>, s'inspirant de figures de pionniers, de la période allant de la fin du XVIII<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle :

La naissance de l'œcuménisme, au sens moderne de recherche de la pleine communion entre Églises, est due à une série d'initiatives missionnaires, de réveils et de mouvements militants d'étudiants désireux de « gagner le monde au Christ », qui se sont développés dans les Églises issues de la Réforme. Ce souci évangélique et missionnaire fit prendre conscience du scandale de la division entre les chrétiens et la nécessité de leur conversion à l'unité. La motivation spirituelle du projet se manifeste dans l'instauration d'une première forme de semaine de mondiale de prière pour l'unité. Dans ce mouvement, le rôle de pionniers appartenant à diverses confessions a été déterminant.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Pionieri del ecumenismo spirituale* p. 151, (TP).

<sup>2</sup> B. STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburg 1910*, Studies of the history of Christian missions, R. E. FRYKENBERG, series editors, Grand Rapids/Cambridge, WM. B. EERDMANS Publishing Co, 2009.  
« Bibliographie sur la Conférence d'Édimbourg 1910 », dans *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 13, no. 1, 2010, p. 173-175.

*Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 125.

<sup>3</sup> GROUPE DES DOMBES, p. 298.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 298-299.

Parmi les pionniers auquel fait référence le Groupe des Dombes, il y a Jean-Frédéric Oberlin, pasteur alsacien, dont la naissance en 1742 permet de donner un premier exemple qui illustre ce que Kasper nous apprend au sujet des groupes de fidèles qui se réunissent pour prier pour l'unité dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>1</sup> Nicolas von Zinzendorf est un autre de ces pionniers. Évêque luthérien en Saxe, il est l'une des figures notoires de l'œcuménisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans son martyrologe, la communauté de Bose fait mémoire de Nicolas von Zinzendorf le 9 mai, mémoire de l'Église Luthérienne.

[...] il mûrit le grand rêve qui animera tout son engagement apostolique : promouvoir une communauté interconfessionnelle où puissent vivre ensemble les différences et où l'unité se réalise par une « théologie du cœur ». Par cette expression, loin de désigner une simplification irénique des problèmes de la foi, Zinzendorf entendait l'attachement, dans le cœur de tout homme, à la vérité essentielle de la foi, qui est la révélation de l'amour miséricordieux de Dieu dans la croix du Christ.<sup>2</sup>

Dans un ouvrage collectif de théologiens nord-américains au sujet de la théologie de Kasper, le jésuite Daley apporte une précision à l'égard des groupes d'étudiants que mentionne le Groupe des Dombes. Il s'agit de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants (FUACE, World Student Christian Federation) et du YMCA (Young Men's Christian Association, l'Association Chrétiennes de Jeunes Gens), qui sont toutes deux nées du désir de jeunes adultes d'annoncer Jésus-Christ au monde et d'œuvrer à l'œcuménisme. Daley attribue la formation de la Conférence d'Édimbourg à la dynamique qu'ils ont impulsée.<sup>3</sup> Il est remarquable de découvrir dans les textes fondateurs de ces fédérations d'étudiants, combien une importance considérable était apportée à l'engagement œcuménique et à la justice sociale. Pendant et après les deux Guerres Mondiales, ces étudiants ont œuvré à la communion des chrétiens en Europe, séparés par les nationalismes et la guerre.<sup>4</sup> Après la Deuxième Guerre

---

<sup>1</sup> « Pour ne citer que quelques noms qui jalonnent le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle : Jean-Frédéric Oberlin, Tommy Fallot, Pusey, Charles Wood, Lord Halifax, John Mott, Marc Boegner, W.-A. Visser't Hooft. Rappelons également le rôle joué dans le mouvement œcuménique, depuis 1942, par la Communauté de Taizé », dans GROUPE DES DOMBES, p. 299, note de bas de page.

<sup>2</sup> En ligne : <https://www.monasterodibose.it/fr/priere/martyrologe/956-mai/2134-9-mai> (consulté le 25 février 2021).

<sup>3</sup> B. E. DALEY, « Dialogue, Communion, and Unity », dans *Speaking truth in love, The theology of Walter Kasper*, édité par K. M. COLBERG et R. A. KRIEG, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 139.

<sup>4</sup> En ligne : <http://www.wscf.ch/who-we-are/the-federation/history> (consulté le 2 mars 2021).

D. A. KERR, et K. R. ROSS, « La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », dans *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 13, no. 1, 2010, p. 9-10.

En ligne : <https://www.museeprotestant.org/notice/la-federation-universelle-des-associations-chretiennes-detudiants-fuace/> (consulté le 2 mars 2021).

Mondiale, ils ont apporté une aide financière majeure aux étudiants européens qui souffraient de la faim. De nombreux jeunes de ces fédérations étudiantes ont participé au développement des missions sur d'autres continents. En outre, très tôt, ils ont accueilli, au sein de leurs fédérations, des membres orthodoxes et catholiques.

À Édimbourg, lors de la conférence de 1910, se trouvent rassemblés des missionnaires protestants et anglicans, représentants des Églises *nouvelles* ou *jeunes*, d'Afrique, d'Asie et d'Inde, issues de l'expansion missionnaire qui a connu un essor considérable au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces jeunes Églises, nées hors de l'Occident, ont été fondées par des sociétés missionnaires de différentes dénominations chrétiennes. La crédibilité de ces missions était remise en cause par l'absence d'unité des sociétés missionnaires. À la Conférence d'Édimbourg, la critique adressée à leurs Églises est acerbe :

Qui peut juger aujourd'hui de l'influence du rassemblement et de l'unité (des Églises) sur les missions à l'étranger ? Il n'y a pas de problème plus colossal et extrêmement difficile, qui révèle aux chrétiens d'aujourd'hui le péché de leurs divisions, et ainsi de les convaincre de la nécessité d'efforts concertés pour les rapprocher, en réponse à l'intercession de leur divin Seigneur commun à tous.<sup>1</sup>

La question de l'unité était une urgence pour la cohérence de la mission. L'unité des chrétiens apparaît comme l'élément incontournable pour le succès de la mission. Aussi, c'est ce dernier qui motive la recherche de l'unité. En effet, l'étude de Stanley, qui se présente comme la plus approfondie sur la Conférence d'Édimbourg, ne manque pas de souligner combien, à travers un langage eschatologique, qu'il va jusqu'à qualifier de prétentieux, les missionnaires croyaient que le temps de l'avènement du royaume des cieux était proche. L'opportunité d'une époque, où la combinaison de marqueurs politiques, économiques et religieux, laissait entrevoir un terrain particulièrement propice pour une évangélisation à l'échelle mondiale.<sup>2</sup>

Au cœur de la Conférence d'Édimbourg était la prière, particulièrement marquée par la spiritualité du *Student Volunteer Movement*. Pour ses membres, la prière était vécue dans une stricte observance. Elle se cristallisait sous la forme du *Morning Watch*, que l'on peut traduire par *La prière du veilleur*, où prenait place un temps personnel de prière et d'étude de la Bible.

---

<sup>1</sup> WORLD MISSIONARY CONFERENCE, 1910, *To consider missionary problems in relation to the non-christian world*, vol. 1, Edinburgh & London, New York, Oliphant, Anderson & Ferrier, F.H. Revell Company, 1910, p. 48, (TP).

<sup>2</sup> STANLEY, p. 2-3.

Stanley précise également que la conférence a été profondément marquée par ce temps personnel, ainsi que par des temps de prière d'intercessions communes, au cœur desquelles le verset de la prière sacerdotale était un refrain permanent. Enfin, il est fait mention de nombreux temps de prière commune en silence.

Ainsi, la Conférence d'Édimbourg est à considérer comme une rencontre de prière, où des croyants missionnaires ont intercédé pour l'unité des chrétiens. Daley souligne que la Conférence d'Édimbourg a permis de fonder le désir d'unité des Églises issues de la Réforme dans la prière et la louange. L'après Première Guerre Mondiale a vu le mouvement se consolider. Deux conférences majeures suivirent celle d'Édimbourg : *Life and Work* en 1925 à Stockholm, et *Faith and Order*, en 1927 à Lausanne.<sup>1</sup>

Du côté catholique, très proches dans le temps de la Conférence d'Édimbourg, d'autres initiatives encouragent à la prière pour l'unité des chrétiens. Ainsi, les recommandations de Léon XIII dans sa Lettre apostolique *Provida Matris Caritate* du 5 mai 1895, où durant les huit jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte, des prières sont dites pour l'unité des chrétiens. Soixante-dix ans après la publication de *L'unité* de Mœhler, il est remarquable qu'un pape parle de L'Esprit comme de l'Esprit de charité et d'amour, qu'il rappelle que les membres de la communauté des chrétiens doivent être unis par un lien de charité, assurant ainsi leur rôle de levain dans la pâte de la société civile. On croirait lire un passage de *L'unité*. De plus, Léon XIII utilise le terme de « frères dissidents », et non d'hérétiques, et il souhaite, par cette prière, en voir regagner l'union dans la charité de l'Église catholique :

Puisqu'Il (l'Esprit) est essentiellement charité et que les œuvres d'amour lui sont particulièrement attribuées, il faut espérer intensément qu'à travers son œuvre – en ayant entravé le lâche esprit de l'erreur et de la malice – que le consensus et l'union des âmes se fassent plus étroit et se maintiennent, comme il sied aux enfants de l'Église. Des enfants qui, selon l'avertissement de l'Apôtre, ne doivent jamais se quereller, mais ont la même façon de vivre unanimement le même lien de charité (Ph 2, 2, 3) ; et ainsi, en rendant Notre joie parfaite, ils peuvent donc assurer la sécurité et l'épanouissement de la société civile à plus d'un titre. De cet exemple de concorde chrétienne entre catholiques, de cet engagement dévot de prières au divin Paraclét, on peut espérer vivement que sera promue la réconciliation des frères dissidents ; réconciliation à laquelle Nous avons apporté des remèdes, afin qu'ils (les frères dissidents) ressentent également en eux-mêmes les sentiments « qui étaient en Jésus-Christ » (Ph 2,5),

---

<sup>1</sup> DALEY, p. 139-140.

partageant un jour avec nous la foi et l'espérance, liés par les plus doux liens de la charité parfaite.<sup>1</sup>

Bien que l'objectif de ces jours de prières soit davantage entendus comme une préparation à la fête de la Pentecôte, que comme une prière explicite pour l'unité des chrétiens, de nombreux anglicans, vieux-catholiques, protestants et orthodoxes se joignent à la prière des catholiques pour cette occasion.<sup>2</sup> En 1908, alors que l'appel de Léon XIII a perdu de son souffle, c'est l'Église Anglicane qui va relancer une octave de prière pour l'unité des chrétiens, du 18 au 25 janvier ; octave qui se situe encore, de nos jours, à ce moment de l'année.<sup>3</sup>

L'abbé Paul Couturier est sans aucun doute le représentant le plus connu de la prière pour l'unité des chrétiens. S'inscrivant dans le prolongement de l'octave anglicane, il en est, dès 1933, à Lyon, la figure de proue catholique, et en 1939, il lui donne la forme de la « Semaine de prière pour l'unité chrétienne », en l'orientant vers « l'unité que Dieu voudra, par les moyens qu'il voudra ».<sup>4</sup> En 1943, il invite à la création du « monastère invisible », rassemblant les chrétiens de différentes origines qui prient pour l'unité des chrétiens. Kasper souligne régulièrement l'importance de la figure de Couturier et de son œuvre pour l'unité des chrétiens, en particulier en raison de son zèle à promouvoir la prière pour l'unité des chrétiens.<sup>5</sup>

Jusqu'à nos jours l'Église catholique reconnaît que le mouvement œcuménique est porté par la prière. Il reste fidèle aux fondations des origines. Kurt Koch, actuel Président du Conseil

---

<sup>1</sup> [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/briefs/documents/hf\\_l-xiii\\_brief\\_18950505\\_provida-matris.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/briefs/documents/hf_l-xiii_brief_18950505_provida-matris.html) (consulté le 28 février 2021).

<sup>2</sup> « Suivant les recommandations déjà anciennes de Léon XIII dans sa lettre apostolique *Provida Matris Caritate* du 5 mai 1895 et dans l'Encyclique *Divinum illud munus* du 9 mai 1897, durant les huit jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte des prières pour l'Unité sont dites chez les catholiques. Il faut avouer cependant que si ces prières sont encore très répandues, et sous forme de Bénédiction du S. S., leur intention y est pour la plupart du temps obscure. Presque partout, on n'y voit plus guère qu'une préparation à la fête la Pentecôte en union commémorative avec la retraite apostolique du Cénacle. (...) Il faut ajouter qu'à cette intercession catholique, se joignent à la même époque celles de nombreux anglicans, vieux catholiques, anglicans et orthodoxes. (...) On ne saurait nier l'ampleur du mouvement ni non plus son opportunité à cette date, ni davantage le terrain commun où chaque groupe chrétien peut sans ombrage avancer sur ce chemin de la prière à l'Esprit », dans M. VILLAIN, *Œcuménisme spirituel, Les écrits de l'abbé COUTURIER*, Paris, Casterman, 1963, p. 82-83.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 82-87.

Voir aussi : « Le mouvement de prière s'est institutionnalisé en 1908, avec la Semaine de prière pour l'unité de tous les chrétiens. Le premier octave naît de l'initiative du ministre anglican Spencer Jones et de l'américain épiscopalien devenu ensuite catholique, Paul James Wattson. Elle avait déjà été approuvée et recommandée par les papes Pie X et Benoît XV », dans *Pionieri del ecumenismo spirituale* p. 151-152, (TP).

Et aussi, en ligne : <http://www.unitechretienne.org/semaine-de-priere/histoire-de-la-semaine/histoire-de-la-semaine-de-priere> (consulté le 2 mars 2021).

<sup>4</sup> *Pionieri del ecumenismo spirituale* p. 154, (TP) ; P. COUTURIER, *Prière et unité chrétienne, Testament œcuménique*, Paris, Cerf, 2003, p. 21-25.

<sup>5</sup> *That they may all be one*, p. 156; *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 21, 32, 126, 447, 517, 569, 586, 590, 593, 640; *Einheit in Jesus Christus, Schriften zur Ökumene II*, p. 454.

pontifical pour l'unité des chrétiens, rappelle, qu'en 2008, lors de la célébration des vêpres en conclusion de la Semaine pour l'unité des chrétiens, le 23 janvier, Benoît XVI s'exprimait ainsi : « La barque de l'œcuménisme n'aurait jamais quitté le port si elle n'avait pas été poussée par ce vaste courant de prière et par le souffle de l'esprit Saint ».<sup>1</sup> Et Koch de rajouter :

Le mouvement de prière œcuménique né il y a plus de cent ans ne peut donc pas être seulement un début, que nous pourrions ensuite laisser derrière nous. Il s'agit au contraire d'un début qui doit aujourd'hui encore accompagner tous nos efforts œcuméniques.<sup>2</sup>

Et ainsi en est-il aussi pour Kasper, qui considère la prière pour l'unité comme la porte d'entrée de l'œcuménisme :

La prière pour l'unité est la porte royale de l'œcuménisme : elle conduit les chrétiens à regarder le Royaume de Dieu et l'unité de l'Église sous un jour nouveau ; elle approfondit leurs liens de communion et leur permet d'affronter courageusement les souvenirs douloureux, les difficultés sociales et les faiblesses humaines. À chaque période de l'histoire, les artisans principaux de la réconciliation et de l'unité ont été des hommes et des femmes de prière et de contemplation, qui ont encouragé des chrétiens divisés à reprendre le chemin de l'unité.<sup>3</sup>

Parmi eux, ce sont quelques-uns des grands témoins catholiques que Kasper a mis en avant dans ses ouvrages. Ainsi, sa recension rectifie légèrement la critique, souvent acerbe, qui est faite à l'Église catholique à l'égard de son engagement tardif en œcuménisme. Cependant, il s'agit d'une critique adressée à l'Église catholique sous sa forme institutionnelle.

(Au début du mouvement œcuménique), la plupart des responsables catholiques n'y ont apporté que peu ou pas, de soutien. En effet, le Pape Pie XI mettait en garde contre l'œcuménisme. Dans son Encyclique *Mortalium animos* (du 6 janvier 1928) il considère les nouveaux efforts du dialogue et de la coopération entre chrétiens comme de « dangereuses erreurs » [...]. En particulier, le pape interdit explicitement les catholiques de participer aux discussions avec les Orthodoxes et les Protestants. [...] « Dans ces conditions, il va de soi que le Siège Apostolique

---

<sup>1</sup> BENOÎT XVI, *Homélie lors de la célébration des vêpres en conclusion de la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens*, le 23 janvier 2008.

En ligne : [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080125\\_week-prayer.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080125_week-prayer.html) (consulté le 2 mars 2021).

<sup>2</sup> K. KOCH, « Sur les chemins vers l'unité, Les défis principaux de l'œcuménisme aujourd'hui et au futur », dans *Nouveaux territoires de l'œcuménisme – Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir – Actes du Colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 13 au 15 mars 2018*, Paris, Cerf, 2019, p. 125.

<sup>3</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 13.

ne peut, d'aucune manière, participer à leurs congrès et que, d'aucune manière, les catholiques ne peuvent apporter leurs suffrages à de telles entreprises ou y collaborer ; s'ils le faisaient, ils reconnaîtraient une autorité à une fausse religion chrétienne, entièrement étrangère à l'unique Église du Christ ». [...] En résumé, étant donné l'ecclésiologie de Pie XI, l'unité chrétienne ne peut aboutir que par un retour délibéré des Chrétiens non-catholiques à l'autorité romaine.<sup>1</sup>

Cela n'a pas empêché des catholiques de s'engager résolument pour l'œcuménisme, bien que ne pouvant pas participer aux grandes conférences internationales qui ont rendu visible le mouvement œcuménique aux yeux du monde. L'œuvre du père Couturier en est l'exemple le plus connu. Ce sont quelques-uns de ces pionniers catholiques, retenus par Kasper, dont nous faisons à présent mention. Ils ont précédé l'entrée officielle de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique, actée par le Concile Vatican II dans la promulgation du Décret *Unitatis Redintegratio*.

Ainsi, lors d'un colloque en 2012 à Padoue, sur *Les pionniers de l'œcuménisme spirituel*,<sup>2</sup> Kasper a mis en avant des figures catholiques de l'œcuménisme spirituel. Avec eux, nous sommes en présence d'une préséance de l'œcuménisme spirituel sur le dialogue doctrinal. Dans l'Église catholique, l'œcuménisme spirituel a devancé les débats théologiques institutionnels.

Tour à tour Kasper présente plusieurs pionniers : Saint Vincenzo Pallotti († 1850), « qui rassemblait à Rome des groupes de prière pour l'unité » ; le Bienheureux Antonio Rosmini († 1855), qui avait saisi que les schismes entre l'Orient et l'Occident, ainsi que celui de la Réforme étaient aussi le fruit de la cupidité et de la richesse de l'Église catholique ; Saint Leopoldo Mandic († 1942), qui insistait sur le lien entre l'acte de repentance et le processus d'unité ; la Bienheureuse Maria Gabriella Sagheddu († 1939), « fille spirituelle de l'abbé Couturier, [...] dont la vie fut entièrement dédiée à la méditation et à la prière centrée sur le chapitre dix-sept de l'évangile de Jean » ; « Don Luigi Orione († 1940), fondateur de l'Œuvre de la Divine Providence, [...] qui a inscrit dans la règle de sa communauté l'engagement à travailler à l'union des Églises d'Orient. Pour ce dernier, tout comme pour Giovanni Calabria († 1954), l'œcuménisme était l'expression de la charité et d'une fraternité universelle, qui exige d'aller à la rencontre des chrétiens d'autres confessions.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> DALEY, p. 140.

<sup>2</sup> *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 152-153.

Dans une autre contribution, Kasper met en avant trois pionniers allemands de l'œcuménisme spirituel : Johan Michael Sailer († 1832), l'Évêque Wilhelm Emmanuel von Ketteler († 1877), et Adolf Kolping († 1865), qui se sont joints au mouvement de prière pour l'unité des chrétiens.<sup>1</sup>

Chrétiens issus des Églises de la Réforme et catholiques, les pionniers de l'œcuménisme se sont retrouvés au sein d'une même communion spirituelle qui nourrissait leurs actions. Tout en portant en eux les souffrances des divisions, ils ont anticipé l'unité plénière des Églises. Un dépassement de la situation de séparation, vécu dans une communion de prière, a poussé des hommes et des femmes à chercher des chemins de réconciliation. Se joignant à cette communion spirituelle, Kasper vit aussi ce dépassement mystique des divisions, pour être un acteur concret de la réconciliation des chrétiens, en mettant à contribution les potentialités de la théologie à la mettre en œuvre.

### 3.3 Kasper et l'actualité de l'œcuménisme spirituel.

#### 3.3.1 De la réconciliation ecclésiale à la réconciliation de toute « la famille humaine ».

C'est dans le creuset du Concile Vatican II que l'engagement de l'Église catholique pour l'œcuménisme prend son essor. Tout comme il serait faux d'interpréter un verset biblique en l'isolant de l'ensemble de la Bible, on procéderait à la même erreur si nous isolions le *Décret sur l'œcuménisme, Unitatis redintegratio*, de l'ensemble des documents conciliaires. Ce que l'on peut dire de l'œcuménisme de l'Église catholique en serait appauvri.

L'ouverture de l'Église catholique au mouvement œcuménique s'inscrit dans une dynamique d'ouverture beaucoup plus large du Concile. Il s'agit de la position que le Concile prend par rapport au monde. Il s'ouvre à sa diversité, à celle qu'il nomme, avec ses propres mots, « la famille humaine ». Ainsi en est-il dans la *Constitution pastorale de l'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes*. Le titre du premier point de son avant-propos est particulièrement évocateur des liens de communion que l'Église veut manifester à l'ensemble de l'humanité : « Étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine ».

---

<sup>1</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I, Gesammelte Schriften*, p. 20.

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire.<sup>1</sup>

Les conséquences pour l'œcuménisme spirituel se traduisent par un élargissement de son champ d'action, de sa responsabilité : la solidarité avec « le genre humain et de son histoire ». Pour Kasper, l'œcuménisme spirituel doit embrasser le monde entier, « afin que le monde croie » (Jean 17, 21).

Une spiritualité œcuménique qui prend sa source dans la Bible ne peut pas être repliée sur soi ou simplement ecclésiocentrique. Comme l'œcuménisme n'est pas une fin en soi, la spiritualité œcuménique doit regarder au-delà d'elle-même. Jésus a prié afin qu'ils soient tous un, afin que le monde croie (Jean 17, 21).<sup>2</sup>

L'œcuménisme spirituel ne peut se contenter de la recherche de l'unité des Églises, mais doit s'élargir à la réconciliation de toute la « famille humaine ». Pour Kasper, l'œcuménisme spirituel n'est pas une fin en soi, mais il doit « rechercher la vie et la servir ». Nous sommes ici en présence d'un élargissement de l'assimilation de l'œcuménisme spirituel à la charité, qui s'entend alors comme plus grande que la charité inter-ecclésiale en vue de la pleine communion des chrétiens, dans tout ce qui fait la vie des hommes d'aujourd'hui : l'intégration des questions de justice et de paix, de la souffrance, de la préservation de la création. Kasper définit ce prolongement de l'œcuménisme spirituel comme étant l'œcuménisme séculier.<sup>3</sup>

Le dialogue œcuménique et l'unité des chrétiens se voient englober une tâche aux frontières de celle de toute « la famille humaine ». La réconciliation des chrétiens est un prérequis pour aller plus loin, « pour que le monde croie ». En élargissant la responsabilité de l'œcuménisme spirituel à la dimension de toute l'humanité, et non seulement à celle de la réconciliation des chrétiens, je vois se révéler ici un matériau duquel la théologie du dialogue œcuménique ne peut se couper. En effet, il s'agit de l'intégration de ce que l'Esprit dit aux

---

<sup>1</sup> GS 1.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 163, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Églises, de ce que l'Esprit leur communique quand elles se réunissent pour la réconciliation de leur doctrine. Avant d'aborder ce sujet dans la partie suivante, je me contente ici de relever les mots de Kasper sur cet élargissement de l'œcuménisme spirituel aux implications extra-ecclésiales ; ce dernier mot étant déjà ambigu, tant il est lié à une définition qui fixe les limites de l'Église.

Nous devrions aussi dépasser l'introversio œcuménique et nous confronter aux problèmes et aux défis du monde actuel. [...] Cependant, nous devons nous concentrer sur le point central du témoignage de la foi chrétienne, la question de Dieu et du Christ, et être capables de répondre ensemble aux importants problèmes éthiques, en étant orientés par le témoignage de la Bible.<sup>1</sup>

Ainsi, la communion avec Dieu, par Jésus-Christ, dans l'Esprit Saint, concerne aussi la communion entre frères, et particulièrement la communion avec ceux qui souffrent. C'est pourquoi la *koinonia/communion* a une dimension théologique, communautaire, et sociale. Il serait faux de limiter la signification ecclésiale de la *koinonia/communion* aux domaines des sacrements et de la célébration, ou même juste à l'eucharistie. Pour ainsi dire, la communion comprend à la fois une dimension verticale et une dimension horizontale.<sup>2</sup>

Dans l'introduction à un ouvrage sur l'œcuménisme spirituel d'un disciple de Kasper, Georg Augustin, Kasper pointe la *diakonia* comme « un lieu important de l'œcuménisme spirituel » :

Enfin, outre le témoignage (*Martyria*) et le culte (*Leitourgia*), il y a un lieu important de l'œcuménisme spirituel : c'est le service (*Diakonia*) commun. Aider les frères et sœurs qui souffrent de privation et de persécution, ce n'est pas seulement une question sociale et de charité, c'est rencontrer Jésus-Christ lui-même. « Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mathieu 25, 40). En servant ensemble des membres nécessaires de l'unique corps du Christ, nous témoignons de notre unité dans le Christ ; tout en nous engageant ensemble, nous renforçons le lien d'amour qui nous unit et, de la sorte, nous nous soudons plus profondément les uns aux autres. C'est par bonheur devenu clair, lors de la récente crise des réfugiés et, à l'avenir, les occasions de servir ensemble ne manqueront pas ».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> W. KASPER, « Una prospettiva cattolica », dans W. KASPER et U. WILCKENS, *Svegliati, ecumene! Come far avanzare l'unità dei cristiani*, Brescia, Queriniana, 2017, p. 80, (TP).

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 56, (TP).

<sup>3</sup> W. KASPER, « L'œcuménisme spirituel », dans G. AUGUSTIN, *L'âme de l'œcuménisme, L'unité des chrétiens comme processus spirituel*, Paris, Médiaspaul, 2018, p. 11.

### 3.3.2 Un essoufflement de l'œcuménisme spirituel ?

« Essoufflement » nous paraît être le terme pouvant résumer l'appréciation que Kasper effectue sur l'état actuel de l'œcuménisme. D'une période de fort enthousiasme initiée par le Concile Vatican II, jusqu'à nos jours, Kasper a vécu toutes les étapes importantes du chemin vers l'unité des chrétiens. De jeune théologien et professeur, en passant par le ministère d'évêque, jusqu'à la présidence du *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, Kasper dispose d'une expérience très riche et exceptionnelle pour rendre compte de l'évolution du mouvement œcuménique. Bien que nuancé, son jugement sur l'œcuménisme contemporain ne cache pas sa déception :

Néanmoins, à bien des égards, la situation actuelle de l'œcuménisme évolue rapidement. L'enthousiasme des débuts a cédé la place à une nouvelle sobriété ; les méthodes du dialogue et les étapes franchies ces dernières décennies sont remises en question, et des doutes quant au futur se font entendre. Une nouvelle génération de chrétiens éveillés et motivés par l'œcuménisme, particulièrement dans le milieu des laïcs, a repris le flambeau du mouvement œcuménique, mais en insistant sur d'autres dimensions en comparaison de leurs prédécesseurs.<sup>1</sup>

Et pourtant, après une première phase plutôt euphorique du mouvement œcuménique, qui a suivi le Concile Vatican II, les dix dernières années nous ont fait ressentir des signes de fatigue, de désillusion, et de stagnation. Certains parlent aussi en termes de crise, ou d'un hiver œcuménique.<sup>2</sup>

Dans ces deux citations, Kasper faisait référence à l'œcuménisme doctrinal, et non à l'œcuménisme spirituel. Peut-on aussi attribuer à « l'âme de l'œcuménisme » un état d'épuisement ? Si la constatation que fait Kasper illustre la situation actuelle du dialogue théologique entre Églises séparées, il est important de ne pas en tirer des conclusions hâtives quant à la situation d'une réalité de nature spirituelle. Que notre regard se pose sur notre époque ou sur le passé, nous ne pouvons pas nous fier, tant elle est difficile à réaliser, à une analyse quantitative de l'œcuménisme spirituel, quant à sa progression dans l'histoire.

Une esquisse de réponse peut malgré tout être apportée avec la réflexion encore naissante de Kasper au sujet de l'œcuménisme séculier. Une réflexion naissante, car Kasper ne

---

<sup>1</sup> *Harvesting the fruits*, p. 2, (TP).

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 14, (TP).

donne que trop peu d'éléments en ce qui concerne la continuité théologique de l'œcuménisme spirituel vers l'œcuménisme séculier. Cet œcuménisme, entendu comme une communion aux souffrances de la famille humaine, se comprend aisément à travers l'engagement de chrétiens de toutes confessions confondues pour la justice, la paix, la préservation de l'environnement, l'accueil des réfugiés, etc. La globalisation a élargi considérablement les possibilités d'agir des chrétiens dans le monde. L'œcuménisme spirituel s'élargissant aux frontières du monde, un sentiment de confiance peut légitimement être le nôtre quant à la vivacité de l'Esprit à l'œuvre dans des chrétiens qui élargissent leur désir de réconciliation à toute la famille humaine. Dans la troisième partie de mon exposé, je chercherai à présenter les arguments théologiques pouvant justifier la continuité entre l'œcuménisme spirituel et l'œcuménisme séculier ; Kasper, quant à lui, effectue un saut de l'un à l'autre, sans en développer les mécanismes.

Les notes pessimistes du début de ce paragraphe ne doivent pas cacher l'espérance de Kasper. Ainsi est-il aussi capable de reconnaître, dans ce qui peut apparaître comme une perte d'enthousiasme, un temps « plus mûr, plus adulte » de l'œcuménisme,<sup>1</sup> qui est devenu « une réalité plus quotidienne ». De même, Kasper ne manque pas de souligner l'engagement, devenu entier, de l'Église catholique sur le chemin de la réconciliation des chrétiens.

Son espérance se fonde sur la prière, sur l'œcuménisme spirituel. Il ne nous est pas donné de pouvoir planifier la réconciliation plénière des Églises. « Le Christ ne nous a pas passé une commande »,<sup>2</sup> nous dit Kasper. En s'unissant à la prière pour l'unité qu'il a adressée à son Père, nous pouvons vivre dans l'espérance de l'unité.

Cependant, cette réflexion est marquée par une intonation volontariste et porte en elle un potentiel échec, dans l'éventualité où la prière des hommes pour l'unité cesserait. Là encore, je note une forme d'inachèvement de la pensée de Kasper, et je chercherai aussi à en tirer une autre perspective dans la troisième partie.

---

<sup>1</sup> W. KASPER, « Informations, réflexions et évaluations sur le moment actuel du dialogue œcuménique », *Istina*, n° 1, 2018, p. 5-12.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Seid fröhlich in der Hoffnung, Ermutigung zum Chrtsein*, Freiburg im Bresigau, Herder, 2017, p. 163.

## Chapitre 4 - Un chemin personnel : analyse de mes entretiens avec Kasper.

### 4.1 Influences théologiques.

#### 4.1.1. Introduction.

Avant mes deux entretiens avec Kasper, une question récurrente que je me posais était de savoir pourquoi Kasper semblait comme pris d'affection pour un thème qui apparaît superficiel dans le panorama de sa théologie, dont l'ampleur est immense. En effet, s'étalant sur une cinquantaine d'années, la théologie de Kasper est très ample, et sa recherche embrasse de nombreux lieux théologiques<sup>1</sup>, dont certains auraient pu faire l'objet d'un plus grand souci de sa part au crépuscule de sa vie. Sans limiter les publications de ces dernières années au seul thème de l'œcuménisme spirituel, celui-ci se manifeste, malgré tout, comme un thème auquel notre théologien s'est attaché au point d'en publier un *manuel* pour le grand public, accessible ainsi à un très grand nombre de lecteurs. En parcourant ses œuvres majeures de théologie fondamentale, par lesquelles il s'est fait connaître, on ne trouve guère la mention de l'œcuménisme spirituel. En me partageant ses motivations profondes pour la question de l'œcuménisme spirituel, il a esquissé une réponse à ma question.

Lors de nos entretiens, Kasper rendait compte, avec beaucoup de reconnaissance, de différentes influences théologiques ainsi que de témoins de différentes confessions, qui trouvaient dans l'œcuménisme spirituel un lieu pour se rassembler et s'épanouir concrètement. En effet, nos échanges étaient comme baignés dans une ecclésiologie presque palpable, que Kasper faisait vivre sous mes yeux. L'Église, sa croissance, étaient implicitement le thème de ce qu'il me confiait avec passion. L'œcuménisme spirituel prenait, petit à petit, les contours d'une ecclésiologie. L'auditeur encore peu averti que j'étais alors ne percevait pas que Kasper était profondément pétri par les thèmes de la *Tradition vivante* de Mœhler, d'une *ecclésiologie pneumatologique*, plongeant dans la passion des romantiques pour une priorité donnée au vivant sur la raison.

---

<sup>1</sup> Le collectif de contributions *Speaking truth in love, The Theology of Cardinal Walter Kasper*, apporte une classification des grands thèmes de la théologie de Kasper. Elle se présente en trois grandes sections :

Section 1 : Dieu, la liberté, et l'histoire.

Section 2 : L'Église, l'œcuménisme, et les relations judéo-chrétiennes.

Section 3 : Réflexions sur le pardon, Vatican II, et l'espérance.

Dans une introduction aux différents articles, deux des théologiens, Kristin M. Colberg et Robert A. Krieg, donnent un résumé des thèmes de chaque section ; voir « Introduction », dans K. M. COLBERG and R. A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. xvii-xix.

Je découvrais que si l'œcuménisme spirituel compte autant pour Kasper, c'était parce qu'il exprime la place considérable qu'il donne à l'Esprit œuvrant dans le peuple de Dieu. Un souvenir me revient : celui de la joie que Kasper avait à me dire qu'aucun pape n'a jamais rassemblé autant de personnes sur la place Saint-Pierre que François. « Il a le peuple pour lui », me disait-il.

Bien des influences, dont Kasper se rend redevable, sont mentionnées dans son œuvre, mais sans la même insistance que celle que j'ai relevée lors de nos échanges. En effet, les accents que Kasper mettait durant nos entretiens m'ont permis de mieux saisir l'importance de tel ou tel aspect qui se révèle comme fondateur, alors que les mêmes éléments présents dans ses écrits ne sont pas présentés comme tels. Enfin, j'ai pu recueillir certains éléments fondamentaux ayant contribué à la formation de sa pensée sur l'œcuménisme spirituel dont la bibliographie de Kasper fait discrètement mention, ou qui en sont complètement absents. Ces deux entretiens et les quelques courriels échangés lors des premières années de ma recherche, ont été déterminants. En effet, je ne pouvais m'appuyer sur une aucune étude précédant mon travail et qui aurait pu m'orienter dans la recherche des origines de l'œcuménisme spirituel de Kasper. Si l'un de ses disciples, George Augustin, en expose les grandes lignes, il n'en montre pas pour autant les racines.

Les points qui suivent peuvent mener le lecteur à vouloir en savoir plus sur la vie de Kasper. Une biographie succincte, mais complète, est donnée dans l'ouvrage *Seid fröhlich in der Hoffnung*.<sup>1</sup>

#### 4.1.2 L'École de Tübingen, particulièrement Mœhler.

L'École de Tübingen et la figure de Mœhler ont été les premiers à être nommés par Kasper pour décrire ce qui a influencé son étude et son engouement pour l'œcuménisme spirituel. Pour ce point précis, Kasper ne manque pas d'en rendre compte dans ses écrits, très explicitement, dans une contribution sur l'École de Tübingen et une autre dans son ouvrage sur l'Église catholique.

---

<sup>1</sup> *Seid fröhlich in der Hoffnung, Ermutigung zum Christsein*, p. 13-50.

Pour moi personnellement, Mœhler est jusqu'à nos jours le fondement, le modèle, et l'idéal en quelque sorte, de ma propre ecclésiologie et de la théologie œcuménique.<sup>1</sup>

Et dans une autre de ses publications portant sur *La contribution de la théologie de Tübingen* à l'avenir de l'œcuménisme,<sup>2</sup> Kasper explicite sa pensée au sujet de Mœhler et de son influence sur la théologie œcuménique, en parlant de lui comme d'un précurseur, comme de celui qui a préparé le chemin de la théologie œcuménique. En effet, Mœhler développe intensément ce qui constitue la vie dans l'unité des membres de l'Église catholique, mais ne cherche pas à développer une théologie visant à la communion des Églises séparées, tel que l'Église catholique conçoit actuellement l'œcuménisme. Pourtant, et je le présenterai, ce qui constitue l'essence de son ecclésiologie spirituelle de l'Église des origines s'est développé en modèle de réconciliation pour les Églises séparées. Comme esquissé plus haut, l'unité des Églises se présente comme la continuité de l'ecclésiologie de Mœhler.

L'Église n'a jamais été pour moi une institution seulement, mais le Corps du Christ maintenu vivant par l'Esprit Saint et sans cesse renouvelé. Je me sens engagé depuis lors vis-à-vis de cette pensée ecclésiologique de l'école de Tübingen, et en particulier de Johan Adam Mœhler.<sup>3</sup>

Dans un échange de courriels,<sup>4</sup> Kasper me précisait que c'était l'approche pneumatologique de l'ecclésiologie de Mœhler, qui l'avait marqué plus que toute autre chose concernant l'origine de sa théologie sur l'œcuménisme spirituel.

Enfin, tout un chapitre de l'ouvrage *Speaking truth in love*, dédié à la théologie de Kasper, porte sur la marque de l'ecclésiologie de Mœhler sur l'ecclésiologie et la pensée œcuménique de Kasper.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> W. KASPER, « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », dans *Aux origines de l'école de Tübingen, Johan Sebastian Drey, brève introduction à l'étude de la théologie (1819), avec les contributions du cardinal Joseph Ratzinger, du cardinal Walter Kasper, et de Max Seckler*, Paris, Cerf, 2007, p. 22.

<sup>2</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, chap. *Spiritualität der Ökumene*, p. 361.

<sup>3</sup> *L'Église catholique*, p. 23.

<sup>4</sup> Voir courriel date du 30 novembre 2016, en annexe.

<sup>5</sup> C. E. CLIFFORD, « The Catholic Tübingen School and Ecumenism », dans K. M. COLBERG and R. A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Colleeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 154-169.

#### 4.1.3 Drey

Lors des entretiens, la référence à Drey a été furtive et cependant bien marquée. Et pour cause, il s'agit d'une contribution à la pensée de Mœhler, mais d'une contribution décisive effectuée par celui qui était la « figure fondatrice »<sup>1</sup> de l'École de Tübingen, et avec laquelle Mœhler prend sa lancée pour développer son idée de départ de *l'essence de l'Église*. Drey a marqué les débuts de l'École de Tübingen par une conception de l'Église qui traduit la relation directe des croyants au Christ, et non celle effectuée en prenant le chemin inverse, c'est-à-dire en une orientation de la relation de tout un chacun au Christ par l'Église.<sup>2</sup> À Tübingen, l'idée de l'essence de l'Église fait l'emporte sur celle de *l'Église-institution*. La voie est ouverte pour Mœhler, qui « bâtit son édifice sur les fondements posés par Drey et porta à maturité les impulsions données par Drey ».<sup>3</sup>

Ces éléments sont suffisamment pertinents pour y percevoir les premières origines de ce que le Concile Vatican II nommera « l'âme de l'œcuménisme »<sup>4</sup>. Ainsi Kasper de dire au sujet des impulsions données par Drey :

La mystique est l'âme du christianisme. L'Église est maintenue de l'intérieur d'elle-même par l'Esprit du Christ qui est un unique Esprit Saint commun chrétien. Sa vie prend forme de l'intérieur, à partir de cet unique et même Esprit [...] ».<sup>5</sup>

À cette pierre de fondation commune à la pensée de Drey et de Mœhler, la vie intérieure du chrétien, se rajoute celle de l'inscription de l'évangile dans l'histoire, et de son continuel déploiement.

[...] Les deux théologiens ont par ailleurs en commun [...] d'insister, chacun à sa manière, sur une conception de la Tradition chrétienne comprise comme un développement de la conscience évangélique au sein de l'histoire. De même, ils partagent un commun souci de comprendre la Révélation comme exerçant de manière continue et actuelle une influence sur le cours du monde et son évolution. Tous deux cherchent encore à honorer cette Révélation comme une réalité donnée par Dieu au monde et qui ne cesse de se faire histoire.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », p. 29.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>4</sup> UR 8.

<sup>5</sup> « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », p. 30.

<sup>6</sup> M. DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007, p. 46

#### 4.1.4 Guardini.

Lors de nos entretiens, la référence que Kasper a faite à Guardini a elle aussi été très rapide, mais tout aussi accentuée que sa précédente au sujet de Drey. En quoi les travaux de la figure incontournable du *Mouvement liturgique*<sup>1</sup> ont-ils pu contribuer à la théologie de l'œcuménisme de Kasper ? Là aussi, bien que des éléments de réponse apparaissent dans les écrits de Kasper, le rôle que le théologien attribue à Guardini a été nettement plus sensible lorsqu'il l'a exprimé de vive voix.

Ainsi, dans l'Introduction à la nouvelle édition de *Jésus le Christ*, un de ces livres majeurs, Kasper mentionne, et dès la première page, combien ce qu'il découvrait dans un des livres de Guardini, alors qu'il était encore jeune lycéen, l'avait profondément marqué.

C'est en lisant l'ouvrage de Romano Guardini, *Le Seigneur*, que, jeune lycéen, j'ai découvert la signification existentielle et spirituelle de la personne de Jésus-Christ et de son message. Ce livre a marqué un tournant de ma jeunesse.<sup>2</sup>

On trouvera une même reconnaissance à Guardini, dans un autre ouvrage majeur de la théologie de Kasper, *l'Église catholique*.

Après la Seconde Guerre mondiale s'ajouta dans le Bund Neudeutschland<sup>3</sup> l'expérience de la dernière phase du mouvement des associations de jeunesse. Après la fin de l'ère bourgeoise qui s'est produite avec la Première Guerre mondiale, ce mouvement a suscité, entre les deux guerres mondiales, un nouveau départ ecclésial et culturel. Dans le mouvement liturgique et

---

<sup>1</sup> « Le 23 septembre 1909, Dom Lambert Beauduin, moine de l'abbaye bénédictine du Mont-César à Louvain, intervenait pour une communication au *Congrès des œuvres catholiques* de Malines. Son propos avait pour titre « La vraie prière de l'Église ». La première phrase de son intervention annonçait d'emblée l'essentiel de ce propos : « La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie de l'Église ». Et plus loin : « Le peuple chrétien ne puise plus dans la liturgie l'expression authentique de son adoration et de sa prière et l'élément substantiel de sa vie spirituelle ». Cette intervention eut un profond retentissement ; elle a été considérée comme le coup d'envoi du mouvement liturgique. », dans M. METZGER, « La réforme liturgique du concile Vatican II et les idéologies qui résistent », *Revue des sciences religieuses*, 85/1 | 2011, 101-110, et M. METZGER, « La réforme liturgique du concile Vatican II et les idéologies qui résistent », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 85/1 | 2011, mis en ligne le 01 octobre 2015, consulté le 25 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/1974> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.1974>  
A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Duculot, Gembloux, 1970, p. VII.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Jésus le Christ, Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Cerf, 2010, p. 1.  
Voir aussi : W. KASPER, « Jésus le Christ : réflexions au sujet d'une nouvelle édition », dans *De Jésus à Jésus Christ, I. Le Jésus de l'histoire*, Collection Jésus et Jésus-Christ dirigée par Mgr Joseph Doré, 2010, p. 237.

<sup>3</sup> En 1919, le cardinal Félix von Hartmann a fondé le Bund Neudeutschland, une organisation de jeunesse catholique. Le régime national-socialiste l'a interdite en 1936. Voir <http://www.bund-neudeutschland.de/> (consulté le 26 février 2023).

dans le mouvement biblique, comme dans les commencements du mouvement œcuménique, s'est préparé beaucoup de ce qui plus tard a fait sa percée pour l'Église grâce au Concile. La formule bien connue de Guardini : « L'Église s'éveille dans les âmes » caractérise ce nouveau départ, et avec lui, le sentiment ecclésial fondamental de toute une génération. Un siècle de de l'Église et un nouveau printemps ecclésial étaient annoncés. [...] Les écrits de Romano Guardini, en particulier *Vom Geist der Liturgie (L'esprit de la liturgie)* (1918), *Von heiligen Zeichen (Les signes sacrés)* (1922) et *Der Herr (Le Seigneur)* (1937), ont exercé sur moi très tôt un effet marquant.<sup>1</sup>

Dans ce même ouvrage Kasper écrit :

L'Église n'a jamais été pour moi une institution seulement, mais le Corps du Christ maintenu vivant par l'Esprit Saint et sans cesse renouvelé. Je me sens engagé depuis lors vis-à-vis de cette pensée ecclésiologique de l'école de Tübingen, et en particulier de Johan Adam Møehler.<sup>2</sup>

Bien que ces trois citations de Kasper fassent référence à des pensées qui ont fortement marqué sa jeunesse, elles se situent à l'introduction de deux de ses très importantes contributions théologiques. Les expressions : « un effet marquant », « un tournant dans ma jeunesse », « je me suis engagé depuis lors », ne laissent pas de doute quant à une priorité donnée par Kasper à la figure du Christ considérée dans son aspect mystique et qui se manifeste dans la conception mœhlérienne de l'Église : « son corps maintenu vivant et sans cesse renouvelé par l'Esprit ». L'Église est avant tout comprise comme le corps vivant du Christ animé par une force vitale, qui sans perdre son identité se trouve être sans cesse autre au cours de l'histoire. Je le montrerai, le mouvement œcuménique né « sous l'action de l'Esprit-Saint »<sup>3</sup> dont parle le Concile, n'a pas, pour Kasper, d'autre lieu de dévoilement. Membre de ce corps, il participe à sa vie, à son mouvement.

Il est étonnant de découvrir combien les paroles du Pape Benoît XVI, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans la Préface d'une réédition du livre de Guardini *Le Seigneur*, révèle une telle préséance donnée à la conception mœhlérienne de l'Église qui se retrouve chez Guardini. Et de se rendre compte que la « Møehler-renaissance »<sup>4</sup> – expression dont use Kasper pour rendre compte de l'influence de Møehler sur de nombreux théologiens

---

<sup>1</sup> L'Église catholique, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>3</sup> UR 1.

<sup>4</sup> « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », p. 36.

d'après la Première Guerre mondiale, dont Guardini lui-même – n'a pas cessé de marquer de son empreinte d'autres penseurs du christianisme.

Comme nous l'enseigne Guardini, l'essence du christianisme n'est ni une idée, ni un système de pensée, ni un plan d'action. Son essence est une Personne : Jésus-Christ lui-même. Ce qui est essentiel, c'est Celui qui est essentiel (« *Das Wesentliche ist der Wesentliche* »).<sup>1</sup>

Dans la partie suivante, nous verrons combien, pour un certain nombre d'aspects, nous retrouvons, chez Guardini, des expressions propres à Mœhler, et dans l'œcuménisme spirituel de Kasper, des expressions propres à Guardini. Le numéro 291 de la *Revue d'études liturgiques et sacramentelles, La Maison-Dieu*, a été particulièrement éclairant à ce sujet.<sup>2</sup>

#### 4.1.5 L'idéalisme romantique allemand.

Les pages précédentes ont offert l'occasion d'introduire à l'impact du courant du romantisme allemand, sans encore l'approfondir. Lors de nos entretiens, Kasper a usé de l'expression « idéalisme romantique », toujours pour parler des influences qui ont été les siennes dans la construction de sa pensée sur l'œcuménisme spirituel. Bien qu'il n'y ait pas lieu de présenter une recherche fouillée sur la question du romantisme, il s'impose cependant d'effectuer une clarification du vocabulaire utilisé pour parler du très riche moment intellectuel qu'a représenté la fondation et les débuts de l'École de Tübingen. Car, dans différentes contributions, se mêlent, sans parfois trop de distinctions, les termes de « romantisme allemand » et d'« idéalisme allemand ». Kasper lie les deux.

Le romantisme allemand est du domaine de l'art, et l'idéalisme celui de la philosophie. La pensée de Schelling, l'une des figures majeures de l'idéalisme allemand, a fait l'objet d'un intérêt particulier pour Kasper. Schelling intègre, dans sa philosophie, ce qui représente l'influence majeure du romantisme dans la pensée de Mœhler sur l'Église. La citation ci-dessous fait référence à Schelling et à Baader, « le philosophe romantique par excellence »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *Le Seigneur, Préface de Benoît XVI*, Salvator, Paris, 2018, p. III de la Préface.

<sup>2</sup> *La Maison-Dieu, revue d'études liturgiques et sacramentelles*, N°291, « Romano Guardini (1885-1968), 100 ans après la parution de *L'esprit de la liturgie* », mars 2018.

<sup>3</sup> E. TOURPE, « "Connaître, comme une naissance" : la logique générative de la philosophie religieuse selon Franz Von Baader (1765-1841) », *Laval philosophique et théologique*, Volume 60, numéro 2, juin 2004 (*La théologie pratique*) p. 335.

Baader et Schelling se trouvent au carrefour de l'idéalisme allemand, ils en portent le souci de penser la relation entre l'absolu et le relatif, marqués par la pensée organiciste du romantisme.<sup>1</sup>

C'est dans le même article, d'où est tirée la citation précédente, que Michel Deneken fait mention, en note de bas de page, d'une expression d'une grande clarté, attribuée à Brito, et dans laquelle j'ai pu reconnaître la combinaison de l'idéalisme et du romantisme » dont Kasper m'entretenait.

Les notions romantiques, et schellingiennes notamment, d'histoire, de développement, d'organisme, ont aidé J. S. Drey à reconnaître que toutes les périodes du « Royaume de Dieu » forment un tout cohérent.<sup>2</sup>

Brito nous fait découvrir que Drey fait se rencontrer, dans sa théologie, à la fois le romantisme et la philosophie de Schelling. Drey comptant parmi les appuis de Kasper pour l'œcuménisme spirituel, l'élaboration théologique de l'œcuménisme spirituel de ce dernier qui fera l'objet de la partie suivante, devra intégrer cet élément de « l'idéalisme romantique » que l'on trouve chez le fondateur de l'École de Tübingen. Pour autant, la place de Schelling, à lui seul, n'est pas à sous-estimer chez Kasper. Si son nom est souvent revenu dans les mots de Kasper lors de nos entretiens, c'est en raison de la grande familiarité de Kasper avec sa pensée, comme nous le rappelle Tilliette :

Parmi les meilleurs connaisseurs actuels de Schelling, on trouve des théologiens catholiques comme Walter Kasper et Thomas O'Meara ; ce n'est assurément pas fortuit.<sup>3</sup>

Pour un approfondissement de la question de l'idéalisme romantique, j'invite le lecteur à se tourner vers les travaux de Leclerc<sup>4</sup> et de Spenlé<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> M. DENEKEN, « Sacramentalité de l'Église et théologie romantique (Contribution à l'étude de la genèse de l'expression « Église sacrement du salut »), *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 3, 1993, p. 54.

<sup>2</sup> E. BRITO, *La création selon Schelling*, Universum, Leuven, University Press, 1987, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », LXXX, p. XII.

<sup>3</sup> X. TILLIETTE, « La philosophie positive et l'Histoire », dans : *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, sous la direction de TILLIETTE Xavier. Paris cedex 14, PUF, « Épiméthée », 1987, p. 239-253.  
<https://www.cairn.info/l-absolu-et-la-philosophie--9782130401827-page-239.htm> (consulté le 20 octobre 2022).

<sup>4</sup> E. LECLERC, « Idéalisme allemand et romantisme, un exemple d'arrondissement »  
<https://serd.hypotheses.org/files/2018/08/IdealismeEricLecler.pdf> (consulté le 25 février 2023).

<sup>5</sup> E. SPENLE, *Novalis : Essai sur l'Idéalisme Romantique en Allemagne*, Paris, Hachette, 1904.

#### 4.1.6 Le Concile Vatican II.

Kasper n'a pu manquer de citer l'évènement qu'a représenté le Concile Vatican II pour sa vie. Son annonce par Jean XXIII a provoqué une « révolution » à Tübingen, me disait-il. Alors devenu professeur aux côtés de Küng et de Ratzinger, en 1964, Kasper assistait à un « bouleversement » dans les deux facultés (catholique et protestante).

Mais, alors que nous conversions du Concile, la référence à Mœhler ne s'est pas fait attendre. Ainsi Kasper de me souligner que Mœhler a profondément inspiré les Pères du Concile. La mention de la marque de Mœhler sur le Concile est récurrente dans les ouvrages de Kasper. Ainsi dans *L'Église catholique* :

Inspiré par Möhler, aussi bien que par Newman, le Concile Vatican II a fait apparaître clairement que selon le Credo, l'Église est apostolique dans son ensemble et que tous les baptisés ont part à la vérité de Jésus-Christ et de ce fait au message apostolique. La première épître de Jean dit même que tous on part à l'onction par l'Esprit et qu'ils n'ont pas besoin qu'on les instruisse (1 Jn 2, 27). Tous possèdent le *sensus fidei* ». <sup>1</sup>

#### 4.1.7 Témoins influents.

##### 4.1.7.1 L'abbé Couturier.

L'abbé Couturier, nous l'avons déjà mentionné, est un témoin de l'œcuménisme spirituel que Kasper cite souvent dans ses ouvrages, tout comme il l'a fait lors de nos entretiens. Kasper garde de Couturier sa conception du *monastère caché*, et de l'unité comme le Christ la veut et non pas telle que nous l'envisageons. Cependant, il ne semble pas qu'il reconnaisse en lui un penseur qui aurait apporté une contribution à sa théologie. C'est pourquoi il n'y accorde pas de plus ample développement. Couturier a été un apôtre de l'œcuménisme, celui qui rend le mieux compte de la réalité invisible du *monastère caché*, le lieu où les chrétiens intercèdent pour l'unité, le lieu où l'œcuménisme spirituel trouve sa source. Pour les nombreuses références

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 278.

à Couturier, je renvoie le lecteur au volume 14 de la collection de l'ensemble des écrits de Kasper.<sup>1</sup>

#### 4.1.7.2 Frère Roger de Taizé et Kasper.

##### Introduction

Pour aucun des témoins de l'œcuménisme spirituel qu'il cite dans ses écrits, Kasper n'a autant développé le lien entre la spiritualité et la théologie autant qu'il l'a fait pour frère Roger de Taizé, à l'occasion de nos échanges, mais aussi beaucoup dans ses contributions.

De ma recherche, il apparaît que frère Roger de Taizé est une figure qui a profondément marqué l'homme Walter Kasper et sa pensée sur l'œcuménisme. La proximité des deux hommes et leurs nombreuses rencontres ont contribué à ce que Kasper fasse apparaître ce caractère de la pensée de frère Roger de Taizé où la spiritualité et la pensée théologique sont très liées. Aussi, la réflexion de Kasper est venue rejoindre le travail théologique de la communauté de Taizé et de leurs amis, et permettre ainsi à l'expérience spirituelle de frère Roger d'intégrer le discours rationnel sur Dieu. Le colloque international sur l'apport de frère Roger à la pensée théologique auquel je vais faire référence en est le témoin. La figure de frère Roger et le regard de théologien de Kasper me permettent d'apporter des précisions importantes quant aux rapports de la spiritualité à la théologie tels que les entend Kasper.

Lors du premier échange de courriel avec Kasper, au sujet des origines de sa théologie sur l'œcuménisme spirituel, il m'avait donné comme première réponse l'approche pneumatologique de l'ecclésiologie de Mœhler, comme deuxième la figure de Couturier, et comme troisième celle de frère Roger de Taizé. Frère Roger de Taizé se trouve ainsi mentionné dans le paragraphe introductif de notre premier échange. Parler ainsi de frère Roger de Taizé, comme une source de sa théologie de l'œcuménisme spirituel est surprenant pour celui qui ne dispose que des écrits de Kasper. En effet, la référence à Taizé et à son fondateur est discrète dans l'ensemble de ses travaux sur l'œcuménisme. Par exemple, le *Manuel pour l'œcuménisme spirituel* en fait mention une fois dans le chapitre consacré à la diaconie et au témoignage.<sup>2</sup> Plus

---

<sup>1</sup> Pour une recension de l'ensemble des mentions de l'abbé Couturier dans les écrits de Kasper, voir : *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, chap. *Spiritualität der Ökumene*, p. 692.

<sup>2</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 78

significatif, le recueil de ses contributions *Wege zur Einheit der Christen* n'y fait, lui aussi, qu'une brève allusion. Et pourtant, le nom du fondateur de Taizé est revenu plusieurs fois dans les échanges de vive voix que j'ai eus avec le théologien, avec insistance, de la même manière que Kasper l'a fait pour parler de ces rencontres discrètes qu'il demande à ne pas sous-évaluer leurs contributions à la théologie de son œcuménisme spirituel. Sa relation avec frère Roger de Taizé a eu sur lui un impact non négligeable.

En une époque turbulente pour l'Église et pour la foi chrétienne, frère Roger était une source d'espérance reconnue par beaucoup, y compris moi-même. [...] Tout cela je l'ai senti d'avantage au moment de présider la liturgie de ses obsèques dans la grande église de la Réconciliation de Taizé.<sup>1</sup>

Frère Roger de Taizé a été un symbole de l'œcuménisme spirituel avec qui Kasper a noué une relation forte. Je voudrais à présent en donner l'illustration en mettant en lumière ce que Kasper a relevé, chez frère Roger et la communauté de Taizé, comme étant déterminant pour l'œcuménisme spirituel.

De la spiritualité à la théologie existentielle.

La bibliographie de Kasper ne donne aucune référence à des contributions aussi amples au sujet d'un autre témoin de l'œcuménisme spirituel que celles au sujet de frère Roger de Taizé. Les nombreuses rencontres des deux hommes y ont contribué. Deux publications apportent un éclairage sur la relation de Kasper à Taizé. L'une est une interview de Kasper : *Frère Roger, symbole de l'œcuménisme spirituel*,<sup>2</sup> l'autre est un article du théologien publié à la suite d'un colloque sur *L'apport de frère Roger à la pensée théologique*<sup>3</sup> : *La miséricorde et le cheminement œcuménique de frère Roger*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W. KASPER, FRÈRE ALOIS, *Frère Roger, fondateur de Taizé, Deux regards sur sa vie*, Les Cahiers de Taizé, 10, Ateliers et Presse de Taizé, Taizé, France, 2009, p. 2-3.

<sup>2</sup> W. KASPER, « Frère Roger, symbole de l'œcuménisme spirituel », dans W. KASPER, FRÈRE ALOIS, *Frère Roger, fondateur de Taizé, Deux regards sur sa vie*, p. 2-11.

<sup>3</sup> *L'apport de frère Roger à la pensée théologique, Actes du Colloque international, Taizé, 31 août – 5 septembre 2015*, Condé-sur-Noireau, Les Presses de Taizé, 2016.

<sup>4</sup> W. KASPER, « La miséricorde et le chemin œcuménique de frère Roger », dans *L'apport de frère Roger à la pensée théologique, Actes du Colloque international, Taizé, 31 août – 5 septembre 2015*, Condé-sur-Noireau, Les Presses de Taizé, 2016, p. 310-311, p. 300.

En narrant le souvenir de sa première rencontre avec frère Roger, Kasper parle d'une « profonde expérience spirituelle ». Ainsi il dit :

Cette rencontre a été pour moi une profonde expérience spirituelle. Celui que j'ai rencontré n'était pas un théologien de profession, il n'était pas un professeur de chaire ou de bureau, vivant dans sa bibliothèque et étudiant de vieux manuscrits mais il était tout de même un vrai théologien, c'est-à-dire quelqu'un qui sait parler de Dieu. Il savait parler de Dieu d'une manière existentielle. Il était un théologien à genoux, un théologien qui écoutait en silence ce que l'Esprit voulait lui dire, un théologien qui vivait ce qu'il disait et qui était sur le chemin conduisant vers une espérance, vers une vision de la réconciliation des chrétiens et de la paix dans le monde. En un mot : un théologien qui vivait d'une profonde expérience spirituelle [...] et qui faisait germer et croître partout une forme d'Église jeune et renouvelée, une Église de l'avenir, de laquelle nous voyons seulement les premiers contours.<sup>1</sup>

Kasper ne parle pas de frère Roger comme d'un grand spirituel, mais il lui reconnaît la qualité de théologien. Kasper n'assimile pas la spiritualité de frère Roger à une théologie, mais il élabore un lien entre la « profonde expérience spirituelle » de frère Roger et sa théologie. Une théologie que Kasper nomme « existentielle » se trouve élevée au même niveau que celui de la théologie académique, aucune préséance ne l'une sur l'autre n'apparaissant dans la contribution de Kasper. C'est ici un exemple de ce que je développais plus haut au sujet de l'inspiration de la théologie. Kasper reconnaît toute sa valeur à une théologie qui trouve sa source dans une expérience spirituelle au point de lui donner une place égale à celle de la théologie académique.

Le rôle que Kasper reconnaît à la spiritualité en théologie se précise. La lecture que Kasper a du lien entre la spiritualité et la théologie, pour la figure de frère Roger, se présente comme une clé pour la compréhension globale des rapports entre l'œcuménisme spirituel entendu comme prière, et celui entendu comme théologie. L'article précité rend compte de l'accueil d'une spiritualité et de la théologie existentielle qui en découle. Déjà évoquée auparavant, la suspicion de leur caractère émotionnel ne doit en rien retirer à l'authentique contribution de cette forme de discours intégrant la spiritualité à la question de la vérité. C'est tout le développement de la deuxième partie qui montrera comment Kasper soumet l'expérience spirituelle à ce qu'il nomme un « discernement théologique ». Si la spiritualité ne peut se passer de la théologie, Kasper souligne que c'est la spiritualité qui nous somme de rechercher la vérité. C'est une autre façon de dire que la théologie ne peut se détacher de l'expérience chrétienne.

---

<sup>1</sup> « La miséricorde et le chemin œcuménique de frère Roger », p. 300.

Chaque spiritualité doit être interrogée au sujet de l'esprit qui est le sien : s'agit-il de l'Esprit Saint ou de l'esprit du monde ? La spiritualité demande le discernement des esprits. Ainsi, la spiritualité n'est pas une affaire exclusivement émotionnelle sans lien avec la question de la vérité. Au contraire, la spiritualité aide, permet et même nous contraint de chercher la vérité. Ainsi, faire appel à la spiritualité ne signifie pas une fuite sans douleur de la théologie. Afin de rester saine, la spiritualité exige une réflexion théologique et un discernement théologique.<sup>1</sup>

Avec frère Roger, Kasper reconnaît une théologie qui découle immédiatement d'une expérience spirituelle. Il y a là un élément nouveau qui participe à la compréhension des liens que Kasper établit entre spiritualité et théologie. Précédemment, j'ai pu mettre en lumière le mouvement que provoque la prière pour l'unité des chrétiens : l'urgence de la réconciliation et la mise en œuvre de tout ce qui est possible pour y aboutir. Je montrais alors comment cet élan, enraciné dans la prière, avait permis à la théologie d'élargir son horizon en posant, par exemple, le consensus différencié comme moyen de réconcilier deux discours confessionnels sur la justification qui se présentaient comme antagonistes. La figure de frère Roger de Taizé vient apporter un élément nouveau, non mentionné auparavant : la théologie existentielle issue d'une expérience spirituelle. Comment donner raison de cette approche ?

S'il est aisé de comprendre comment la théologie fondamentale peut normer la spiritualité, ce nouvel élément, qui est compris comme une *théologie existentielle*, demande à ce que ses contours soient précisés, pour en comprendre sa qualité à être considéré comme un discours rationnel sur Dieu.

Pour ce faire, Kasper prend, comme point de départ de son exposé, l'expérience spirituelle de frère Roger. Il commence par citer un élément récurrent de la vie spirituelle de frère Roger : l'expérience des ténèbres qui rencontrent une humble confiance en Dieu, que frère Roger a trouvée à la lecture de l'évangile de Jean : « La lumière qui éclaire tout être humain est venue dans le monde ».<sup>2</sup> Et Kasper de poursuivre immédiatement en désignant la Révélation biblique comme étant la source de la réponse de frère Roger à l'expérience des ténèbres :

Jésus nous l'a révélé : Dieu n'est pas loin de nous. Lui est notre Père. Le Christ, dans l'Esprit Saint nous transmet cette confiance : Dieu est amour. « Dieu est amour » dit saint Jean (1 Jean 4, 8.16). Et frère Roger répétait : « Dieu est amour et seulement amour ».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 161, (TP).

<sup>2</sup> « La miséricorde et le chemin œcuménique de frère Roger », p. 301-302.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Puis Kasper fait découler de cette première réponse une autre, celle de la miséricorde de Dieu :

Si « Dieu – dit frère Roger – ne peut qu'aimer », la miséricorde est alors « la vérité sur Dieu ».<sup>1</sup>

Il y a ici une résonance claire avec une réflexion tardive de Kasper sur la miséricorde de Dieu, et à laquelle il a consacré tout un ouvrage dont la publication ne précède que de trois années celle de sa contribution au colloque à Taizé. Il retrouve, dans l'expérience de frère Roger, le discours de Jean XXIII à l'occasion de l'ouverture du Concile Vatican II, et le considère ainsi comme témoin vivant de la direction choisie par le Concile pour l'œcuménisme.

En arrière-fond du cheminement de frère Roger, qui est déjà devenu le cheminement de beaucoup d'autres, se trouve l'idée qui avait été formulée par le pape Jean XXIII dans son fameux discours d'ouverture du Concile Vatican II. Dans ce discours le pape dessinait son propre programme œcuménique, qui est devenu fondamental pour frère Roger. Le pape disait : « L'Église préfère recourir au remède de la miséricorde, plutôt que de brandir les armes de la sévérité. » Auparavant, en annonçant le concile, le pape avait déjà déclaré : « Nous ne ferons pas de procès historique, nous ne chercherons pas à savoir qui a eu raison. Les responsabilités sont partagées. Nous dirons seulement : réconcilions-nous ! ».

Frère Roger parle de cette méthode de la miséricorde dans un chapitre, précisément intitulé « Miséricorde » dans sa *Règle pour la communauté de Taizé*. Il dit : « Le péché d'un membre marque tout le corps, mais le pardon de Dieu réintègre dans la communauté ». Cette phrase sur la miséricorde entre les frères de la communauté s'applique d'une manière analogue au rapport entre les Églises. C'est le remède de la miséricorde et du pardon, et non pas celui de la sévérité, qui guérit les blessures de la séparation.<sup>2</sup>

Ainsi, la théologie qui découle de la combinaison de l'expérience spirituelle et de la Révélation, reçoit, à juste titre, le qualificatif de *théologie existentielle*. Le discours sur Dieu reçoit une épaisseur qui s'inscrit dans le concret de l'existence humaine. Celle-ci irrigue la théologie.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 310.

Frère Roger de Taizé et l'Église comme « communion d'amour ».

La compréhension de l'Église comme « communion d'amour », est l'exemple théologique qui rend le mieux compte de la proximité de Kasper avec la théologie existentielle qu'il met en valeur chez frère Roger de Taizé.

Alors nous voilà placés sur un chemin d'espérance. Dieu ne nous laisse pas seuls. Il nous donne d'avancer vers une communion, cette communion d'amour qu'est l'Église, à la fois si mystérieuse et si indispensable [...].<sup>1</sup>

La conception de l'Église comme communion est devenue le schéma catholique du dialogue œcuménique.<sup>2</sup> Aussi Kasper en a-t-il fait une pièce maîtresse de son ecclésiologie.<sup>3</sup> Le paragraphe précédent a montré qu'au niveau de la petite réalité d'Église qu'est la communauté de Taizé, c'est le vécu de la miséricorde, reconnue par Kasper comme une transversale de la Révélation biblique, qui façonne son ecclésiologie. La miséricorde se trouve ainsi être au cœur de l'organisme d'une petite communauté ecclésiale. Pour frère Roger, il en est de même pour l'Église tout entière. Elle est une « communion d'amour ». Et pour Kasper, l'Église est la manifestation humaine du « message d'amour et de miséricorde, qui dans chaque situation nous donne confiance. Dieu l'a révélé d'une manière humaine dans l'incarnation de son Fils, et après la résurrection, il continue à le manifester d'une manière humaine dans l'Église ».<sup>4</sup>

Dans sa contribution à l'ouvrage collectif sous la direction de Max Seckler, *Aux origines de l'École de Tübingen*, Kasper rend compte de la conception que Mœhler avait du catholicisme, où l'expérience spirituelle est entendue comme une *mystique*, et l'Église comme « une grande vie commune » :

L'ouvrage de jeunesse génial de Mœhler en 1825 est intitulé de façon significative *L'unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères de l'Église des trois premiers siècles*. Le titre exprime déjà ce qui est essentiel. L'unité devient le principe du catholicisme. Mais Mœhler ne pensait pas à une unité disciplinaire purement extérieure ; Jésus n'a pas

---

<sup>1</sup> *Lettre inachevée de frère Roger*, 2006.

[https://www.taize.fr/fr\\_article2965.html](https://www.taize.fr/fr_article2965.html) (consulté le 25 février 2023).

<sup>2</sup> Voir : « *Communio*, the Guiding Concept of Catholic Ecumenical Theology », dans *That they may all be one*, p. 50-75.

<sup>3</sup> « La forme concrète de l'Église communion », dans KASPER, *L'Église catholique*, p. 285-441.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 304.

« rassemblé l'Église par un commandement ». L'essence de l'unité est « une mystique ». L'Esprit qui imprègne et vivifie tous les croyants les unit tous dans une grande vie commune et une communion spirituelle.<sup>1</sup>

*L'unité comme principe du catholicisme*, chez Möhler, trouve avec les éléments de la théologie existentielle que Kasper a reconnu chez frère Roger de Taizé une accointance d'autant plus forte que Kasper reconnaît comme un de ses maîtres le grand représentant de l'École de Tübingen qu'est Mœhler.

Kasper ne manque pas, à d'autres occasions, de rendre compte de sa proximité avec l'Église entendue comme « communion d'amour ». Ainsi, lors d'une conférence donnée en 2009, il en parle comme de l'horizon et la clé d'interprétation de toute réalité :

Si nous prenons au sérieux que Dieu est amour, alors la conséquence logique est que l'amour est le concept qui englobe toute la réalité et le sens de toute l'existence. L'amour comme sens de l'existence, est une thèse qui n'est pas une affirmation pieuse inoffensive ; elle représente une forme de révolution dans le champ de la pensée métaphysique.<sup>2</sup>

Et, dans une autre contribution datée de 2013 il dira :

[...] en tant que théologiens chrétiens, nous ne devons pas parler vaguement d'un être divin, ce que plus ou moins tout type de religion réalise. Nous devons plutôt parler concrètement de Dieu révélé en Jésus-Christ comme étant amour (1 Jean 4, 8-16), Dieu avec nous et pour nous, Dieu éternellement miséricordieux, qui nous respecte, qui dans chaque situation nous donne une nouvelle chance, et à qui nous pouvons dire dans chaque situation, « Abba, Père ». En résumé, nous devons parler de la miséricorde (*miser cordia*), qui est, comme le dit le Pape François, le nom de notre Dieu.<sup>3</sup>

C'est l'expérience d'un Dieu qui n'est qu'amour et miséricorde qui oriente le discours sur Dieu. La théologie a bien pour objet la Révélation, mais elle revêt ici un caractère foncièrement existentiel. Tout comme Kasper reconnaît que l'œcuménisme est impulsé par

---

<sup>1</sup> « De l'esprit et de l'essence du catholicisme », p. 21-22 ; 33, p. 33.

<sup>2</sup> W. KASPER, « The timeliness of Speaking of God: Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology », *Worship* 83, 2009, p. 309, (TP).

<sup>3</sup> W. KASPER, « Renewal from the Source: The interpretation and Reception of the second Vatican Council », dans K. M. COLBERG and R. A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 292.

quelque chose de plus fort que les efforts humains et les débats académiques, il reconnaît que c'est toute la théologie qui se doit d'être animée de la relation de l'homme à Dieu, dans le lieu de l'expérience spirituelle, ou son amour se manifeste dans la « communion d'amour » qu'est l'Église.

Nous l'avons perçu, si elle est une transversale de sa théologie œcuménique<sup>1</sup> et de son ecclésiologie, le thème de l'Église définie comme communion d'amour l'est aussi pour l'ensemble de la théologie de Kasper<sup>2</sup>. En effet, il est intégré à l'ensemble des grands thèmes de sa théologie : Jésus le Christ, l'Église, Dieu. C'est en découvrant qu'il est amplement déployé dans sa doctrine trinitaire et dans l'ecclésiologie qui en découle, que l'on comprend pourquoi Kasper en a fait un élément lié au Christ, à l'Église et à Dieu.

Enfin, pour terminer ce passage sur les liens de Kasper avec Taizé, laissons les derniers mots aux jeunes adultes qui se rendent à Taizé comme *pèlerins de la confiance*<sup>3</sup>. Ainsi Kasper écrit-il à leur sujet :

À Taizé, dans les moments de prière et de partage biblique, ils redécouvrent le don de communion et d'amitié que seul l'Évangile de Jésus-Christ peut offrir.<sup>4</sup>

Et, en s'exprimant au sujet des grands rassemblements de jeunes lors des rencontres européennes organisées par la communauté de Taizé, Kasper dit :

Les grandes rencontres d'aujourd'hui s'inscrivent dans cette même dynamique. Elles permettent aux jeunes de mieux saisir le mystère de l'Église comme communion, d'écouter ensemble la parole de Jésus et de lui faire confiance.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Tout le chapitre 4, « *Communio: The Guiding Concept of Catholic Ecumenical Theology* », dans *That they may all be one*, p. 50-74.

<sup>2</sup> La conception de l'Église comme communion apparaît dans les trois ouvrages majeurs de Kasper, *Le Dieu des Chrétiens*, p. 420-433 ; *Jésus le Christ*, p. 323-342 ; et *L'Église catholique*, p. 103-132.

<sup>3</sup> [https://www.taize.fr/fr\\_article885.html](https://www.taize.fr/fr_article885.html) (consulté le 25 février 2023).

<sup>4</sup> « Frère Roger, symbole de l'œcuménisme spirituel », p. 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 9.

## 4.2 Convictions.

### 4.2.1 De l'importance des amitiés.

Le rôle de l'amitié dans le dialogue œcuménique a déjà fait l'objet d'un développement au paragraphe intitulé *L'amitié : guide du dialogue, levier pour la pensée* (I, 2, 3). En rendant compte des coulisses de la DCJ, Kasper y présente l'amitié comme la clé de voûte de la réussite de l'accord.

Déjà, lors de notre premier échange de courriels, avant nos entretiens, Kasper m'a recommandé de ne pas sous-estimer un aspect biographique, celui de rencontres personnelles, avec des hommes et des femmes, des pasteurs et des évêques protestants, en lesquels on ressent l'Esprit à l'œuvre, avec qui on prie et on se lie d'amitié. Ainsi, tout en étant conscient de l'énorme tâche qu'il reste à accomplir, il ne s'est pas empêché de me dire, au sujet d'amis protestants avec qui il travaille à l'unité : « on dit presque la même chose ». Cette phrase dit beaucoup de la commune expérience spirituelle qui les unit et permet à Kasper de se prononcer ainsi. Dans un de ses ouvrages, au sujet de l'épineuse question des ministères, il fait aussi valoir combien l'amitié contribue à ouvrir des portes :

De même que nous parlons d'éléments de l'Église, nous pouvons parler également de façon analogue de la reconnaissance d'éléments essentiels du ministère dans les communautés ecclésiales de la réforme. Sur cette base s'est développée entre-temps entre prêtres et évêques des différentes Églises et communautés ecclésiales une relation fraternelle qui n'est pas seulement une affaire de protocole ou de politesse entre personnes, mais qui exprime le fait que malgré toutes les différences qui subsistent encore, le ministère de l'autre Église n'est pas rien, et qu'on reconnaît en lui, d'une manière qui n'est pas quantifiable, « quelque chose » du ministère que le Christ a institué dans son Église. Il s'agit là d'un résultat qui conduit bien au-delà de la polémique du XVI<sup>e</sup> siècle et qui a une signification importante pour la collaboration pratique.<sup>1</sup>

Au contraire, sans amitié, Kasper témoigne de l'impasse dans laquelle le dialogue s'engouffre. Il me parlait alors du souvenir d'une mauvaise expérience, lors d'une commission de dialogue œcuménique, où la charité manquait entre ses membres.

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 349.

Enfant, dans son village natal, Kasper se souvient d'une femme protestante très pieuse, chez qui il reconnaissait l'authenticité de sa prière et l'Esprit Saint à l'œuvre.

#### 4.2.2 L'œcuménisme a grandi pendant la guerre, et dans le sang.

Que ce soit dans nos échanges où dans ses ouvrages, Kasper est souvent revenu sur les guerres qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle ; « siècle « sombre »,<sup>1</sup> mais qui a été le creuset du mouvement œcuménique. L'horreur subie par des millions d'hommes et de femmes, ayant atteint de rares sommets, des chrétiens de confessions séparées se sont réunis pour prier ensemble et se porter secours : dans les tranchées, dans les camps de concentration, dans les désastres du quotidien de la guerre. Et, lorsque des églises avaient été détruites, celles qui restaient étaient des lieux communs de célébrations et de prières pour les différentes confessions. « Ils ont compris qu'ils étaient plus proches qu'ils ne le pensaient. Il se sont découvert, réciproquement, frères et sœurs en Jésus Christ ».<sup>2</sup> Après les mouvements de population qu'ont provoqués les guerres, il n'y a plus de région exclusivement catholique ou protestante. Les croyants osent se décloisonner : ils travaillent ensemble, se marient ensemble.<sup>3</sup>

Il est important de souligner qu'il n'y a, dans l'exemple de la reconnaissance de la croissance de l'œcuménisme pendant une période sombre de l'histoire de l'humanité, aucune démonstration théologique, mais la reconnaissance de l'éclosion d'un mouvement attribué à l'Esprit Saint. C'est sur cette seule base que le Concile Vatican II choisira de s'engager sur le chemin irréversible de l'unité des chrétiens. J'y reviendrai.

Un témoin incontournable de la croissance de l'œcuménisme durant une période sombre de l'humanité, est Dietrich Bonhoeffer. Son engagement pour la paix au sein de l'Église confessante en Allemagne ne pouvait être l'affaire de sa seule communauté ecclésiale, mais devait rejoindre les autres Églises. C'est au creuset de son combat, qu'il a mené jusqu'au martyre, que se sont développées les intuitions qu'il avait inscrites dans sa thèse de doctorat.

---

<sup>1</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 18n (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem* (TP).

<sup>3</sup> *That they may all be one*, p. 177, (TP).

Soixante-quinze ans après la mort de Bonhoeffer, le 9 avril 1945, le site d'informations Zenith a emprunté quelques remarques d'un article<sup>1</sup> de Keith Clements (ancien secrétaire général de la Conférence des Églises Européennes et auteur d'ouvrages et d'articles sur Bonhoeffer) sur la vie du théologien.

L'œcuménisme pour Bonhoeffer était aussi, souligne l'auteur, l'appel à proclamer et à incarner la paix dans le monde. C'est ce qu'il a proclamé en 1934 à la conférence œcuménique de Fanø au Danemark en invitant les Églises du monde, en tant que grand « concile œcuménique » en session, à lancer un appel aux nations à déposer les armes. Il rappelle que Bonhoeffer était un ami de Willem Visser't Hooft, qui allait devenir le premier secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, lui rendant visite à Genève pendant les années de guerre et lui apportant des nouvelles de l'opposition à Hitler, mais discutant également de questions œcuméniques.

Il salue dans le pasteur luthérien un membre influent de l'Église confessante (un mouvement au sein des Églises protestantes allemandes, opposé au nazisme) : Bonhoeffer estimait que le mouvement œcuménique et l'Église confessante avaient besoin l'un de l'autre. Il défendait « une compréhension de l'œcuménisme en tant qu'Églises et chrétiens de l'*oikoumène* engageant un témoignage commun de la vérité du Christ, dans laquelle leur interdépendance est cruciale », explique K. Clements. Le mouvement œcuménique, écrivait Bonhoeffer, « ce n'est pas un idéal qui a été mis en place, mais un commandement et une promesse ; ce n'est pas la mise en œuvre ambitieuse de ses propres objectifs qui est requise, mais l'obéissance. »

La résistance politique de Bonhoeffer et de ses camarades pendant les années de guerre « a été fortement imprégnée de valeurs chrétiennes », explique l'auteur. Durant cette période, Bonhoeffer s'intéressait de plus en plus aux questions œcuméniques et inter-ecclésiales, à la fois intra-protestantes et catholiques-protestantes.

Dans ses lettres « radicales », écrites en prison, fait-il observer, Bonhoeffer se préoccupait « d'un christianisme incarné dans une Église qui s'identifie au monde, un christianisme sans privilèges religieux, prenant la forme du Christ dans son existence pour les autres » : c'est en partageant les souffrances de Dieu dans le monde, pensait-il, que l'on devenait « un être humain, un chrétien ».

---

<sup>1</sup> <https://alc-noticias.net/en/2020/04/09/dietrich-bonhoeffer-critical-prophet-of-the-ecumenical-movement/> (consulté le 4 janvier 2023).

La veille de son exécution, dans une salle de classe du village de Schönberg en Bavière, Bonhoeffer a effectué un service à la demande de ses codétenus transportés au sud du camp de concentration de Buchenwald, rappelle K. Clements : sa petite congrégation comprenait des gens de diverses nationalités et de diverses traditions ecclésiastiques.<sup>1</sup>

À la figure de Bonhoeffer, témoin de l'œcuménisme du sang, j'ajoute celles que donne Kasper, les « Martyrs et témoins jusqu'à la mort », que ce soient les martyrs d'Ouganda (de confession anglicane), ceux de Lubeck (trois prêtres catholiques et un pasteur luthérien), et tant d'autres. Là aussi, Kasper y fait référence dans plusieurs de ses contributions.<sup>2</sup> Qu'importe leur confession chrétienne, ils ont donné leur vie pour le Christ. Le Concile Vatican II n'a pas manqué d'en parler :

Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang ; car, Dieu est toujours admirable et doit être admiré dans ses œuvres.<sup>3</sup>

Jean-Paul II continuera ce chemin de mémoire des martyrs communs aux différentes confessions.

Dans toute la mesure du possible, il faut éviter de perdre leur témoignage dans l'Église... il faut que les Églises locales fassent tout leur possible pour ne pas laisser perdre la mémoire de ceux qui ont subi le martyre... Et cela ne saurait manquer d'avoir un caractère œcuménique marqué. L'œcuménisme des saints, des martyrs, est peut-être celui qui convainc le plus. La voix de la *communio sanctorum* est plus forte que celle des fauteurs de division.<sup>4</sup>

Tout comme l'exemple de la croissance de l'œcuménisme durant les périodes sombres de l'histoire de l'humanité, celui des martyrs communs aux différentes confessions chrétiennes est marqué par l'absence d'une justification théologique. En effet, rien n'est dit quant au pourquoi de leur reconnaissance interconfessionnelle. C'est un fait qui s'impose de lui-même. Il n'est pas le fruit d'un dialogue doctrinal, mais la reconnaissance commune d'une œuvre de l'Esprit. Si Kasper n'en dit pas plus à ce sujet, il est cependant essentiel de penser ce

---

<sup>1</sup> <https://fr.zenit.org/2020/04/09/coe-dietrich-bonhoeffer-prophete-du-mouvement-oecumenique/> (consulté le 25 février 2023).

<sup>2</sup> *Manuel d'œcuménisme spirituel*, p. 35-36.

Voir aussi : W. KASPER, « Ökumene – menschlich, charismatisch, spirituell », dans W. BARTOSZEWSKI, dir., *Die Kraft des Augenblicks*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 191.

<sup>3</sup> UR 4.

<sup>4</sup> JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, 37.

phénomène, d'en rechercher son herméneutique, sans quoi la théologie se trouve disqualifiée. Je m'y essayerai dans la troisième partie, en développant la thématique de la crédibilité d'un signe de l'unité, reconnu tel, parce qu'il voit le jour lorsque des hommes et des femmes se sacrifient, perdent quelque chose, vivent leur vie comme un don.

Le pape François renforce encore plus cette union des chrétiens à travers leurs martyrs communs, en liant le martyr au don de la vie pour la justice et la paix qui est propre à d'autres traditions religieuses. Si les martyrs chrétiens sont unis aux différentes confessions chrétiennes par un même baptême, c'est à tous ceux de la famille humaine qui donnent leur vie pour la dignité humaine que François les associe, rappelant ainsi l'horizon eschatologique de la communion des baptisés, celui du royaume des cieux :

Les chrétiens d'aujourd'hui rencontrent également de nombreuses difficultés sur leur chemin, entourés de tant de déserts spirituels qui rendent arides l'espérance et la joie. Sur le chemin, il y a aussi de graves dangers, qui mettent la vie en péril : combien de frères, aujourd'hui, subissent des persécutions à cause du nom de Jésus ! Lorsque leur sang est versé, même s'ils appartiennent à des confessions différentes, ils deviennent ensemble des témoins de la foi, des martyrs, unis dans le lien de la grâce du baptême. Et encore, avec les amis d'autres traditions religieuses, les chrétiens affrontent aujourd'hui des défis qui avilissent la dignité humaine : ils fuient des situations de conflit et de misère ; ils sont victimes de la traite des êtres humains et d'autres esclavages modernes ; ils souffrent des privations et de la faim dans un monde de plus en plus riche de moyens et pauvre d'amour, où les inégalités continuent d'augmenter.<sup>1</sup>

#### 4.2.3 *L'exigence d'un nouvel élan de l'œcuménisme face à la sécularisation.*

La sécularisation ne peut qu'interpeller un théologien comme Kasper, dont le but est de *rendre audible* la foi chrétienne.<sup>2</sup> Lors de nos entretiens, Kasper a souligné que les chrétiens d'aujourd'hui font l'expérience d'un monde toujours plus sécularisé, qui les fait se rapprocher et découvrir qu'ils ont en commun plus de choses qu'elles ne les séparent. Ce thème est aussi récurrent dans ses écrits.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> FRANÇOIS, *Homélie du pape François aux secondes Vêpres de la fête de la conversion de saint Paul*, Documentation Catholique, février 2018.

<sup>2</sup> K. M. COLBERG, « The task of Theology », dans *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 3, (TP).

<sup>3</sup> « Renewal from the Source: The Interpretation and Reception of the Second Vatican Council », p. 278-295. Voir aussi: *That they may all be one*, p. 173-191.

L'œcuménisme spirituel se trouve ainsi face à de nouveaux défis. Mes entretiens avec Kasper n'ont pas été l'occasion d'un approfondissement de cette question. Je le ferai, à partir de ses publications, sous forme d'ouverture, dans la troisième partie. Cependant, Kasper n'en a effectué qu'une esquisse. Un peu comme s'il laissait aux générations futures le soin d'oser de nouveaux chemins. Mais il ne nous en donne pas moins des balises. Aussi ne faut-il pas manquer de souligner, qu'à l'image de toute sa théologie qui s'est efforcée d'être en dialogue avec son temps, toujours porté par le mouvement de ses prédécesseurs de Tübingen, Kasper ne laisse pas l'œcuménisme spirituel à ce qu'il en a découvert. Il le sait initié et habité par l'Esprit, et ainsi, il n'entrave pas son déploiement dans de nouveaux lieux.

Parmi ces nouveaux défis, ce sont des chrétiens qui ne comprennent plus les différences théologiques entre confessions qui doivent y répondre. Et cela est particulièrement vrai pour les jeunes adultes. Le *sensus fidei* devient alors, pour Kasper, une composante majeure à intégrer à l'évolution de l'œcuménisme. Et Kasper de me dire : « Le peuple de Dieu veut quelque chose de basique. Le changement se vit dans le peuple de Dieu ».

Dans cette optique, et dans la même dynamique que celle de la reconnaissance des martyrs communs, Kasper me confiait : « il faudrait officialiser l'hospitalité eucharistique, on ne peut pas diviser les gens devant l'autel ». Cette dernière citation de nos échanges ne pourrait être présentée telle quelle dans le cadre du dialogue doctrinal. Pourtant, c'est un théologien non des moindres qui la prononce, et qu'on ne peut soupçonner de ne pas avoir travaillé ardemment à cette question. Au contraire, le grand théologien qu'est Kasper effectue un saut dans le mystère qu'aucun langage de ne pourra jamais saisir :

L'unité de l'Église ne peut pas être une forme de système abstrait qui, providentiellement serait découvert et ferait l'unanimité à l'occasion d'un dialogue théologique. Il est évident que les accords théologiques sont nécessaires. Mais, à la fin, l'unité ne peut seulement être comprise et acceptée qu'en tant qu'expérience spirituelle ; une expérience qui, évidemment, ne peut pas uniquement être personnelle mais doit comporter un caractère ecclésial. Ce sera un acte de confiance, dans le sens où l'autre, avec différents formes et formules, différentes images, symboles et concepts, croit au même mystère de foi que nous portons dans nos traditions.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 171, (TP).

### 4.3 Conclusion.

Dans ce dernier paragraphe au sujet de ce que Kasper m'a transmis lors de nos entretiens et échanges de mails, je voudrais apporter quelques-unes de ses convictions personnelles, au soir de sa vie de théologien qui a tant œuvré pour l'unité des chrétiens. On y retrouve la marque de Tübingen et de comment son esprit a fait son chemin au siècle où Vatican II est venu offrir un élargissement et une reconnaissance à l'originalité de cette école dans le panorama de la théologie.

Ainsi, brièvement, Kasper soulignait qu'il n'est plus possible de penser l'unité comme un retour des protestants au catholicisme. Fidèle à une théologie qui s'ancre dans l'histoire, Kasper invite à respecter la forme concrète de l'Esprit en relation avec les hommes qui s'est développée dans le temps.

Si leur distinction n'a pas encore été établie, il n'est pas trop tard pour dire que l'unité et la communion ne se sont pas superposables. En effet, une union ne peut se substituer à la communion, alors que la communion est une forme d'unité. Kasper plaide pour une unité des chrétiens entendue comme une communion. Il reste ainsi très fidèle au modèle que Mœhler met en évidence dans *L'unité*, et de celui de la communion des charismes chez Paul.<sup>1</sup>

Homme de son temps, Kasper est conscient que le projet d'une unité globale devient chaque jour plus exigeant, au vu de l'éclatement du christianisme, en particulier dans les pays de l'hémisphère Sud, et des tensions nouvelles qui se creusent, spécialement en ce qui concerne l'éthique et la morale. Par exemple, au moment où j'effectue la relecture de ma recherche, l'Église Anglicane se voit menacée d'éclatement, alors que son primat vient d'autoriser la bénédiction de couples homosexuels.<sup>2</sup> Pour cela, Kasper plaide pour la réconciliation des chrétiens à un niveau plus local. Pour ce qui est de l'Église catholique, il propose que des moyens doctrinaux soient donnés aux conférences épiscopales. « Rome ne peut pas tout décider », me disait-il. Kasper rappelle que cette question est liée à celle de la collégialité qui était source de tensions à Vatican II.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 55-56, (TP).

<sup>2</sup> <https://www.la-croix.com/Religion/Benediction-couples-homosexuels-Communion-anglicane-fissure-2023-02-21-1201256205> (consulté le 25 février 2023).

Autre conviction : le baptême. Il est en Christ et dans le même Esprit. Kasper insiste sur le fait que le baptême commun aux confessions chrétiennes est sous-évalué. Bien que Kasper n'en dise pas plus, je voudrais souligner qu'avec le baptême en Christ par le même Esprit, nous sommes en présence d'une réalité spirituelle. Le peu de chemin parcouru jusqu'à présent au sujet des rapports entre la spiritualité et la théologie dans le cadre de l'œcuménisme ne nous autorise-t-il pas à prendre cette réalité commune qu'est le baptême en Christ et par l'Esprit comme point de départ du dialogue doctrinal ? Ne doit-on pas d'ailleurs partir d'elle pour que ce que nous pouvons comprendre de son mystère illumine d'autres composantes du dialogue ?

Enfin, homme porté par une profonde espérance en l'Esprit qui fait sans cesse des choses nouvelles, Kasper, en tant que penseur, a la conviction que de nouveaux jugements sur le passé seront possibles dans le futur, comme cela a été le cas avec la DCJ. Aussi, lui qui est très lié à la base du peuple de Dieu dit-il que beaucoup de croyants sont prêts à vivre en communion.

Pour relancer la question (de l'œcuménisme), il faut un élan plus grand et plus fort que ne peuvent être la compréhension humaine et les débats académiques en eux-mêmes. Dans cette situation critique, nous devons revenir au premier élan de l'œcuménisme spirituel. À ses origines, le mouvement œcuménique a été porté par un mouvement spirituel, par l'œcuménisme spirituel [...].<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 156, (TP).



## Partie II – L'élaboration théologique de l'œcuménisme spirituel de Kasper : de l'influence de Mœhler.

### Introduction

Au moment où Kasper systématise sa pensée sur l'œcuménisme spirituel, il est à l'étape de sa vie où il a accompli une œuvre colossale de théologie dogmatique. Les pages suivantes le montreront, Kasper fait abondamment usage des éléments de sa théologie qui précèdent l'élaboration d'une théologie de l'œcuménisme spirituel. Des éléments de sa théologie viennent comme s'assembler pour donner corps à la théologie de l'œcuménisme spirituel. Et ainsi agencés, ils donnent à penser que s'esquisse là une forme d'unité de la théologie de Kasper. Le montrer n'est pas le but de ma recherche, mais au fil de ces pages, l'œcuménisme spirituel de Kasper pourra donner à penser qu'il s'agit d'un possible portrait de sa théologie rassemblant la diversité de ses thèmes, tant il fait usage des éléments épars de son œuvre au sein d'une thématique à laquelle Kasper s'est adonné plus particulièrement ses dernières années.

L'intérêt de ma recherche est bien plus de montrer que, tout en rassemblant des éléments de sa théologie qui précèdent celle de l'œcuménisme spirituel, Kasper travaille à un processus d'avènement de la théologie de l'œcuménisme spirituel, qui est le même que celui qui a fait se développer les éléments théologiques qui le composent. Comme si la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper était un tableau, dont chacun des éléments qui le composent était peint dans le même esprit qui a donné naissance au tout de son œuvre.

Avec la formation de la théologie de l'œcuménisme spirituel, nous sommes en présence d'une théologie qui s'élabore à partir de la vie spirituelle de croyants orientée vers l'unité des chrétiens. Elle est à la fois fondée sur la vie spirituelle d'hommes et de femmes, et habitée par elle. Lui-même habité par cette même vie spirituelle, le théologien qu'est Kasper sait combien sa responsabilité est grande, en tant que théologien, afin que l'expérience qui fonde la théologie de l'œcuménisme spirituel et ne la quitte jamais, soit audible et reconnue comme une théologie.

La question fondamentale de la théologie naturelle, le problème d'un discours responsable sur Dieu, ne se résout pas en fin de compte, du moins dans le monde scientifique technique d'aujourd'hui, au niveau de l'expérience religieuse ou du langage religieux, mais à la lumière de la raison. Sans l'effort du concept, l'expérience et le langage tombent dans une profondeur

vide. La question qui se pose est par conséquent la suivante : la foi en Dieu est-elle intellectuellement honnête et responsable ou n'est-elle possible que par l'abandon de la raison (*sacrificium intellectus*) ? Quel est le rapport entre la foi en Dieu et la connaissance humaine ?<sup>1</sup>

Cette citation est comme une balise de sécurité placée au début du chantier de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper, afin que son processus de formation ne soit pas soupçonné de s'être enfoncé dans des sables mouvants d'un discours à partir de l'expérience de foi qui ne serait pas éprouvée par la raison. Si je me tiens posé comme un oiseau sur les épaules d'un géant, en ce qui concerne la *fides quaerens intellectum* de Kasper, il est nécessaire de dire que sa théologie de l'œcuménisme spirituel n'a rien d'une élucubration de fin de carrière, comme pourrait le suggérer l'adjectif *spirituel*. Avec Kasper, le spirituel n'a rien de léger. Et si le rapport de la foi à la raison a trouvé des lettres de noblesse avec le grand théologien qu'est Kasper, il ne le définit pas moins comme un « processus spirituel ».

Ainsi en est-il déjà ainsi dans un de ses ouvrages majeurs, dont la première édition date de 1982, *Der Gott Jesu Christi (Le Dieu des chrétiens)*. À partir d'« esquisses d'une théologie de l'Esprit Saint »,<sup>2</sup> Kasper définit la théologie comme « un processus spirituel, un accomplissement dans l'Esprit Saint »<sup>3</sup>. La théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper révèle la permanence de ce processus tout au long de sa recherche, comme aucune étude sur la théologie de Kasper n'a pu le montrer. Aussi, cette mise en lumière vient nécessairement interroger l'élaboration de toute théologie. Cette réflexion sera entreprise dans la troisième partie de ma recherche.

C'est la tâche de la théologie de repenser ces données de l'Écriture et de la tradition en vue d'une théologie de l'Esprit. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut tirer des conclusions de l'Écriture et de la tradition comme s'il s'agissait de prémisses qui conduiraient en dehors du domaine de la foi obligatoire dans celui de la spéculation privée libre. Il s'agit au contraire de pénétrer en profondeur dans l'esprit et le sens de ce que l'on croit, pour aboutir à l'intelligence de la foi (*intellectus fidei*). Nous faisons cela quand nous essayons de connaître la connexion interne des diverses expériences et interprétations de la foi (*nexus mysteriorum*) et leur correspondance réciproque (*analogia fidei*), pour comprendre ainsi le mystère unique qui s'explicité dans les différents mystères de la foi. Il ne s'agit donc pas de dissoudre le mystère à la manière rationaliste, mais de le comprendre plus profondément comme mystère.

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 155-156.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 327.

Cette pénétration intellectuelle dans les profondeurs de la divinité est impossible à l'esprit humain comme tel, elle est l'affaire de l'Esprit divin (1 Co 2, 11)<sup>1</sup> **C'est pourquoi la théologie est elle-même un processus spirituel, un accomplissement dans l'Esprit Saint.** En effet, si nous pouvions saisir le mystère divin dans nos pouvoirs de connaissance finis, nous dépotentialiserions l'être divin de Dieu, en le connaissant nous le méconnaîtrions ; en voulant l'atteindre nous lui porterions atteinte. Si dans notre connaissance Dieu doit demeurer Dieu et non une idole arrangée par nous selon notre mesure, il doit se révéler à nous, non seulement « objectivement », mais aussi nous donner « subjectivement » le pouvoir de le connaître ; il doit nous donner l'Esprit Saint comme l'*Esprit de la foi* (2 Co 4, 13) qui illumine les yeux de notre cœur (Ep 1, 18). Il est l'Esprit de sagesse et d'intelligence (Is 11, 2). Seul l'Esprit Saint nous donne le pouvoir d'appeler Dieu Père (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6). Par conséquent l'Esprit nous autorise et nous rend capables de reconnaître comme tel l'amour de Dieu qui se communique lui-même en Jésus-Christ et de nous réjouir. Dans l'Esprit Saint, qui est Dieu en nous, nous pouvons connaître le Dieu au-dessus de nous, le Père, comme celui qui dans le Fils est le Dieu parmi nous. *L'Esprit nous permet de connaître la grâce de Dieu comme grâce ; par lui nous pouvons saisir le don de Dieu comme don, son amour comme amour ; il est la possibilité subjective de la révélation.*<sup>2,3</sup>

Bien que cette réflexion soit proposée par Kasper pour penser une théologie de l'Esprit Saint, un glissement est rapidement opéré pour l'appliquer à toute la théologie. Ainsi, c'est toute la théologie qui se retrouve marquée par le même sceau d'un processus spirituel, où le théologien se laisse guider par l'Esprit. Et ce n'est pas que ce sceau, pour la toucher dans son intégralité, la mettrait à l'étroit, et ferait du travail de théologien celui d'un répétiteur.<sup>4</sup> Au contraire, il s'agit d'un mouvement d'approfondissement permanent, où la connaissance de Dieu se déploie progressivement et ne cesse de prendre de l'épaisseur et de croître en diversité.

Pour l'avoir éprouvé lui-même, Kasper est capable de rendre compte du discours sur Dieu, comme celui d'une intelligence progressive du mystère de Dieu. C'est-à-dire qu'il ne nous laisse pas sur notre faim, en ne nous communiquant pas la grammaire de cet exercice, à la fois spirituel et raisonnable. Kasper nous livre alors, comme données originelles, les diverses

---

<sup>1</sup> « Qui donc parmi les hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu » (TOB).

<sup>2</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 264s. ; trad.fr. *Dogmatique*, Genève, 1954, vol. 4.

<sup>3</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 326-327.

<sup>4</sup> Je ne peux manquer de citer ici Kasper dans son article « Bref regard sur l'École catholique de Tübingen », où, avec humour, il rappelle ce que la théologie n'est pas : « Tübingen n'était pas une école de perroquets qui ne font que répéter ». Voir : W. KASPER, « Bref regard sur l'École catholique de Tübingen », dans *Aux origines de l'école de Tübingen, Johan Sebastian Drey, brève introduction à l'étude de la théologie (1819), avec les contributions du cardinal Joseph Ratzinger, du cardinal Walter Kasper, et de Max Seckler*, Paris, Cerf, 2007, p. 19.

expériences et interprétations de la foi, qu'il propose d'agencer en une unité organique. Chaque expérience et chaque interprétation comptent. Il ne s'agit pas de tendre vers une conceptualisation totalisante des différentes expériences et interprétations de la foi, mais de les rassembler dans un tout, à l'image des différents membres dans un même corps de la théologie paulinienne.

L'accueil de l'expérience de foi des croyants devient alors central dans l'élaboration du discours sur Dieu. Le théologien est celui qui reste en permanence dans une attitude de veilleur, pour être à l'écoute de l'Esprit qui s'exprime à travers la vie spirituelle des croyants. La parole de l'Esprit est l'expérience de foi des croyants. Aussi, il s'agit d'expériences de foi inscrites dans le temps, qui font que le théologien ne soit pas seulement un archéologue de la vie de foi des croyants du passé, mais un explorateur des lieux où l'Esprit œuvre aujourd'hui. Tout au long de ce deuxième chapitre, ce fil rouge, qui plonge ses racines dans l'École de Tübingen, et tout particulièrement dans la pensée de Mœhler, sera le guide de l'élaboration de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper. La théologie de l'œcuménisme spirituel ne peut donc manquer d'être animée par le même processus auquel Kasper s'est soumis pour la mise en œuvre de l'ensemble de son discours sur Dieu.

Et Kasper de définir ainsi le profil du théologien. Puisqu'il se laisse guider par l'Esprit, c'est la figure du théologien croyant qui s'impose. Plus précisément, celle du théologien croyant qui entre dans ce processus spirituel d'approfondissement qui n'aura pas de fin. Et il ne s'agit pas de sa foi seule mais de celle de toute la communauté des croyants.

La recherche sur la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper amène ainsi à découvrir que la vie spirituelle de la communauté des croyants (l'Église) devient le paradigme de toute la théologie chrétienne. Comme je viens de le présenter, c'est déjà le cas pour toute la théologie de Kasper. Mais le processus spirituel dont il nous entretient est en filigrane de sa pensée sur Dieu et non pas exprimé – comme je le montrerai – d'une manière aussi claire que dans la théologie de l'œcuménisme spirituel. On assiste à une forme de convergence opportune entre une méthode théologique longtemps éprouvée par Kasper, et un événement historique (la reconnaissance du mouvement de l'œcuménisme spirituel), particulièrement capable de s'y inscrire et de contribuer à un renouvellement de la théologie pour en être son guide. L'audace de l'accueil que l'Église a réservé à l'œcuménisme spirituel à Vatican II a fait que sa lumière n'a pas été placée sous le boisseau. Il témoigne très explicitement d'un mouvement spirituel nouveau, par lequel l'Église se laisse guider. Et celle-ci reconnaît ainsi vouloir rester disponible

pour faire bouger des lignes qu'on aurait pu considérer comme immuables. La définition du dogme et de l'ensemble des vérités doctrinales se trouvent alors être empreints du même processus spirituel que l'ensemble de la théologie.

En effet, pour Kasper la théologie n'a pas pour but de s'entretenir sur une vérité immuable et de s'y arrêter une fois pour toute, en cherchant simplement des langages nouveaux capables de rendre compte de la foi aujourd'hui. La théologie ne prend pas sa source dans les idées, mais dans la vie spirituelle de la communauté des croyants, tout au long de l'histoire. Elle ne doit pas chercher, par la raison, des idées cristallines qui rendront compte, une fois pour toutes et définitivement, de la foi chrétienne, mais elle doit traduire, ce que la vie spirituelle des croyants, des origines à nos jours, lui dit du mystère qu'elle sait qu'elle ne peut que pénétrer petit à petit, au fil des expériences et des interprétations de la foi dans le temps. Cette démarche entraînera toujours la théologie sur des chemins nouveaux ; la vérité du christianisme est alors sans cesse en déploiement.

Si la vie spirituelle des croyants de toute époque, c'est-à-dire l'œuvre de l'Esprit, est reconnue dans des mouvements tels que l'œcuménisme spirituel, la volonté d'un François d'Assise et de ses frères de réformer l'Église, ou le développement du dialogue avec l'islam, elle l'est tout autant lorsque la théologie dialogue avec la philosophie. Là aussi, le mystère que la théologie sonde progressivement découvre des composantes nouvelles que le théologien travaillera à intégrer à l'unité organique qui le précède, et qui ne porte pas d'autre nom que la Tradition. Dans le rapport de la théologie à de nouvelles philosophies, il ne s'agit donc pas de l'usage d'un support de langage nouveau pour parler de Dieu, mais de la rencontre de la foi, ancrée dans la tradition, avec des formes de pensée, qui permet de déployer un peu plus du mystère de Dieu. Le dialogue de Kasper avec la philosophie de Schelling en est un exemple fort.

Avec la vie spirituelle, induite par l'Esprit, libre expression sans cesse renouvelée du mystère de Dieu, on ne peut aller dans le sens d'une quête de concepts pouvant une fois pour toutes traduire la foi chrétienne. Pour Kasper, ce qu'un dogme dit est provisoire, dans le sens où il appelle à plus de déploiement, par l'intégration de ce que des nouvelles situations dans le monde où l'on reconnaît l'œuvre de l'Esprit nous apprennent de Dieu. Il s'agit là de la nouveauté de l'œuvre de l'Esprit dans la communauté des chrétiens, mais aussi de la nouveauté de l'œuvre de l'Esprit dans toute la famille humaine.

La définition de la vérité du discours théologique est particulièrement exigeante quand la théologie prend ainsi son point de départ dans la vie spirituelle des croyants de la communauté qu'est l'Église. Elle ne peut ressembler à l'accueil inconditionnel de toute subjectivité. Kasper répond à cette exigence, à travers les différentes composantes de la théologie de l'œcuménisme spirituel. Pour chacune d'elle, il est remarquable de trouver une source commune : la pensée de Johan Adam Møehler, qui est le théologien qui a particulièrement développé une pensée prenant naissance dans la vie spirituelle de la communauté des chrétiens.

Je l'ai déjà esquissé, les ouvrages et autres publications de Kasper témoignent, sans équivoque, de l'influence de l'école de Tübingen. Kasper et ses commentateurs sont unanimes quant à la marque profonde que l'École de Tübingen a imprimée sur lui. En ce qui concerne la théologie de l'œcuménisme spirituel, c'est Johan Adam Møehler qui a joué un rôle prépondérant dans l'élaboration qu'en a fait Kasper. En effet, et c'est tout le but de ma recherche, je montrerai que des éléments de la théologie de Møehler se présentent comme l'armature de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper, dont les contours n'étaient pas du tout définis par Møehler.<sup>1</sup> La théologie de Møehler appelle à des développements que lui donnent les éléments de la théologie de Kasper particulièrement unifiés dans sa théologie de l'œcuménisme spirituel. En effet, Kasper déploie un chemin ouvert par Møehler, en y contribuant par des nécessaires développements fondamentaux de théologie dogmatique. Avec Kasper, l'ecclésiologie pneumatologique de Møehler s'élargit, et trouve dans l'œcuménisme spirituel un exemple des plus parlant.

---

<sup>1</sup> « Il est incontestable que, par rapport à l'époque de Møehler, marquée par le confessionnalisme, nous nous trouvons dans une situation différente. », « De l'esprit et de l'essence du christianisme », p. 45.

## Chapitre 1 – Johan Adam Møehler.

### 1.1 L'intimité de la foi du jeune génie de l'École de Tübingen.

À lire les contributions, récentes et passées, qui se sont proposées d'exposer la pensée de Møehler, on rencontre, presque exclusivement, des références rendant compte de son dialogue avec l'idéalisme allemand, le romantisme littéraire, l'*Aufklärung*, ainsi que de l'influence du contexte politico-religieux d'alors. Il s'agit de réflexions qui visent essentiellement à comprendre ce qui est venu façonner Møehler en un théologien éminemment de son temps. On ne le répètera pas assez, cette singularité de Møehler, s'inscrivant dans l'originalité de l'esprit de l'École de Tübingen, est indéniable. Elle ne peut pas faire l'objet d'une impasse. Cependant, l'intérêt majeur qu'elle procure masque un aspect fondateur de sa pensée, dont l'importance n'est pas seulement liée à ma recherche, mais doit l'être pour toute étude sur Møehler. J'en donnais un aperçu dans mon *Avant-propos*, quand je faisais référence à la façon dont Møehler, dans la *Patrologie*, demandait instamment à prendre en compte la vie spirituelle des Pères dont on étudiait les textes, sans quoi il n'est pas possible d'en saisir le sens profond, tout comme leurs combats. Ainsi, c'est l'intimité de la vie de foi de Møehler, qui se doit d'être le propos inaugural, lorsqu'il s'agit, à présent, d'entrer plus profondément dans le trait de génie de sa grande œuvre de jeunesse qui a tant influencé l'œcuménisme spirituel de Kasper. Car, il semble que c'est sur elle que se greffent les courants intellectuels de son temps. Ils deviennent ainsi seconds, et non secondaires, pour laisser la place première à la vie spirituelle du jeune théologien de Tübingen. Enfin, ce qui se découvre ainsi avec Møehler ne peut laisser indifférent à la prise en compte, plus générale, de la vie spirituelle d'un théologien pour l'étude de sa pensée.

C'est dans l'ouvrage très fouillé de Michel Deneken que la question de la prise en compte des influences sur Møehler se présente comme la plus nuancée. Ainsi Deneken fait-il état du piège à trop vouloir borner la pensée d'un auteur par les influences qui lui sont rapportées, et empêcher par cela de le laisser nous livrer son originalité. À trop penser une influence, on a tendance à l'isoler, et à ne plus observer comment l'auteur se l'est appropriée.

Une propension à rechercher des filiations nettes, des appartenances claires et des influences évidentes, que vient parfois nourrir une conception déterministe d'une biographie intellectuelle, risque d'enfermer au lieu d'expliquer, et conduit le plus souvent à réduire l'originalité d'une pensée à la somme des influences qu'elle a subies. Toutefois, mettre en évidence ces éléments

permet justement de mieux en comprendre la nouveauté. Ce travail apparaît particulièrement délicat dans le cas de Mœhler. En l'entreprenant succinctement, il faut donc avoir conscience de sa difficulté. Mais cette difficulté même met encore mieux en relief le caractère tout à fait original de la figure de Mœhler.<sup>1</sup>

Si, à cette étape de sa réflexion, Deneken vise à rappeler la liberté du théologien par rapport au contenu des influences littéraires et philosophiques qu'on lui attribue, il ouvre de fait un espace pour la considération d'éléments autres que ceux que représentent des courants de pensée, et qu'il présente plus loin comme ceux constitutifs de l'intimité de la personne de Mœhler. C'est dans ce lieu que la référence à la vie spirituelle de Mœhler trouve sa place. Nulle part ailleurs, autre que dans l'ouvrage de Deneken, je n'ai trouvé la mention d'une des lettres à son ami Joseph Lipp, que Mœhler joint à un exemplaire de *L'unité* qu'il lui fait parvenir. Et pourtant, cette lettre est fondamentale pour comprendre le cœur de qui a motivé Mœhler à l'écriture de *L'unité*. Il s'agit d'un bouleversement de sa vie de foi, une *metanoia*, dont la force est bien supérieure à tout courant de pensée dont il fait usage. Lisons un extrait de cette lettre :

Cela fait bien longtemps que tu n'as pas eu l'occasion de lire quelque chose de moi. Mais voici que je me livre totalement à toi en te dévoilant l'image de mon être le plus intime et le plus singulier, la présentation fidèle de mes considérations sur le christianisme, du Christ et de notre Église. En maints endroits, tu trouveras des changements qui se sont produits en moi. Tu pourras t'apercevoir de beaucoup de choses qui sont encore hésitantes en moi ou esquissées en traits bien imprécis. Toutefois, si tu pouvais me scruter jusqu'au plus intime, tu constaterais les changements dans les conceptions religieuses chrétiennes. Autrefois, je n'avais que la parole, le concept du Christ ; maintenant au moins j'en ai un tout autre, et un témoignage intérieur me dit que c'est le vrai, ou du moins que le vrai peut devenir en moi. L'étude sérieuse des Pères a éveillé beaucoup de choses en moi. J'y ai d'abord découvert un christianisme tellement vivant, dans une telle plénitude ! Et le Christ a voulu que ceux qu'il a animés et éveillés pour qu'ils plaident en sa faveur, je ne les lise pas sans fruit. Quand nous nous reverrons, j'aurais beaucoup à te dire au sujet de ce qui m'anime et me pousse, et qui est autre chose que ce qui, jadis, constituait pour moi ce que je considérais comme le plus élevé, du moins à l'aune des efforts que j'ai consentis pour accomplir mes désirs.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> M. DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 55.

<sup>2</sup> Cité dans DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 74-75.

Pour la citation, voir :

B. WÖRNER ET P. B. GAMS, *Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers*, Ratisbonne, Fr. Pustet, 1866.

ST. LÖSCH, *Johann Adam Möhler: Gesammelte Aktenstücke und Briefe* (édition et introduction), Munich, 1928.

Deneken reconnaît, dans cette étape intellectuelle et spirituelle de la vie de Mœhler, les fondations de *L'unité*.

La source de *L'unité* se trouve dans la rencontre décisive que Mœhler fait avec les textes patristiques. La découverte des Pères de l'Église agit comme une véritable révélation. « Chez eux je découvris un christianisme si vivant, si frais, dans une telle plénitude ! Et c'est le Christ qui voulut (...) que je ne les lise pas sans fruits. »<sup>1</sup>

Le témoignage qu'apporte la lettre de Mœhler à son ami, ne laisse aucun doute quant à la terre dans laquelle plongent les racines de *L'unité*. Si par le passé il parlait conceptuellement du Christ, ce sera dorénavant d'un Christ vivant dont il s'entretiendra : « un christianisme tellement vivant, dans une telle plénitude ! ». Aucune mention n'est faite des courants intellectuels de son époque qui nourrissent son ouvrage. Il s'appuie sur un « témoignage intérieur » ; c'est là qu'il trouve la vérité, ou plus précisément, il reconnaît que c'est sur ce terrain que « le vrai peut devenir (en lui) ».

Il est particulièrement remarquable que la lettre à Joseph Lipp se présente comme un concentré cristallin de ce qui se développe tout au long de l'œuvre de génie de Mœhler : une tradition vivante qui s'approfondit au creuset d'une expérience spirituelle, une expérience dans l'Esprit Saint.

Un autre document<sup>2</sup>, daté de 1824, un an avant la publication de *L'unité*, rend compte, lui aussi, de la place première que Mœhler attribue à l'expérience spirituelle dans sa théologie. Découvert alors que j'avais clos le corpus des sources, les propos de Mœhler sont bouleversants d'actualité, pour ce que, deux cents ans après, nous nommons l'œcuménisme spirituel.

Dans ce document, Mœhler distingue deux expressions de la foi : une foi que l'on reconnaît comme conceptuelle, et une foi « comme une puissance divine véritablement

---

-, *Dr Adam Gengler 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. Döllinger und J. A. Mœhler. Ein Lebensbild mit Beigaben von 80 bisher unbekanntem Briefen darunter 47 neuen Mœhler-Briefen*, vol. I, Wurzburg, 1963.

-, *Die Anfänge der Theologischen Quartalschrift (1819-1831), Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Mœhler*, Rottenbourg, Adolf Bader, 1938.

<sup>1</sup> DENEKEN, *Johan Adam Mœhler*, p. 65.

<sup>2</sup> *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 6, 1824, p. 642-656 : recension par MœHLER de H. J. SCHMITT, *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche*, Vienne, 1824. Cité par B. D. Dupuy, « Schisme et primauté chez J. A. Mœhler », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 34, fascicule 2-4, 1960. *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup>* p. 197-231.

vivante ». Ces deux éléments se retrouvent identiquement dans sa correspondance avec Lipp, un an après, et constituent la pierre angulaire de *L'unité*.

Cet autre document est la recension d'un ouvrage<sup>1</sup> d'un aumônier mayençais, Schmitt, qui répondait à celui d'un jeune théologien moldave, Stourdza. Défenseur de la foi orthodoxe, ce dernier considère la foi orthodoxe comme la plus fidèle à celle des origines du christianisme. À cela, il rajoute la capacité de la foi orthodoxe à être la plus apte à s'accommoder aux politiques de États modernes. Son ouvrage a provoqué de vives réactions du côté catholique. L'une d'elle est celle de Schmitt, qui propose des jalons pour une réconciliation doctrinale entre l'Église d'Orient et celle d'Occident. Mœhler voit en ces propositions un échec annoncé. Car, pour le jeune théologien de Tübingen, même si le dialogue théologique était engagé au plus haut niveau des institutions ecclésiales, il ne mènera pas à l'unité s'il n'est pas une œuvre de l'Esprit Saint, qui se manifeste dans une foi vivante et non conceptuelle. Mœhler est extrêmement clivant dans ses propos. Il oppose les théologiens qui entreprennent d'eux-mêmes une réconciliation doctrinale, et ceux qui l'accomplissent suivant le dessein de l'Esprit Saint. En évoquant le retour à l'unité des Églises séparées : « [...] la réunion ne peut jaillir de l'extérieur, elle ne peut être l'effet que d'une nécessité éprouvée par la vie, sinon elle ne sera qu'une union couvrant une hypocrisie, comme toutes celles qu'on a tentées jusqu'ici ». Mais voici un passage d'une autre recension par Mœhler du livre de Schmitt, plus claire encore :

C'est vrai, il n'y a aucun point de discorde essentiel entre nos deux Églises, comme le note Fr. Schlegel, dans la préface [...] Oui, combien nous sommes proches ! Mais combien éloignés aussi ! Aucun fait dans l'histoire, peut-être, ne manifeste plus nettement que cette séparation des Églises d'Orient et d'Occident la différence qui peut exister entre telle foi et telle foi. Les symboles des deux Églises sont les mêmes ; les confesseurs des deux Églises ont la même Parole dans la bouche. Mais les cœurs ne sont pas captivés par la foi ; la foi ne s'exprime pas comme elle devrait, comme une puissance divine véritablement vivante. Si la foi nous avait conquis les uns et les autres, le mur qui nous sépare ne serait-il pas depuis longtemps abattu et n'aurions-nous pas déjà édifié l'unité vivante ? [...] la réunion ne peut jaillir de l'extérieur, elle ne peut être l'effet que d'une nécessité éprouvée par la vie, sinon elle ne sera qu'une union couvrant une hypocrisie, comme toutes celles qu'on a tentées jusqu'ici. [...] En raison de l'enseignement de l'histoire, il nous semble que le projet de rencontre entre le pape et les chefs des Églises grecque et russe élaboré par l'auteur n'est pas le fondement de la solution, non plus que la réunion d'un concile œcuménique. Aux conciles de Lyon et de Florence, on n'a pu parvenir à aucune union durable, alors que les circonstances étaient favorables à des relations.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

Mais nous avons la plus ferme confiance que le Saint Esprit ne saurait abandonner son Église, qu'il éveillera la partie grecque de l'Église, comme la nôtre, dans la lutte et l'attente, à la vie nouvelle. (Quant à ce qu'entreprennent les hommes par eux-mêmes, il ne semble pas que cela accomplisse le dessein du Saint Esprit, au contraire !).<sup>1</sup>

C'est une grande difficulté que celle de rechercher l'exacte origine de la *metanoia* dont Mœhler nous entretient. L'intimité de Mœhler ne nous est accessible que par ce qu'il a choisi de nous en donner. Esprit d'une intelligence exceptionnelle, c'est par la rencontre de pensées qui lui étaient étrangères ou qu'il connaissait peu (les œuvres des Pères), que le jeune Mœhler a été bouleversé jusque dans l'intime de sa foi. J'assume le choix de délimiter ma recherche aux influences où je reconnais la marque d'une théologie qui plonge ses racines dans la vie de l'Esprit Saint dans la personne, profondément liée à celle de son expression dans la vie communautaire des membres de l'Église. Non que les autres occuperaient une place négligeable dans la pensée de Mœhler, mais elles ne sont pas en lien direct avec l'âme de la pensée qui habite *L'unité*, à l'image de l'œcuménisme spirituel, « âme de l'œcuménisme »<sup>2</sup>. Cependant, j'en ferai mention.

Le voyage d'étude du jeune Mœhler dans de nombreuses universités européennes est unanimement reconnu comme le tournant de la vie du théologien. Envoyé pour s'imprégner des différentes approches scientifiques de l'histoire, et en particulier de celle de l'Église, afin qu'il puisse s'équiper des meilleurs outils pour l'enseigner, Mœhler a rencontré les grands penseurs allemands de son temps, sur les bancs des universités germaniques. À la fois ébahi et critique, Mœhler ne sera plus le même à son retour à Tübingen.

Ainsi, Wurtzbourg, Bamberg, Iéna, Leipzig, Halle, Göttingen, Magdebourg, Berlin, Breslau, Prague, Vienne, Landshut et Munich, sont autant d'étapes formatrices, où Mœhler a été profondément marqué par l'extraordinaire bouillonnement scientifique des professeurs protestants, en contraste avec « la médiocrité routinière et parfois mesquine de certains cercles catholiques indifférents à la vie de l'esprit »<sup>3</sup>. À Göttingen, « la reconnaissance loyale du mérite des autres Églises » l'a particulièrement frappé. Pour Mœhler, la théologie est incontestablement une science, et elle doit œuvrer pour garder ses lettres de noblesse. C'est là

---

<sup>1</sup> *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 6, 1824, p. 642-656 : recension par MœHLER de H. J. SCHMITT, *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche*, Vienne, 1824.

<sup>2</sup> UR, 8.

<sup>3</sup> P. CHAILLET dans l'introduction à *L'unité*, p. XIV.

que naît aussi chez lui la reconnaissance du dialogue pour l'unité avec le protestantisme, devant lequel il s'incline pour l'excellence de sa théologie.

Mais c'est son passage à Berlin qui va le plus marquer notre jeune théologien. En effet, c'est là que je reconnais le plus d'éléments fondateurs de la pensée du futur auteur de *L'unité*. C'est à Berlin que semble grandir une théologie qui s'enracine dans les profondeurs de l'expérience de l'Esprit Saint qui se concrétise dans la vie de la communauté. Chaillet, tout en soulignant le fort impact de cette étape de son voyage, passe à côté du bouleversement que Mœhler a dû vivre au niveau spirituel. S'il reconnaît l'entremêlement des influences telles que celles de Schleiermacher, Marheineke, et l'admiration pour Neander, il termine cependant son analyse du voyage d'étude de Mœhler par ce que ce dernier reconnaît comme manques au protestantisme, pour mieux affirmer son indéfectible défense du catholicisme.

[...] au spectacle de l'émiettement de l'Église chrétienne, des rêveries où s'aventurerait l'esprit exalté des sectes piétistes et des divagations de l'instinct religieux quand l'individu n'est plus inséré dans la forte réalité objective de la vie communautaire, au spectacle des dangers courus par cette vie communautaire quand elle manque d'un contrôle normatif ou quand elle est subordonnée à l'État, Mœhler sentait en lui se renforcer l'appel de l'Unité et seule l'Église catholique semblait lui en donner une expérience authentique.<sup>1</sup>

C'est à nouveau Deneken qui apporte une lecture autre de ce qu'il considère, lui aussi, comme « un tournant dans la vie intellectuelle et spirituelle de Mœhler »<sup>2</sup>. Cette dernière citation suffit, à elle seule, à souligner la communion permanente de la vie intellectuelle et spirituelle de Mœhler. Aussi Deneken pointe-t-il le moment révélateur où Mœhler entre dans ce lieu où la vie sous l'action de l'Esprit Saint s'empare définitivement de lui, pour lui donner de ne plus parler conceptuellement du Christ, mais d'en parler comme d'un corps vivant, où chacun de ses membres est inséré dans une unité de vie spirituelle empreinte de charité. Neander a un rôle tout particulier dans ce basculement de Mœhler, bien qu'il ne soit pas possible de le séparer des incontournables penseurs et courants littéraires qui lui donne de penser l'Église comme un corps organique vivant.

En passant par Braunschweig et Magdeburg, Mœhler arrive à Berlin d'où il écrit à son oncle le 30 janvier 1823 : « Ce voyage n'aurait certainement guère valu la peine si je n'avais pas, selon

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. XV.

<sup>2</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 23.

vos plans, visité Berlin. Il me suffira de citer les noms des professeurs de théologie ». Après avoir fait l'éloge de la richesse de la vie intellectuelle de la ville, il cite alors F.E.D. Schleiermacher, en qui il reconnaît instinctivement la figure d'un nouveau commencement pour la théologie protestante. Il fait aussi la connaissance de Ph. K. Marheineke, le fondateur de la théologie des textes symboliques dans le protestantisme, et de J. W. A. Neander, dont l'herméneutique de l'histoire influencera considérablement le futur auteur de la *Symbolique*. Il juge Marheineke encore bien supérieur à Planck dont il loue surtout la connaissance des sources. Plus tard, il reconnaîtra que ses cours ont eu une influence considérable sur ses propres travaux en histoire de l'Église, notamment à partir de son immense culture patristique. **Un nouveau monde s'ouvre ainsi à Möhler, grâce à Neander. Il trouve chez cet auteur d'une volumineuse histoire générale de l'Église en dix volumes, cette synthèse, qu'inconsciemment encore il recherche pour lui-même, entre le théologique et le spirituel lorsqu'il montre que les Pères ont opéré cette synthèse de manière instinctive. Comment ne pas voir dans cette posture théologique le modèle théologique que Mœhler n'aura de cesse de mettre en œuvre dans sa vie ?**<sup>1</sup>

Enfin, et nous pouvons à présent les aborder, la conversion spirituelle de Mœhler s'effectue au creuset de courants intellectuels contemporains, concomitants à sa conversion, qui l'a fait basculer dans une théologie plongeant ses racines dans l'intimité de sa vie dans l'Esprit, et en communion de charité avec la vie dans l'Esprit de toute la communauté. Parmi les nombreux essais de synthèse des courants de pensée contemporains de Mœhler et avec lesquels il a composé ou pas, il me semble surtout pertinent de rendre compte des éléments les plus porteurs de ce qui fait le cœur de *L'unité*, que Kasper emprunte pour le développement de sa théologie de l'œcuménisme spirituel.

Ainsi, Mœhler a pris une distance claire avec « le rationalisme abstrait de l'Aufklärung »<sup>2</sup>. Il est pauvre à rendre compte de la complexité de la vie humaine. Il n'en englobe pas le caractère mystérieux. Un retour du mystique et de la dimension communautaire marque un tournant de cette époque<sup>3</sup> :

[...] la reconnaissance des valeurs communautaires suppose ou entraîne une remise à l'honneur de la tradition, de l'histoire. [...] L'homme n'est pas une construction a priori de la raison, un

---

<sup>1</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 23. (C'est nous qui avons choisi de surligner ce passage en gras.)

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>3</sup> Pour une bonne compréhension de ce que l'on peut nommer, dans le contexte qui est le nôtre, la *déception* de l'Aufklärung, voir : G. KRÜGER, « La philosophie à l'époque du romantisme », *Archives de Philosophie*, 2011/1 (Tome 74), p. 83-99.

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2011-1-page-83.htm>

commencement absolu ; [...] on s'habitue ainsi à une vision historique de monde. L'affirmation des totalités organiques, des rapports communautaires et du devenir progressif domine la méthode nouvelle de penser et de sentir. Tout devenir historique est à la fois continuité féconde et évolution créatrice ; c'est pourquoi la tradition est condition de progrès ; le devenir est vie.<sup>1</sup>

L'histoire « est la série des développements du principe de la vie nouvelle communiquée à l'humanité par le Christ pour la ramener à l'unité avec elle-même et avec Dieu. [...]. Le principe de l'histoire de l'Église, son Idée, n'est pas abstraction, concept mort, mais réalité vivante, force toujours active et créatrice. Le Christ, par le Saint Esprit à l'œuvre dans les fidèles pour en faire un Tout vivant, une communauté dans l'unité de la foi et de l'amour, voilà la véritable et unique idée de l'Église ».<sup>2</sup>

Mœhler va s'atteler à présenter une vision mystique, organique et historique de l'Église, que sa conception de la Tradition vivante va particulièrement refléter. Pour ce faire, il puise dans l'esprit du romantisme, dont nous avons déjà relevé l'empreinte sur l'École de Tübingen. Kasper l'articule à la *metanoia* de Mœhler, qui l'a fait rallier l'Esprit qui parcourt l'ecclésiologie qu'il a découvert à la lecture des Pères de l'Église et qu'il ne cessera de vénérer.

Mœhler était rempli de l'esprit du romantisme et plus encore de l'esprit des Pères de l'Église. Cela eut pour conséquence une conception spirituelle et organique de l'Église [...].<sup>3</sup>

Il développe la notion de vie comme ce que l'Église donne au croyant parce qu'elle-même reçoit la vie de Dieu. Cette conception vitaliste, puisée aux sources du romantisme allemand, se retrouvera abondamment dans l'ecclésiologie de *L'unité* ».<sup>4</sup>

Dans son article « Walter Kasper and his theological programme », Aidan Nichols souligne la marque originale de l'ecclésiologie des théologiens de Tübingen. L'Église y est définie comme un organisme surnaturel : une société organique dont la base est la vie surnaturelle donnée par le Christ. Bien que la Révélation dépasse chaque événement de l'histoire, il est possible de l'approcher à travers les différentes étapes du développement de

---

<sup>1</sup> P. CHAILLET dans l'introduction à *L'unité*, p. XX.

<sup>2</sup> P. CHAILLET dans l'introduction à *L'unité*, p. XXII.

<sup>3</sup> W. KASPER, « Bref regard sur l'École de Tübingen », p. 22.

<sup>4</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 57.

l'Église. Pour Nichols, il est indéniable que ces attributs de l'Église portent la marque d'amples développements de Mœhler.<sup>1</sup>

Pour conclure ce paragraphe au sujet de l'intimité de la foi du jeune génie de l'École de Tübingen, il est nécessaire de faire mention de ce qui est de l'ordre de l'idéalisation que Mœhler a faite de l'Église des Pères. Et cela, non pour déprécier le souffle et la fraîcheur que *L'unité* a apporté à la théologie, mais pour en proposer une meilleure lecture.

Un amour sincère et un saint respect pour les premiers temps du christianisme, pour son histoire et sa littérature, sont au nombre des qualités et des privilèges les plus remarquables qui distinguent les enfants de l'Église catholique, au point que si cet amour et ce respect ont été, momentanément et dans certains lieux, affaiblis chez un nombre plus ou moins grand des membres de cette Église, ils n'ont pas moins continué à subsister ; et après la disparition des obstacles que les temps et les lieux opposaient à leur expression, il sont toujours éclaté avec une nouvelle force pour repousser toute influence étrangère. Je dis toute influence étrangère, car dans l'intérieur de l'Église catholique même, cet amour et ce respect ne pouvaient éprouver aucun trouble, ces sentiments tenant à l'essence même de notre Église. [...] Comment serait-il possible de ne pas se réjouir de cette richesse, et de ne pas puiser dans cette abondante source ?<sup>2</sup>

## 1.2 De l'influence de Mœhler sur le Concile Vatican II.

Déjà aperçu dans les paragraphes faisant état des influences théologiques de Kasper, le *Concile Vatican II* a été un évènement fondateur et bouleversant pour Kasper. Avec lui, ils sont nombreux à témoigner de l'empreinte de Mœhler sur les développements ecclésiologiques à *Vatican II*. Être un disciple de l'ecclésiologie de Vatican II, c'est implicitement être un disciple de Mœhler. Un travail des plus intéressant, dans un lieu très proche de celui de ma recherche, serait d'éclaircir les sources de la reconnaissance, par Vatican II, de l'œcuménisme spirituel comme œuvre de l'Esprit Saint, et membre intégral de son ecclésiologie. Ma thèse jette une lumière sur cette question. En effet, quel autre théologien aurait pu éveiller la pensée des Pères, à la considération de la vie de l'Esprit comme point de départ d'un bouleversement ecclésiologique qui lie définitivement l'Église catholique à la recherche de l'unité avec les autres Églises, si ce n'est Mœhler ?

---

<sup>1</sup> A. NICHOLS, « Walter Kasper and his theological program », *New Blackfriars*, vol. 67, n°167, Janvier 1986, p. 16-24.

<sup>2</sup> *La patrologie*, Introduction, §1.

Dans plusieurs de ses écrits, Kasper souligne les racines mœhlériennes de l'ecclésiologie de Vatican II. En voici quelques exemples :

Tous deux, Mœhler aussi bien que Newman, sont considérés à juste titre comme des théologiens qui ont préparé la voie à l'ecclésiologie du XX<sup>e</sup> siècle qui fut reconnue, à travers Vatican II, par l'Église universelle.<sup>1</sup>

Le concile Vatican II a « reçu » des données essentielles de Mœhler, mais il a laissé un chantier. [...] On peut poser la question : après le XIX<sup>e</sup> siècle et le XX<sup>e</sup> siècle, Mœhler et l'école de Tübingen ont-ils une nouvelle et troisième chance d'être théologiquement féconds ? Nous ne pouvons le savoir.<sup>2</sup>

La même reconnaissance se trouve chez les spécialistes de Mœhler.<sup>3</sup>

*L'unité*, « un écrit qui porte en lui les germes de l'ecclésiologie de Vatican II ».<sup>4</sup>

Il suffit de considérer les deux décrets majeurs de Vatican II : *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*, pour se rendre compte que c'est la théologie de l'école de Tübingen qui a influencé le Concile Vatican II.<sup>5</sup>

Avec Newman, Mœhler est considéré par Clifford comme un pionnier de l'ecclésiologie du XX<sup>e</sup> siècle. Sa pensée a été adoptée dans toute l'Église par le Concile Vatican II. Mœhler a posé les fondations des principes théologiques de l'œcuménisme de Vatican II. Il a œuvré à l'œcuménisme bien avant la conférence missionnaire internationale d'Édimbourg. Dans la *Symbolique*, Mœhler cherche à mettre face à face les symboles de l'Église catholique et de l'Église Réformée. Il souligne alors ce qui est commun aux Églises séparées : les confessions de foi christologiques et trinitaires. Ce travail était rude, car il mêlait l'impartialité à l'irénisme. La *Symbolique* traduit la connaissance de Mœhler de l'épaisseur des problèmes doctrinaux, et une « sympathie » pour les doctrines des autres Églises que lui ont transmises ses rencontres avec les théologiens protestants lors de son voyage d'étude.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 22.

<sup>2</sup> « De l'esprit et de l'essence du christianisme », p. 44.

<sup>3</sup> DENEKEN, *Johan Adam Møhler*, p. 65.

<sup>4</sup> NICHOLS, « Walter Kasper and his theological program », p. 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> CLIFFORD, p. 155-157.

En faisant référence au contexte politico-ecclésial prussien, particulièrement éprouvant pour les Églises issues de la Réforme et pour l'Église catholique, Mœhler s'exprime ainsi dans la Préface de *La Symbolique* :

Au milieu de ce conflit général, lorsque tout s'écroule sous les coups de la dispute et que les ruines s'entassent sur les ruines, pourrions-nous demeurer indifférents, les yeux fermés, sans rechercher les causes de ces violentes commotions, de ces déchirements douloureux ? Non : le théologien doit approfondir les doctrines qui ont armé les chrétiens les uns contre les autres, il doit juger les symboles qui se disputent l'empire de la croyance depuis trois siècles ; c'est à ce prix seulement qu'il peut se croire à la hauteur de sa mission.<sup>1</sup>

Enfin, Kasper souligne combien Mœhler a aussi été celui qui a fortement influencé Congar, mais aussi de grands théologiens orthodoxes, Alexei Chomiakov et Georges Florovsky, ainsi que le père de la théologie œcuménique américaine, Avery Dulles.<sup>2</sup>

### 1.3 L'œuvre de l'Esprit : *l'unité dans la charité*.

Intituler ce paragraphe, non seulement *l'unité dans la charité*, mais *l'œuvre de l'Esprit : l'unité dans la charité*, correspond à la volonté de faire porter le regard du lecteur sur l'accent fortement pneumatologique de l'œuvre de jeunesse de Mœhler. Non que la figure du Christ en serait absente, mais elle reste discrète, Mœhler la développant amplement dans la *Symbolique*. Sa volonté n'était pas de scinder les deux, mais il s'agit pour le jeune professeur de Tübingen d'exposer sa conversion, de s'entretenir de Celui qui, sans cesse à l'œuvre, a rendu vivant l'objet de sa théologie.

Ainsi, apporter une définition de l'Église, selon Mœhler, comme étant seulement *l'unité dans la charité*, c'est la présenter comme orpheline de Celui qui en est à l'origine et Qui l'habite d'une façon permanente. La définition de l'Église selon Mœhler doit être comprise comme le résultat, toujours en devenir, de l'œuvre permanente de l'Esprit Saint. Quand celui-ci écrit à son ami Lipp, au sujet du « concept du Christ », ne peut-on y percevoir une critique d'une notion inerte, sans vie ? Tout autre, et ce paragraphe le détaillera, le corps du Christ, œuvre de

---

<sup>1</sup> *La symbolique*, Préface.

Pour une étude détaillée du contexte politico-ecclésial de *La Symbolique*, voir : G. KAPLAN, « What has Prussia to do with Tübingen? », *Pro Ecclesia*, Vol. XXVII, n°1, 2018.

<sup>2</sup> *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, p. 361-362.

l'Esprit Saint en perpétuel mouvement, ouvre un horizon de potentialités qu'il est impossible d'embrasser d'un regard.

Dès les premières lignes de *L'unité* que Mœhler avertit ses lecteurs au sujet de l'originalité de son œuvre :

Il pourra sembler étrange que je commence par le Saint Esprit quand le centre de notre foi est la personne du Christ. Évidemment j'aurais pu dire que Dieu le Père a envoyé son Fils, qui est devenu notre Rédempteur et Maître, nous a promis l'Esprit-Saint et n'a pas failli à cette promesse.

Mais ces choses étant connues, j'ai préféré, dès le début, entrer dans le vrai centre de la question. Le Père envoie le Fils, et le Fils envoie l'Esprit Saint. C'est ainsi que Dieu est venu à nous. Et c'est dans le sens inverse que nous parvenons à Dieu. L'Esprit nous conduit au Fils et le Fils au Père. Aussi ai-je voulu commencer par ce qui, dans notre « christianisation », se présente en premier lieu selon le temps.<sup>1</sup>

Au dire de Mœhler, il est très commun, en théologie, de commencer par parler du Christ, du « concept du Christ ». Mais ce n'est pas là « le centre de la question ». Il est ailleurs. Dans notre temporalité, dans la communauté des chrétiens en devenir (« dans notre christianisation »), l'initiateur, le premier acteur, c'est l'Esprit. Mœhler parle de la théologie de son temps. Il est bon de rappeler que chez les Pères du IV<sup>e</sup> siècle, quand on nomme l'Esprit, on nomme les Trois. Longuement argumentée plus haut, la motivation de Mœhler à se consacrer à la rédaction de *L'unité*, n'est pas à entendre comme une réponse à un manque de la théologie, en particulier à un manque de l'ecclésiologie. Pour cela, il n'y a pas lieu de la situer dans le panorama de l'ecclésiologie contemporaine à *L'unité*, ou de celle qui la précède. Elle est d'une éclatante nouveauté, non en réaction aux autres, mais parce qu'elle naît d'une conversion initiée par l'Esprit. Elle est issue du même processus que l'œcuménisme spirituel.

En d'autres mots, la théologie de Mœhler s'est convertie en un approfondissement, dans l'Esprit, du mystère de la Révélation du Christ. Sa théologie est une collaboration avec l'Esprit, au processus de dévoilement du mystère. Ainsi, Mœhler, dans *L'unité*, nous transmet sa propre expérience avec l'Esprit Saint. Il est à la fois celui qui prend du recul pour nous la transmettre, et celui qui la vit. Car c'est bien de la vie qu'il s'agit à la lecture de *L'unité*, la vie des membres

---

<sup>1</sup> *L'unité*, Avant-Propos.

d'une communauté, unis dans la charité de l'Esprit. En déclinant cette conviction de nombreuses fois tout au début de la première partie, Mœhler y pose les fondations de sa pensée. Pour illustrer cette position de Mœhler, nous donnons ci-dessous quelques-unes des affirmations clés de cette première partie de *L'unité* :

Pour Saint Ignace il s'agit évidemment toujours de la foi et de l'amour comme réalisant l'union des fidèles.<sup>1</sup>

La vie qu'engendre l'Esprit Saint est vie commune : « Les Pères de l'Église de cette époque ont tous, sans exception, parlé, et cela à des occasions très diverses, de ce fondement de l'unité de l'Église, de cette force divine qui la saisit, engendre la vie en elle et par là nous amène à la connaissance de la vie chrétienne.<sup>2</sup>

De ce qui précède on peut tirer comme résultat principal une conclusion générale qui permet de déterminer le principe de l'unité dans l'Église chrétienne. L'unité est essentiellement dans une vie créée immédiatement et continuellement par l'Esprit divin, lequel veut qu'elle s'entretienne et se perpétue par la présence de l'amour mutuel.<sup>3</sup>

Sainteté et charité sont une seule et même chose. (...) L'amour est la source de la vérité.<sup>4</sup>

C'est dans l'unité et la charité qu'on trouve la vérité.<sup>5</sup>

Le Saint Esprit qui est un principe d'amour (...).<sup>6</sup>

[...] puisqu'il (le Christ) ne peut être reconnu que dans l'amour.<sup>7</sup>

L'Esprit de Dieu, pénétrant et vivifiant tous les croyants, devait les réunir tous en une grande vie collective, engendrer une communauté spirituelle et faire de tous une unité.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 4. (IGNACE, *Ephes.* IV, 1 et 2).

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 4.

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, § 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*, § 18.

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, § 1.

*L'unité dans la charité* s'insère dans la structure même de la doctrine, entendue comme une unité organique où les oppositions s'assemblent.<sup>1</sup> Il ne s'agit pas de la coexistence de différences mais bien d'oppositions. Une mauvaise traduction française du mot *Gegensatz* par celui de *différence*, ouvre la voie à une compréhension irénique de la pensée de Mœhler.<sup>2</sup>

On affirme que la source de toute vie véritable consiste pour un vivant dans la capacité de pénétrer ce qui lui est opposé.<sup>3</sup>

Ces tendances différentes étant possibles dans l'Église, on ne doit pas les empêcher d'exister réellement parce que la vraie vie complète n'existe que s'il y a compénétration des éléments les plus divers.<sup>4</sup>

À l'opposé des oppositions, les contradictions ne peuvent s'assembler au tout. Elles sont les marqueurs de l'hérésie. Est hérétique celui qui maintient sa contradiction au détriment de la charité. L'hérésie est le maintien d'une position qui s'affirme par égoïsme. Elle est une contradiction qui n'a pas cherché à devenir une opposition pouvant subsister dans le tout organique.

Dans ses attaques, l'hérésie vise toujours des vérités particulières qu'elle essaie de renverser au moyen de ses principes. Comme ceux-ci ne sont généralement pas appliqués au reste de sa doctrine, qu'elle suppose inattaquable, c'est ce « reste » qui forme son élément chrétien et qui la lie encore à l'Église. Chaque hérésie est donc telle en tout ce qu'elle maintient et se défend par ses propres principes, c'est-à-dire par ce qu'elle a d'égoïste et de purement humain.<sup>5</sup>

Avec ses mots, Kasper reprend ceux de Mœhler en les situant dans l'histoire de la pensée :

Il (Mœhler) a repris la dialectique de l'idéalisme allemand, l'a prolongée et a montré ainsi comment des contradictions qui s'enferment égoïstement en elles-mêmes et s'excluent, et ainsi s'appauvrissent, peuvent abandonner leur égoïsme et leur obstination sur la voie de la réconciliation et devenir une unité féconde dans l'amour. Ce n'est pas en dehors ou à côté, mais

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 46.

<sup>2</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 90-91.

<sup>3</sup> *L'unité*, § 46.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *L'unité*, § 34.

à l'intérieur de cette unité que les contradictions peuvent « se mouvoir librement et de façon vivante.<sup>1</sup>

La recherche de *l'unité dans la charité* est loin d'être un exercice purement intellectuel. Si elle renvoie à un système organique qui voit s'assembler des oppositions, il est construit dans l'Esprit de charité, en mettant en jeu des efforts importants pour supporter le maintien d'oppositions dans un même corps. Ainsi en est-il d'une lettre que Saint Denys, évêque d'Alexandrie, adresse à Novatien et Fabius, que Mœhler cite dans *L'unité* :

Vous devriez tout supporter pour ne pas diviser l'Église de Dieu.<sup>2</sup>

Pour les Pères et Mœhler à leur suite, l'unité de l'Église est donc le plus important, et pour cela il faut faire tout son possible pour privilégier l'unité même si l'on n'est pas d'accord avec telle ou telle expression de la foi, sauf s'il on en présence d'une contradiction. Tant qu'il n'y a pas l'expression d'une contradiction par rapport à la foi de la communauté qu'est l'Église, il s'agit de s'incliner devant le mystère de communion qu'est l'Église. C'est la considération de l'Église comme mystère de communion, qui autorise à faire cohabiter des oppositions tant qu'elles ne se contredisent pas. En effet, et nous le verrons abondamment, le mystère qu'est l'Église ne peut se suffire de concepts, et c'est la communion de leur diversité qui en est le signe. Les Pères étaient conscients que c'est uniquement plongés dans ce mystère où ils se forcent à faire coexister des oppositions que la vérité leur est donnée.

La communion, c'est-à-dire l'essence de l'Église, est inexprimable. Les concepts ne suffisent pas ici. Plus l'Église se développait et se montrait librement, plus aussi il lui fallait assumer des valeurs symboliques.<sup>3</sup>

C'est dans l'unité et la charité qu'on trouve la vérité ; une loi fondamentale.<sup>4</sup>

Mais l'Église, elle, se tenait avec un calme plein de dignité dans un juste milieu. L'Esprit qui l'anime nourrissait, pénétrait et unissait tous ses membres ; en lui se réduisaient les différences de pensées (*Gegensätze*).<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 440.

<sup>2</sup> CYPRIEN, *Epist.* XXXVI, IV, 1.  
Cité par Mœhler dans *L'unité*, § 63.

<sup>3</sup> *L'unité*, § 48.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 40.

La dimension du salut en Jésus-Christ est inséparable de la vie dans la communauté de l'Église. Mœhler voit en ce lien incontournable du salut personnel au sein de la communauté, une réalité bien plus exprimée dans l'Église catholique que dans celles issues de la Réforme.

Aux diverses représentations du Seigneur selon la diversité des sociétés qui se réclament de lui, il faut en ajouter une autre. Là où le Christ est reconnu comme Dieu, mais où l'idée inévitable de communauté chrétienne n'est pas formulée avec autant de précision que dans l'Église, là on s'est toujours imaginé un Sauveur qui se contente de déclarer notre salut, comme si, grâce à lui et en lui, Dieu voulait bien nous traiter en justifiés. Dans l'Église catholique, au contraire, on a toujours cru fermement que le Christ nous a réellement et intérieurement justifiés, c'est-à-dire qu'il nous confère vraiment la sainteté, laquelle ne fait qu'un avec l'amour et ne peut donc être séparée de la foi. En effet, celui qui a la vraie foi en Jésus-Christ Rédempteur, est de droit membre de la communauté de tous les chrétiens, et cette communauté est elle-même réalisée comme telle dans l'amour. Au contraire la justification dite « déclaratoire » s'harmonise beaucoup mieux avec une conception égoïste de la croyance. Nous avons là une raison pour laquelle on appelait les catholiques au deuxième siècle déjà les « saints des œuvres ».<sup>1</sup>

Deneken souligne combien la conception de l'unité des Pères était étrangère à celle communément entendue au moment où Mœhler publie *L'unité*.

[...] au temps de Mœhler, on avait largement oublié que l'unité, telle que la période patristique l'a vécue et pensée, procède de la communion des diversités. La période historique choisie indique clairement que le concept d'unité ne se conçoit pas comme une uniformité, mais bien comme le « vouloir vivre ensemble » de chrétiens et d'Églises que les diversités historiques, culturelles et liturgiques, loin de les rendre étrangers les uns aux autres, unissent au contraire dans la confession d'une même foi et le dynamisme d'un même Esprit.<sup>2</sup>

Lors des entretiens avec Kasper, lorsqu'il me confiait que l'ecclésiologie pneumatologique de Mœhler est ce qui l'a le plus inspiré pour la théologie de l'œcuménisme spirituel, il le faisait en la déclinant immédiatement en termes d'*unité dans la charité*, induite et sans cesse habitée par la vie de l'Esprit Saint. Là aussi, sans la mention explicite de la vie de l'Esprit, ne court-on pas le risque de parler de l'ecclésiologie ou de l'Église comme d'un concept ?

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 31.

<sup>2</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 78-79.

Quand Mœhler s'exprime au sujet de *la vie* qui se manifeste dans les membres de la communauté, il est évident qu'il effectue un emprunt au romantisme allemand.<sup>1</sup> Discourir sur ce point, plus que je l'ai déjà fait, tout comme sur les autres influences de sa théologie, n'est pas directement l'objet de ma recherche. Mœhler en parle comme d'un même sang qui coule dans les veines des membres de la communauté et les rend unis. Sans rien de péjoratif, il s'agit là d'un essai de traduction de l'aspect mécanique (ou *vitaliste*, pour être plus proche du vocable du romantisme) de la vie de l'Esprit qui circule et unifie les croyants, que le langage emprunté au romantisme allemand et dans lequel Mœhler baigne, traduit à merveille. Ce n'est pas le romantisme allemand qui est à l'origine de *L'unité*, mais la conversion de Mœhler au Christ vivant, dans l'Esprit.

Dans un collectif en hommage à Mœhler, Geiselmann rend bien compte de l'originalité sur laquelle repose *L'unité*, sans faire mention des influences philosophiques et littéraires de l'époque.

C'est donc bien l'amour qui est finalement la base la plus profonde de l'unité de l'Église. L'unité éternelle du Père et du Fils dans l'Amour est la source d'où jaillissent la mission du Christ, l'autorité et la loi qui portent l'existence et la vie de l'Église et réalisent son unité. Le principe éternel de l'unité de l'Église réside dans l'Amour du Père pour le Fils et dans la mission et l'autorité qui en découlent. C'est la Trinité qui donne en dernière analyse l'explication de toutes les oppositions qui commandent l'Église : oppositions de Dieu et de l'existence humaine en face de Dieu, de la grâce et du péché, du péché et de la Rédemption, de la loi et de la grâce, du péché et de la justification, de la mission et de l'obéissance. C'est la Trinité qui montre comment ces oppositions se réconcilient dans l'Amour [...].<sup>2</sup>

Mœhler se présente ainsi comme celui qui pose les bases de l'ecclésiologie de communion, qui se présentera, nous le verrons, comme le schéma du dialogue œcuménique contemporain<sup>3</sup> que promeuvent Kasper et l'Église catholique elle-même.

---

<sup>1</sup> « Il développe la notion de vie comme ce que l'Église donne au croyant parce qu'elle-même reçoit la vie de Dieu. Cette conception vitaliste, puisée aux sources du romantisme allemand, se retrouvera abondamment dans l'ecclésiologie de *L'Unité*. Le concept se révèle particulièrement prégnant dans la conception mœhlérienne de l'unité », dans *Ibidem*, p. 57. Et : « le concept de vie se relève particulièrement prégnant dans la conception mœhlérienne de l'unité », dans *Ibidem*, p. 68.

<sup>2</sup> J.-Rup. GEISELMANN, « Les aspects divers de l'Unité et de l'Amour », *L'Église est une, Hommage à Mœhler*, Publié par Pierre CHAILLET, Paris, Bloud & Gay, 1939, p. 193.

<sup>3</sup> « Bose Statement (Déclaration de Bose) – The Holy Spirit, the Church, and christian unity (L'Esprit Saint, l'Église, et l'unité des chrétiens) », dans *The Holy Spirit, the Church, and christian unity (L'Esprit Saint, l'Église, et l'unité des chrétiens) – Proceedings of the consultation held at the Monastery of Bose, Italy, (14-20 October 2002) (Rapport de la consultation tenue au Monastère de Bose, Italie (14-20 octobre 2002))*, édité par D. DONNELLY, A. DENAUX, J. FAMEREE, University Press, Peeters-Leuven, 2005, p. 409.

*L'unité*, et je l'aborderai, bien qu'entendue comme une œuvre d'ecclésiologie, est cependant bouleversante pour l'ensemble de la théologie, tant elle touche à son objet et à l'ensemble de la théologie. Avec Mœhler, la théologie tout entière est au service de l'unité, la théologie devient tout entière une ecclésiologie.

Voici la grande idée, [...] et qui en même temps en est comme la moelle : le christianisme n'est pas un simple concept, mais bien une vie qui saisit l'homme tout entier, qui s'enracine profondément en sa vie et qui ne peut être comprise ou expliquée qu'en union avec cette vie.<sup>1</sup>

#### 1.4 De l'ecclésiologie pneumatologique de Mœhler à l'œcuménisme spirituel de Kasper.

Avec la théologie de l'œcuménisme spirituel, Kasper procède à un élargissement du lieu de l'ecclésiologie pneumatologique de Mœhler, telle que présentée au paragraphe précédent, c'est-à-dire, une vie communautaire dont les membres sont unifiés par la vie de l'Esprit de charité. Avec l'œcuménisme spirituel, *l'unité dans la charité* déborde du cadre ecclésial catholique où elle évolue, quand des membres de la communauté de l'Église catholique, et l'institution de l'Église catholique elle-même, se sont mis en mouvement d'une façon irréversible vers l'unité avec les autres Églises. Les éléments théologiques de l'œcuménisme spirituel de Kasper, qui feront l'objet du paragraphe suivant, sont l'illustration de l'influence assumée de l'ecclésiologie de Mœhler sur la théologie de l'œcuménisme de Kasper.

Deux emprunts fondamentaux peuvent d'ores et déjà être cités, tant ils pénètrent toute la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper. Ainsi, le mouvement œcuménique est un mouvement initié, et continuellement habité, par l'Esprit Saint, qui a pour conséquence un désir de communion entre frères séparés, dans une profonde charité.

Quel est le statut à donner à ce lieu élargi ? Peut-on parler d'une unique Église ? Telle que la décrit Mœhler, l'Église est animée par un processus vivant. Il n'est donc jamais possible de considérer un de ces états de développement comme étant son état définitif. L'ecclésiologie pneumatologique de Mœhler donne d'entrevoir l'Église dans une situation d'inachèvement, dont la constante est *l'unité dans la charité*, initiée et sans cesse animée par l'Esprit Saint. Il s'agit d'un perpétuel processus de communion ecclésiale suscité et animé par l'Esprit.

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 4.

C'est ici que Mœhler, et Kasper à sa suite, citent Irénée de Lyon :

Là où est l'Église, là est la manifestation de l'Esprit de Dieu ; et partout où est l'Esprit de Dieu, il y a l'Église et toute grâce.<sup>1</sup>

L'Esprit Saint devient ainsi l'élément fondamental de l'ecclésiologie.

La doctrine de l'Église ne peut être traitée qu'à l'intérieur de la doctrine de l'Esprit Saint.<sup>2</sup>

C'est au sujet de la présence de l'Esprit Saint que Kasper pose un discernement théologique, pour affirmer si oui ou non il s'agit de l'Esprit de charité à l'œuvre. Et ce sont les œuvres de l'Esprit dont on a établi la véracité qui participent à la continuelle élaboration de la doctrine.

---

<sup>1</sup> S. IRENEE, *Adv. Haer.*, III, 24, 1.

Cité par MœHLER dans *L'unité*, §2.

Cité par KASPER dans *That they may all be one*, p. 98.101.167.

<sup>2</sup> *L'Église catholique*, p. 203.

## Chapitre 2 - Éléments théologiques de l'œcuménisme spirituel de Kasper.

### 2.1 Opérer un discernement théologique : l'Esprit Saint ou l'esprit du monde ?

#### 2.1.1 Introduction : de l'oubli de l'Esprit en théologie.

Kasper ne conçoit pas une spiritualité œcuménique, ni toute autre spiritualité chrétienne, qui se passerait d'un discernement théologique, afin de s'assurer si elle animée par l'Esprit Saint ou par « l'esprit du monde ».<sup>1</sup> Aucune spiritualité n'est à l'abri de cette tension entre l'Esprit et l'esprit du monde. Dans le contexte précis du dialogue entre confessions chrétiennes, Kasper disqualifie toute spiritualité œcuménique qui, dans sa contribution au dialogue, ne serait pas enracinée dans la Révélation.

Lors de la première partie, il a déjà été question des « pseudo-spiritualités », dites œcuméniques, auxquelles Kasper adresse une critique sévère. Bien qu'il n'en donne pas d'exemple, il met en garde contre celles qui, à force de rester à un stade de relativisme à l'égard des points fondamentaux reconnus comme sources de divisions antérieures et jusqu'à aujourd'hui, et tout empreint d'émotions, perdent de vue le but de la réconciliation elle-même, par manque de fidélité à l'appel radical du Christ à maintenir l'unité, et à la rechercher sans cesse. Au lieu *d'une communion qui coûte*, ces spiritualités entretiennent une forme de coexistence qui ne réconcilie pas les différences. De telles spiritualités se sont accommodées à l'esprit du monde, où l'éloignement d'une notion du sacrifice, à l'image de celui du Christ, fait perdre le sens même de la réconciliation. Une réflexion de Kasper qui inclut la très difficile, mais non moins nécessaire, question de la réconciliation des ministères, apporte un exemple particulièrement significatif pour illustrer de ce que peut être une spiritualité empreinte de l'esprit du monde :

Il y a aujourd'hui une interprétation très répandue que ceci (l'unité dans la différence) signifie que l'unité a seulement besoin d'un accord sur la compréhension de l'évangile, et la communion ecclésiale n'a rien à voir avec les différentes compréhensions des ministères, les différentes formes institutionnelles et les différentes confessions de foi, qui sont parfois contradictoires. [...] Ainsi, on devrait alors plus parler d'une diversité non-réconciliée et d'une union d'Églises sans réelle unité, plutôt que d'une diversité réconciliée. L'unité visible a été remplacée par une

---

<sup>1</sup> « Chaque spiritualité doit être questionnée au sujet de l'esprit auquel elle se réfère : s'agit-il du Saint Esprit ou de l'esprit du monde ? », dans *That they may all be one*, p. 161, (TP).

coexistence pacifique et une coopération amicale, la communion plénière par l'intercommunion.<sup>1</sup>

Kasper ne donne pas de définition de l'esprit du monde. On en aperçoit les contours à travers ce qu'il souligne du relativisme de certaines spiritualités. Cependant, ce relativisme spirituel trouve son pendant en théologie. Il est à comprendre comme une méconnaissance de la spécificité de la théologie chrétienne. C'est dans ce lieu que Kasper nous mène pour y découvrir, progressivement, l'incidence d'un déficit qu'il relève en théologie, déficit qui prend sa source dans une compromission avec l'esprit du monde.

En nous introduisant à la question du nécessaire discernement théologique de chaque spiritualité, Kasper livre, implicitement, une définition de l'esprit du monde. Elle se découvre à travers les critères de discernement théologique de l'œcuménisme spirituel. Ils ont la particularité d'être tous des critères pneumatologiques. Ils se révèlent être des éléments empruntés à l'ample œuvre théologique de Kasper qui précède celle portant sur l'œcuménisme spirituel. C'est à leur étude que l'on comprend qu'ils correspondent à une recherche de Kasper visant à répondre à ce qu'il identifie à un déficit de la théologie à parler de l'Esprit Saint. Ce sont ces éléments qui permettent de mieux saisir ce qui a déjà été souligné plus haut, à savoir que pour Kasper, la théologie est une œuvre dans l'Esprit. L'Esprit Saint devient la marque de la pensée chrétienne. La théologie s'assimile à l'assomption rationnelle de la vie et des œuvres de l'Esprit Saint, ce qui la distingue de toute philosophie.

Pour le cas précis de ma recherche, il est devenu évident qu'une théologie de l'œcuménisme ne peut se faire sans être habitée de l'Esprit, l'Esprit Saint, celui qui a impulsé et anime toujours l'œcuménisme spirituel. L'Esprit dont Kasper s'entretient au sujet de l'œcuménisme spirituel, et de sa théologie œcuménique, n'est pas différent de celui auquel il fait référence pour la théologie tout entière. Ainsi, le discernement théologique que Kasper pose sur l'œcuménisme spirituel est à comprendre comme une théologie de l'œcuménisme, dont les critères sont valables pour toute la théologie. La théologie de l'œcuménisme spirituel devient alors le miroir de toute la théologie.

Les quelques réflexions de la théologie de Kasper, non-exhaustives, exposées dans le point suivant, révèlent combien, dans son histoire, la théologie a pu oublier l'Esprit Saint en établissant une trop grande promiscuité avec un esprit qui n'est pas le sien, et combien elle se

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 3, (TP).

doit de connaître l'esprit du monde dans lequel elle évolue, afin de s'y articuler sans perdre sa singularité. La théologie a ses méthodes et son objet qui lui sont propres, et elle ne doit pas les trahir :

On peut parler de Dieu de différentes façons. La piété a souvent apprivoisé Dieu en le rendant inoffensif. Le Dieu qui est apparu dans le buisson ardent (Exode 3, 6-14) est difficilement identifiable au « cher Dieu » du vocabulaire de la piété. Le Dieu de la Bible n'est en rien un *deus otiosus*, pas une idole, pas un Dieu paresseux qui est assis sur un trône, insensible et immobile au-dessus du monde, le faisant avancer suivant des lois immuables sans se sentir concerné par les hommes et leur destin. Il n'est pas une suggestion intuitive au sujet d'un être divin qui reste vague et indéterminé, pas une pâle idée d'une divinité ultime mais qui se trouve dans un horizon ultime d'incompréhensibilité, dans ou au-delà de toutes choses, pas un vestige irrationnel face à l'inéluctable contingence de l'existence. Le Dieu de la Bible est le Dieu vivant [...], un Dieu des vivants et pas des morts. [...] Avec Jésus-Christ il est entré dans notre histoire [...].<sup>1</sup>

Enfin, en dehors des responsabilités propres à la théologie, Kasper donne une autre illustration de l'esprit du monde contribuant à masquer la réalité de l'Esprit de Dieu. Il s'agit de la façon dont l'esprit du monde contribue à l'athéisme et à l'éviction du caractère mystérieux de Dieu ; éviction qui porte particulièrement sur la Personne de l'Esprit. Ainsi, Kasper impute une responsabilité importante de l'oubli de l'Esprit à la « situation spirituelle de l'époque et son ignorance de l'esprit »<sup>2</sup>. Cette situation historique déteint sur la théologie. Mais aussi, l'oubli de l'Esprit, tel qu'il se présente au moment où Kasper écrit, est le résultat de l'influence d'une pensée matérialiste et positiviste, qui ne considère plus « la réalité comme phénomène de l'Esprit, mais à l'inverse, l'esprit est compris comme un épiphénomène de la réalité ». De plus, la théorie positiviste est allée jusqu'à l'abandon du concept de l'Esprit.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> « The timeliness of Speaking of God: Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology », p. 298, (TP).

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 292.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 291-294. Le titre de ce paragraphe, « Problème et urgence d'une théologie et l'Esprit Saint aujourd'hui », est particulièrement évocateur du souci de Kasper à répondre à « l'expérience de situations vide d'esprit » de notre société contemporaine. La théologie chrétienne a une réponse à cette forme d'athéisme. Nichols confirme « le sens aigu que Kasper a de la tragédie de l'Occident : l'élimination du mystère de l'homme *via* l'élimination du mystère de Dieu ». (Voir : A. NICHOLS, « Walter Kasper and his theological program », *New Blackfriars*, vol. 67, n°167, Janvier 1986, p. 21.)

## 2.1.2 Du choix des méthodes et de l'objet propres à la théologie.

### 2.1.2.1 Aperçu de la relation ambiguë de la théologie avec l'esprit du monde au cours de l'histoire.

Pour Kasper, l'oubli de l'Esprit contribue à rendre la foi inaudible, et mène à l'athéisme. Il prend forme quand la théologie emprunte son objet et ses méthodes aux sciences, en particulier à la philosophie. Non qu'il faille entendre par là une méfiance de Kasper par rapport aux sciences qui ne sont pas théologiques. L'œuvre très vaste de Kasper rend fortement témoignage au dialogue qu'il pratique avec la philosophie ; par exemple celui avec la philosophie de Schelling a pris une place très importante dans son œuvre, et montre combien il lui est essentiel de trouver l'appui conceptuel à ce que la Révélation donne à penser en théologie.

Déjà, en 1967, alors jeune théologien, face à la conception moderne de la réalité et de la vérité, Kasper reproche à la théologie d'user de méthodes et d'objet qui ne sont pas les siens :

Dans sa conception de la réalité et de la vérité, notre époque est déterminée par la science et par la technique. L'essence de cette science est la méthode, c'est-à-dire la démarche régulière, réfléchie, assurée par une critique continue, vers un but de connaissance bien déterminé ; c'est l'art de la sélection et de l'abstraction fondées sur le choix qu'on s'est imposé d'un problème précis. [...] La théologie prend sans doute à son service certaines méthodes historiques, philosophiques ou autres, et elle ne doit pas croire qu'elle puisse purement et simplement s'en passer. Mais il est clair que ce n'est pas encore faire de la théologie, qui est un discours sur Dieu et sa parole, que de se borner à constater, par les moyens de la critique historique et philologique, qu'on a affirmé à tel moment de l'histoire (car on peut en trouver davantage avec ces méthodes) que Dieu avait parlé et agi de telle manière et non pas de telle autre.

La théologie fait partie du domaine de ce que la tradition appelle *sapientia*, elle est une expérience (*sapere*), une connaissance de la gloire de Dieu qui est sur le visage de Jésus-Christ (2Co 4, 6). Mais ce mode d'expérience qui lui est particulier réclame, en face de la conception moderne de la vérité une forme nouvelle de justification méthodique, plus profonde que celle dont on se contentait jusqu'ici. Bien que la théologie ne puisse adopter telle quelle une des méthodes profanes existantes, elle ne chemine cependant pas au hasard. Elle connaît la rigueur, le sérieux, la logique, l'attention, les enquêtes précises : à sa manière, elle connaît une méthode.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Renouveau de la méthode théologique*, p. 9-11.

Qu'en est-il ? De quelle méthode se contentait-on ? Une première réponse nous est donnée dans ce que Kasper reconnaît comme une trop grande proximité de la théologie avec la philosophie des Lumières, qui l'a fait parler d'un Dieu au singulier, en éludant la Trinité, en oubliant l'Esprit, en développant ainsi un théisme chrétien. Kasper fait clairement peser sur la philosophie des Lumières une forte responsabilité en ce qui concerne le développement de l'athéisme. De l'influence forte de l'Aufklärung sur la théologie, Kasper retient particulièrement la subjectivité et le concept moderne de la personne.

*À l'époque moderne la personne n'est plus comprise de façon ontologique, mais comme un centre d'actions libre, conscient de soi et comme personnalité individuelle. Cet idéal moderne s'est assez bien accommodé à l'idée d'un Dieu personnel. Mais l'idée de trois personnes en une seule nature ne pouvait plus être pensée à l'aide de ce concept de personne, ni logiquement, ni psychologiquement. Car le sujet moderne conscient de soi ne pouvait reconnaître dans l'autre que le concurrent. L'accord entre l'unité et la trinité devient ainsi un problème insoluble. Mais bientôt l'idée d'un Dieu uni-personnel – une idée qui n'est pas du christianisme, mais de l'Aufklärung – au fond l'hérésie du théisme chrétien – est apparue en même temps comme un reliquat post-chrétien intenable. [...] Il s'agit de la réponse chrétienne à la situation de l'athéisme, amenée par le théisme. Il s'agit avant tout de savoir comment l'homme peut se comprendre image de Dieu, à partir du Dieu trinitaire, en accord et en désaccord avec l'esprit des temps modernes.<sup>1</sup>*

Le Dieu trinitaire qui ne serait pas en même temps le Dieu monothéiste aurait pour conséquence une sorte de trithéisme. Face à l'athéisme, il s'agit plutôt de remettre en valeur la confession trinitaire comme la forme chrétienne du monothéisme, de la rendre à nouveau compréhensible en tant que condition d'un monothéisme conséquent. [...] Ces réflexions sur la Trinité demeurent encore très formelles et abstraites. Elles paraissent très éloignées du langage biblique concret de Dieu le Père qui révèle son amour et se communique à nous en Jésus-Christ dans l'Esprit. [...] C'est seulement parce que Dieu est amour en lui-même qu'il peut être amour pour nous. Ces réflexions abstraites et formelles ne veulent donc rien dire d'autre si ce n'est que Dieu est amour.<sup>2</sup>

Au développement d'un théisme chrétien engendré par la proximité avec les Lumières, se rajoute une autre raison à l'oubli de l'Esprit, quand l'institution de l'Église, en Occident, est

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 411-412.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 427.

Pour les commentateurs de Kasper, on retrouve cette analyse dans E. A. JOHNSON, « Pneumatology and Beyond: "Wherever" », dans *The Theology of Walter Kasper - Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p.100.

venue se substituer à l'Esprit tel que l'histoire du salut en rend témoignage. À la différence de ce qui a mené au théisme, il ne s'agit pas là du résultat d'une compromission trop grande avec une philosophie, mais du résultat de querelles pastorales, pour lesquelles l'Église a tenté de répondre en se fourvoyant théologiquement sur des chemins qui ont étouffé la dimension pneumatologique de l'Église au profit d'une conception institutionnelle de l'Église.

Déjà, dans la conscience ecclésiastique et théologique moyenne, l'Esprit Saint ne joue pas un grand rôle. L'Esprit est la plus mystérieuse des trois personnes divines. Alors que le Fils est apparu sous forme humaine et que nous pouvons nous faire du Père au moins une image, l'Esprit est irreprésentable. Ce n'est pas pour rien qu'on l'a souvent appelé le Dieu inconnu. C'est à la tradition occidentale surtout, que s'adresse le reproche d'avoir oublié l'Esprit. De fait, la triade Père-Christ-Esprit est souvent remplacée par la triade Dieu-Père-Église.<sup>1</sup>

Dans *Le Dieu des chrétiens*, Kasper mentionne les controverses de l'Église avec les *montanistes*, et ce qu'il nomme les *mouvements enthousiastes*, qui apparaissent régulièrement tout au long de l'histoire de l'Église. En réaction à ces différents mouvements, suggère Kasper, les institutions ecclésiales sont allées dans le sens d'une surenchère et d'une domination de sa composante institutionnelle, au détriment de sa dimension charismatique, et cela tout au long de son histoire.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 291-292.

Kasper cite ici Congar : Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, 1980, 219 s.

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 303-304 : « Tous les auteurs chrétiens primitifs parlent surtout des dons de l'Esprit à l'intérieur de la communauté. La controverse avec les mouvements enthousiastes qui apparaissent sans cesse au cours de l'histoire de l'Église a entraîné bon gré mal gré un refoulement de l'élément charismatique et une certaine institutionnalisation de l'Église. Une réaction importante contre cette tendance se dessine dès la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle avec le *montanisme*. Devant la menace d'un « embourgeoisement » de l'Église, il voulait renouveler l'enthousiasme primitif. L'appel à la conversion devant l'imminence de la fin du monde lié à un rigorisme moral et à des formes extatiques de vie communautaire a trouvé une résonance profonde. Tertullien a opposé de façon radicale l'*ecclesia spiritus* à l'*ecclesia numerus episcoporum*. Irénée en revanche voit l'Esprit de Dieu à l'œuvre à l'intérieur de l'Église qui se situe dans la succession des Apôtres. Elle est le vase dans lequel l'Esprit « verse et maintient la foi dans l'éclat de la jeunesse » ; « là où est l'Église il y a aussi l'Esprit de Dieu ; là où il y a l'Esprit de Dieu, il y a l'Église et toutes les grâces ». Selon l'institution apostolique de l'Église d'Hyppolyte de Rome, c'est l'Esprit qui garantit le maintien de la tradition ; c'est pourquoi il est dit : *Festinet autem et ad ecclesiam ubi floret spiritus* ».

En raison de la polémique contre le montanisme et plus tard contre les enthousiastes en général, les charismes les plus visibles régressèrent. La dimension charismatique de l'Église se maintenait cependant chez les martyrs, comme dans le monachisme, d'où provenaient aussi beaucoup d'évêques, et plus tard chez les saints. Même si des polémiques violentes opposaient fréquemment à la grande Église institutionnelle, un charisme enthousiaste libre souvent lié à une conception rigoriste de la sainteté de l'Église, la théologie ecclésiastique ne s'est pourtant jamais laissée entraîner à une opposition radicale entre l'Esprit et l'institution ; elle a vu plutôt dans l'Église le lieu, le sacrement de l'Esprit et dans l'Esprit le principe vital et l'âme de l'Église. Il est vrai qu'en de telles affirmations se reconnaît une certaine emprise ecclésiastique sur l'Esprit ».

Dans un paragraphe au titre évocateur de « durcissement institutionnel », Kasper abonde dans le même sens, en offrant au lecteur d'autres éléments de l'histoire de l'Église, qui ne font que corroborer sa thèse. La référence à Saint François d'Assise, qui demanda à Innocent III de vivre « selon la forme de l'Évangile », apporte une fraîcheur rare dans des ouvrages s'entretenant du dogme. Voir : W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Paris, Cerf, 2010, p. 85-86.

Dans le domaine circonscrit par l'objet de ma recherche, il ne s'agit pas de pénétrer dans les détails du processus historique de l'oubli de l'Esprit en théologie, mais de reconnaître qu'il a été oublié, comme le suggère Kasper, en raison d'une trop grande proximité avec l'esprit du monde, et que sa redécouverte par les précurseurs de Vatican II, dont Mœhler est un des grands inspirateurs, va être un puissant levier pour le développement de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper.

Dans cet esprit, je propose deux illustrations, autres que celle de la pensée de Kasper, qui rendent compte de l'avènement d'un nécessaire rectificatif. Il s'agit d'abord de la théologie pneumatologique de Congar. On signalera ensuite quelques prolongements apportés par un article de Deneken. Ainsi, puisant à la même source que Kasper, Congar met en avant ce déséquilibre ecclésiologique.

L'œuvre en trois volumes de Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*<sup>1</sup>, se présente comme un imposant plaidoyer pour une théologie de l'Esprit. On y découvre une marque forte de la théologie de Mœhler. Pour le point précis de la dimension charismatique de l'Église, je renvoie le lecteur au 4<sup>e</sup> chapitre du troisième volume : « pour une christologie pneumatologique ». S'exprimant du point de vue de l'histoire de l'Église qui est le sien, Congar exprime sa joie d'y voir se déployer, non seulement des christologies, mais des pneumatologies qui vont jusqu'à esquisser des débuts de pneuma-christologie. Surtout on y voit poindre une réflexion au sujet du Christ, qui n'est plus uniquement entendu comme étant seulement la *tête* du corps qu'est son Église, mais comme étant, la *tête*, empreinte de l'Esprit Saint, du corps du Christ :

L'époque présente n'a pas connu seulement une abondance de christologies. Elle connaît aussi une réflexion et des travaux touchant le Saint Esprit, disons : la pneumatologie. Il existe même un début prometteur de réflexion christologique du point de vue de l'intervention de l'Esprit Saint dans le mystère du Christ. Peut-être le premier coup d'archet doit-il être attribué à H. Mühlen, qui a lutté pour que le mystère de l'Église soit relié, non à l'Incarnation comme telle, mais au baptême de Jésus, oint par l'Esprit en vue de son ministère messianique. Cette christologie n'est en rien contraire à la christologie classique issue de Chalcédoine. Elle développe des aspects importants attestés par le Nouveau Testament et les Pères comme S. Irénée, qui ne développe pas la christologie classique du Verbe incarné.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1-3, Paris, Cerf, 1979.

<sup>2</sup> *Ibidem*, t. 3, p. 219.

Diverses images expriment encore, chez les Pères et les scolastiques, cette communication de l'Esprit par le Christ, inséparablement Dieu et homme, et qui est la tête de son corps ecclésial au titre de ses deux natures. C'est l'image, inlassablement évoquée, du Ps 132, 2, « c'est une huile excellente sur la tête, qui descend sur la barbe d'Aaron, sur le col de ses tuniques ». L'onction était le Saint Esprit. De la tête, elle se communique au Corps. [...] Le même et identique Esprit qui a été donné au Christ, qui habite et l'anime, habite et anime ses fidèles, ses membres.<sup>1</sup>

La colossale contribution de Congar à une théologie de l'Esprit est à mettre en lien avec le début d'un changement de l'ecclésiologie catholique romaine à Vatican II. En effet, Congar en a été un des principaux acteurs. Sans le nommer, Deneken situe bien la bascule opérée à Vatican II, par rapport au concile précédent qui atteint le point d'orgue du christomonisme.

Pour définir les liens entre christologie et ecclésiologie, il faut penser une différence instituée et instituante en considérant l'instituant, l'événement pascal, comme premier. C'est peu de dire que la relation entre le Christ et l'Église apparaît au premier plan de la tradition de l'ecclésiologie catholique romaine, tant la théologie de l'Église porte la marque certaine d'un christomonisme qui, du point de vue du magistère, culminera dans l'œuvre dogmatique de Vatican I. Dans ce sens, Vatican II peut apparaître comme un correctif, aussi timide que réel, par l'incorporation d'une pneumatologie censée corriger ce christomonisme de l'ecclésiologie romaine, maintenant ainsi entre Christ et Église une nécessaire et salutaire distinction. Pour dépasser une ecclésiologie du « Christ continué », tentation récurrente de la théologie catholique des siècles passés, on insiste sur la différence assurée et la distinction maintenue par l'Esprit saint entre l'institution et celui qui, historiquement, est à son origine. La dimension christologique ne se trouve pas amoindrie par cette émergence de la pneumatologie. Bien au contraire, la christologie n'atteint en fait à sa véritable dimension que sous cette condition d'être pneumatologique.<sup>2</sup>

En quittant le caractère proprement *archéologique* de l'oubli de l'Esprit Saint en théologie, je reviens à la réflexion de Kasper, qui révèle, à nouveau, combien il appelle, à la suite de Mœhler, à s'appuyer sur les manifestations historiques de l'Esprit Saint, pour en saisir ce qui constitue son caractère mystérieux différent de ce qui nous est commun (l'esprit du monde) :

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>2</sup> M. DENEKEN, « Ecclésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie », *Revue théologique de Louvain*, 38<sup>e</sup> année, fasc. 2, 2007, p. 206.  
[www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2007\\_num\\_38\\_2\\_3582](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2007_num_38_2_3582) (consulté le 10 décembre 2022).

À cause du caractère mystérieux de l'Esprit Saint, une théologie de l'Esprit Saint n'est possible que si l'on part de la parole révélée sur l'Esprit Saint en même temps que de son action dans l'histoire du salut. Ce ne sont donc pas quelques spéculations – qu'elles soient néoplatoniciennes ou idéalistes – qui peuvent en être le *point de départ*, mais seulement l'*expérience de l'Esprit Saint dans l'histoire*, des expériences telles qu'elles sont attestées et authentiquement expliquées dans l'Écriture et la tradition qui l'interprète. C'est pourquoi le fondement d'une théologie de l'Esprit, ce ne sont pas les analogies tirées de la vie de l'esprit humain.<sup>1</sup>

Je reviendrai plus en détail sur ce que la redécouverte de l'Esprit Saint a apporté,<sup>2</sup> et sur ce qu'elle va donner comme outils à Kasper pour l'élaboration d'une théologie trinitaire dans laquelle il puise amplement pour construire une théologie de l'œcuménisme spirituel. Des éléments de la redécouverte de l'Esprit par Mœhler ont été fondamentaux pour Kasper. Ma recherche s'est particulièrement concentrée sur la liberté de l'Esprit, tant elle se révèle être le facteur déterminant pour la dynamique de la vie de l'Église, ce qu'elle rend possible pour la réconciliation des Églises.

#### 2.1.2.2 L'Écriture, lieu pour un retour à l'Esprit en théologie.

Comme nous l'indique la citation précédente, Kasper choisit de se tourner vers l'Écriture, lieu de la manifestation historique de l'Esprit Saint. La justification de ce choix n'est nullement explicitée dans la présentation du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel. C'est à l'étude de sa théologie qu'il est permis de répondre aux raisons de ce choix, et de confirmer qu'il est lié à la pensée de Mœhler. L'Écriture est la seule à être patentée pour permettre un maintien de l'Esprit en théologie, tant il est mystérieux, « sans visage »<sup>3</sup>, le « Dieu inconnu »<sup>4</sup>. L'Écriture est riche de « multiples images » qui décrivent « l'action et les effets de l'Esprit Saint ».<sup>5</sup>

Choisir l'Écriture comme lieu de départ n'est pas motivé par une mainmise sur une propriété dont la théologie chrétienne serait jalouse, en se démarquant ainsi de l'esprit du monde. Elle devrait être la démarche naturelle de tout théologien. C'est ce qui garde la théologie

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 325.

<sup>2</sup> Voir les paragraphes 2.4, 2.4.1, et 2.4.2, de ce présent Chapitre 2 de la Partie II.

<sup>3</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 324.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 325.

de ne pas être une pure spéculation de la vie de l'Esprit dans les croyants et dont l'Écriture est le témoignage. La façon particulière dont Kasper initie sa réflexion en ayant comme point de départ l'Écriture, est une méthode liée à une herméneutique propre à Mœhler. Avant d'en expliciter les composantes, voyons comment, chez lui, nous retrouvons le même souci de voir la théologie user de méthodes et d'un objet qui lui sont propres. À nouveau, *L'unité* nous servira de guide :

Si nous avons d'abord exposé la foi comme vie intérieure, c'est parce qu'elle est antérieure à sa formulation ou expression. La première est comme la racine de la seconde, d'ailleurs, pour qui pénètre l'ensemble de notre foi, la vie de l'Esprit en nous garde la priorité sur l'enseignement ou la foi formulée, car il est vrai que l'Esprit nous est donné pour comprendre ce dernier, bien que, dans le temps, la prédication précède notre adhésion.<sup>1</sup>

Mais dès avant la rédaction de *L'unité*, Mœhler écrivait déjà :

Nous voulons des idées puisées dans la Tradition et non une tradition qui se construit d'après une idée.<sup>2</sup>

#### 2.1.2.3 Mœhler et Kasper : la connaissance chrétienne ou l'esprit de discernement.

Dans une réflexion sur la « véritable gnose » (l'expression vient de Clément d'Alexandrie), Mœhler défend la connaissance chrétienne d'avoir une autre source que la parole révélée. En opposition aux hérétiques du temps des Pères de l'Église, Mœhler indique que la pensée chrétienne ne peut se soumettre à une influence étrangère. La gnose chrétienne, plus qu'un savoir, est un discernement, porté par une herméneutique effectuée à partir de ce qu'il est donné de recevoir par une pénétration progressive du mystère révélé, dans l'Esprit Saint. L'origine de la gnose chrétienne ne peut pas être autre que le mystère révélé lui-même. Il en va de la vérité de la pensée chrétienne. Le passage qui suit commence par une citation du *Commentaire de l'évangile de Jean* d'Origène qui rappelle une fois de plus les sources patristiques de Mœhler :

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 8.

<sup>2</sup> *Tübinger Theologische Quartalschrift* 5, 1823, recension de Katerkamp, p. 503.

« Il faut donc que celui qui est capable de défendre la doctrine de l'Église l'explique dans toute sa pureté, dans toute son étendue, et qu'il l'oppose aux hérétiques en prêchant les profondeurs de l'Évangile. »<sup>1</sup> De la sorte se propageait aussi dans toute l'Église l'esprit de pénétration, le désir de mieux connaître la foi, la gnose chrétienne ; non pas forcément par le langage des savants ou à l'aide de leurs subtilités : mais celui qui possède déjà l'esprit de discernement doit apprendre à d'autres à y parvenir en les aidant à connaître par eux-mêmes la vie divine qui est en eux. Clément dit dans le même sens que la véritable gnose ne peut exister sans la foi, ni la foi sans la gnose. [...] Comme l'Église catholique ne doit aucunement se soumettre à une influence étrangère pour découvrir la vérité et rejeter l'erreur, il s'ensuit que l'on doit pour cela élever nécessairement la foi à la connaissance parfaite d'elle-même.<sup>1</sup>

« Non pas forcément », comme dit Mœhler, qu'il s'agirait de se tenir à distance d'un langage scientifique, de ne pas s'y articuler, mais la connaissance chrétienne part de l'expérience personnelle de foi, découverte par l'esprit de discernement auquel d'autres ont déjà été initiés : la Tradition vivante. La pensée chrétienne doit se garder de prendre son point de départ d'un élément qui ne serait pas issu de son expérience de foi.

Il n'est pas trop de dire qu'il s'agit là d'un assentiment à la dimension mystérique de la Révélation, qui jamais ne perdra définitivement son caractère mystérieux. La gnose non-chrétienne porte en elle-même la prétention de lever le voile sur le mystère. Elle ne tient pas compte d'un processus de discernement qui se veut progressif et ne répond pas à tout. La connaissance chrétienne, elle, est un processus progressif de discernement dans l'Esprit.

La force vitale, spirituelle, que nous héritons de nos pères, et qui se perpétue dans l'Église, c'est la Tradition intérieure, mystérieuse, qui défie toute analyse humaine.<sup>2</sup>

Selon Mœhler, la « Tradition intérieure » était si importante pour les premières communautés chrétiennes que les écrits du Nouveau Testament n'étaient présentés qu'à ceux qui avaient déjà une expérience de foi. Non que le Nouveau Testament ne serait pas intégré au processus de discernement – sans quoi le point de départ qu'est l'Écriture ne pourrait plus être considéré comme tel – mais l'Écriture est le *testament* d'une tradition vivante qui prend son origine dans ceux qui ont entendu et vu agir le Christ. Et rien de tel que la transmission de ce témoignage encore vivant dans l'Esprit, plutôt que son témoignage écrit. Mœhler s'emploie

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 41.

(1) ORIGÈNE, *Com. In Joan.*, t. V, n°4 (P. G., XIV, 196 ; SC 120 bis).

<sup>2</sup> *L'unité*, § 3.

bien à parler de « l'enseignement évangélique », mais il est la forme vivante du texte évangélique écrit. Mémoire écrite, l'Écriture est aussi mémoire vivante qui vient à la rencontre de l'expérience personnelle de foi, elle-même éveillée par la foi de l'Écriture vivante transmise dans l'Esprit par la communauté. L'Écriture est bien la source première de la connaissance chrétienne. Cependant, il est important d'apporter une nuance à ce que Mœhler appelle les « écrits du nouveau Testament ». En effet, dans les premières communautés chrétiennes, le Nouveau Testament n'existe pas comme écrit tel que nous le connaissons aujourd'hui ; sa composition définitive étant fixée au IV<sup>e</sup> siècle.

La totalité des écrits du Nouveau Testament fut adressée, nous l'avons déjà vu, à ceux qui avaient déjà la foi, c'est-à-dire à ceux qui avaient reçu le Saint Esprit par la communauté, et donc aussi l'enseignement évangélique. On n'est jamais arrivé à la parole écrite sans avoir connu auparavant le christianisme.<sup>1</sup>

Le christianisme n'est pas un simple concept, mais bien une vie qui saisit l'homme tout entier, qui s'enracine profondément en sa vie et qui ne peut être comprise ou expliquée qu'en union avec cette vie.<sup>2</sup>

Dans l'esprit de l'Église catholique, la vie chrétienne précède la spéculation. Celle-ci puise sa force et sa valeur dans le trésor d'une expérience intérieure et dans la plénitude d'une vie de sainteté.<sup>3</sup>

L'accointance de la pensée de Kasper avec celle de Mœhler est à nouveau patente :

La *foi* en ce sens général ne signifie pas une affirmation catégoriale de quelques vérités supra-rationnelles, mais *l'option fondamentale de s'engager dans cette dimension du mystère divin et de comprendre et d'endurer, à partir de là, la vie, le monde, l'homme et l'histoire*. La foi religieuse ne se situe donc pas au niveau d'un acte régional ou catégorial ; elle n'est pas un acte pur de l'entendement, ni de la volonté, ni de l'affectivité. La foi religieuse se situe au niveau d'une décision vitale qui englobe tout l'homme et tous ses actes. Il est une sorte de choix originaire, une option fondamentale, la décision en faveur d'une certaine compréhension de la réalité en sa totalité, comme d'un certain rapport pratique à l'égard de cette réalité. En tant qu'acte responsable de l'homme, cette décision est une réponse qui accepte la révélation ; elle

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 4.

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 42.

se sait invitée, interpellée, portée par cette révélation. Elle est une confiance originaire qui se comprend comme un don.<sup>1</sup>

La foi chrétienne n'est pas une obéissance aveugle, mais un culte spirituel (Rm 12, 1). Certes les affirmations de foi contiennent des mystères de la foi qui dépassent la raison humaine et ne peuvent pas être « dépassées » en des vérités de la raison ; mais elles peuvent être comprises par analogies avec des vérités de la raison humaine.<sup>2</sup>

#### 2.1.2.4 La connaissance chrétienne et l'unité dans la charité.

Comme le suggèrent les textes que nous venons de citer, l'unité et la connaissance chrétienne se trouvent étroitement liées et ouvrent la voie à une définition de la connaissance entendue comme une forme de vie particulière avec les autres. Il s'agit d'un changement de vie que Mœhler attribue à un désir d'unité entre les hommes, et non à un raisonnement<sup>3</sup> :

Sur la base d'une vie nouvelle, toute sainte, et par conséquent communautaire, le christianisme voulut édifier un système spirituel nouveau concernant Dieu, l'homme ; l'homme et le monde : tout comme jadis, de la vie païenne était née la philosophie de l'antiquité. Mais cette nouveauté chrétienne allait à l'encontre des écoles philosophiques connues alors, dans lesquelles on avait formulé les principes immuables au sujet des plus hautes vérités que l'on puisse concevoir. On avait bien essayé d'exercer une influence sur la vie par le moyen d'un système philosophique idéal, mais, de fait, on restait dans la vieille vie, même quand on était spéculativement éloigné, preuve éternelle que les idées seules n'ont aucune force durable sur la formation de la vie. L'antiquité s'avérait incapable d'engendrer une vie nouvelle et cela en partie parce qu'elle n'avait jamais compris qu'il fallait commencer par un changement de vie (on peut dire cependant que son Socrate prélude au christianisme), plus encore parce qu'elle aurait dû livrer au monde quelque chose de meilleur que ce qu'elle était elle-même. [...] Dans la philosophie païenne il n'y avait pas d'unité, parce que l'homme, laissé à ses seules forces, ne peut que se tromper, que les occasions d'erreurs étaient innombrables, qu'il n'existait pas encore de principe assez élevé et capable d'unir les hommes.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 181-182.

<sup>2</sup> *L'Église catholique*, p. 379.

<sup>3</sup> *L'unité*, § 5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, § 18.

La foi, la connaissance chrétienne, et la charité, qui réalise la communion des croyants, sont inséparablement liées l'une à l'autre. Là où, grâce à la venue de l'Esprit Saint, s'est développée la foi, là aussi se manifeste une même force divine qui unit les hommes ; là où se rencontre l'unité, là aussi se trouve une même foi.<sup>1</sup>

Mœhler apporte ici un raisonnement relativement simpliste, qui ne rend pas compte de ce qu'est réellement la « philosophie païenne », et l'importance qu'elle prit d'ailleurs pour véhiculer le message chrétien. Il ne fait que reprendre l'argument de théologiens comme Clément d'Alexandrie et d'Origène : le signe de la fausseté des pensées païennes est la contradiction qui existe entre les différentes écoles philosophiques. Mais très discrètement, Mœhler reconnaît cependant la grandeur des philosophies de l'Antiquité :

L'antiquité s'avérait incapable d'engendrer une vie nouvelle et cela en partie parce qu'elle n'avait jamais compris qu'il fallait commencer par un changement de vie (on peut dire cependant que son Socrate prélude au christianisme), plus encore parce qu'elle aurait dû livrer au monde quelque chose de meilleur que ce qu'elle était elle-même.<sup>2</sup>

Athénagore affirme que les anciens poètes et les philosophes grecs, entraînés par un penchant naturel pour la divinité, avaient atteint Dieu dans une sorte de pressentiment (...).<sup>3</sup>

Dans *Dogme et évangile*, Kasper apporte beaucoup plus de nuance que Mœhler sur cette question de la vérité philosophique par rapport la vérité donnée dans l'expérience biblique. Il reste que, selon Kasper, la conception philosophique de la vérité ne permet pas de s'exprimer sur le mystère toujours plus grand de Dieu.<sup>4</sup>

La force de la pensée de Mœhler au sujet de la connaissance chrétienne réside dans sa reconnaissance, chez les Pères, comme étant la communion dans la charité. Elle porte aussi un autre nom : celui de Tradition vivante. Si sa transmission ne peut s'effectuer qu'au sein de la communauté, cela implique que cette dernière soit unie. Elle est le signe de l'authenticité de la connaissance transmise. Ainsi, elle ne peut l'être que dans l'Église, que dans la communauté, que dans quelqu'un qui vit uni à la communauté, que dans un membre qui est uni à l'ensemble organique.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, §7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 37.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Paris, Cerf, 2010, p. 97.

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 38.

La connaissance chrétienne devient inséparable d'un vécu de la charité qui fait la vie communautaire. C'est elle qui relie les uns aux autres. Le discernement théologique est donc lié à un exercice sans cesse renouvelé de la charité. Il est une connaissance vivante de la charité, qui n'a de cesse de se renouveler au contact de nouveaux membres de la communauté, tous inscrits dans la singularité de leur histoire personnelle et communautaire. Le discernement théologique s'assimile à un effort constant de recherche de communion avec la nouveauté quand celle-ci est habitée du souffle de l'Esprit.

L'acquiescement de l'Église à une condition permanente de discernement l'éloigne de toute prétention à une compréhension définitivement close de la Révélation ; compréhension qui n'a de cesse de se déployer par la charité vécue au sein de la communauté, et avec ceux, nouveaux, qui la rejoignent. Elle ne quitte jamais une forme de vulnérabilité, qui est aussi sa force pour grandir vers l'unité tout entière. On retrouve chez Kasper cette même réflexion, issue de l'analyse de la pensée de Mœhler au sujet de la connaissance chrétienne :

Se remémorer la dimension mystique de l'Église dans l'esprit de l'ecclésiologie de Vatican II n'est donc pas une réponse réactionnaire à la situation critique de l'Église, mais l'effectuation de cette « crisis » de l'Église qui doit être comprise de façon positive – la « crisis » d'une Église qui, en référence à l'horizon de l'histoire, doit sans cesse se ré-former dans le sens d'une « conformitas » qui corresponde à ce qui est son essence et sa mission, à savoir, comme le disait Vatican II, d'être « signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité avec tout le genre humain » (LG 1).

L'Église se manque elle-même et manque à sa mission, de façon principielle, si elle renonce à sa faiblesse constitutive, qui résulte de son caractère de mystère, et à la tension incarnationnelle qui lui est inhérente. C'est dans les temps difficiles pour l'Église, justement, que la tentation est grande et que les occasions se présentent, soit de réduire l'Église à sa concrétude visible actuelle, et d'en faire ainsi une institution totalitaire et sans Dieu, soit au contraire de la réduire à sa dimension mystique et de s'attacher ainsi à un spiritualisme (...).<sup>1</sup>

Mais revenons à la connaissance chrétienne, qui est, chez Mœhler, profondément liée à *l'unité dans la charité*. Elle se distingue particulièrement de toute autre connaissance, car elle vient de Dieu. Elle nous est révélée, communiquée, par son Esprit.

---

<sup>1</sup> W. KASPER, « Le mystère de la Sainte Église », dans *L'Église à venir, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann* Textes réunis par Michel Deneken, Préface de Mgr Doré, Cerf, Paris, 1999, p. 341-342.

C'est le Christ qui a fondé la communion des saints, c'est lui qui a abattu les cloisons qui, jusqu'à lui, séparaient les hommes ; c'est par lui que nos cœurs sont pénétrés des dons merveilleux du Saint Esprit, et particulièrement de la charité. [...] L'Esprit *Saint* est aussi l'Esprit de *vérité* ; sainteté et charité sont une seule et même chose. [...] L'amour est la source de la vérité. Ou encore, l'amour saint, venant de l'âme, pénètre l'intelligence à son tour ; celle-ci essaie de comprendre ce que sont ces rayons d'amour ».<sup>1</sup>

On retrouve ici la priorité que Mœhler, selon la Révélation, donne au vécu de *l'unité dans la charité*, qui, dans un deuxième temps seulement, fera l'objet d'un savoir.<sup>2</sup> La foi est d'abord la continuité concrète de la vie spirituelle qui a pris naissance dans le cœur des croyants. Elle se manifeste dans la recherche de *l'unité dans la charité* qui donne corps à l'Église. Il ne peut donc y avoir de séparation entre *l'unité dans la charité* et la connaissance chrétienne. Tout connaissance sur le Dieu de Jésus-Christ, toute théologie chrétienne, doit indissociablement être lié à une vie de communion dans l'amour. C'est dans le défaut de cette articulation que peut naître une hérésie.

Le Saint Esprit qui est en nous principe d'amour n'est donc plus considéré comme étant également Esprit de vérité. C'est dans cette séparation entre la foi chrétienne et l'amour qui produit l'Église, que nous trouvons le fondement de toute hérésie, toute comme l'Église catholique se trouve précisément fondée sur leur inséparabilité ».<sup>3</sup>

La connaissance chrétienne est uniquement donnée dans la communauté, et ne supporte pas l'égoïsme péremptoire de certains de ses membres.<sup>4</sup> La communauté est indissociable de la charité vécue entre ses membres. Et Mœhler de bien mettre l'accent sur la nécessaire simultanité des deux :

À considérer ce qui précède on voit que tous les croyants apparaissent comme des parties s'intégrant les unes dans les autres, ce qui les réfère perpétuellement à cette loi fondamentale que c'est dans l'unité et la charité qu'on trouve la vérité.<sup>5</sup>

La flamme de l'amour alluma l'intelligence (...).<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 8.

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 18.

<sup>4</sup> DENEKEN, *Johan Adam Möhler*, p. 82.

<sup>5</sup> *L'Unité*, § 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*, § 64.

L'Église n'est pas une juxtaposition de croyants aux diverses interprétations de la Révélation, se respectant les uns les autres. Il ne s'agirait là, ni d'unité, ni de charité. Le christianisme n'est pas d'abord un objet d'étude, mais une vie communautaire. On ne peut « saisir le Christ et le christianisme »<sup>1</sup> en dehors de la communauté. L'hérésie se manifeste par une absence d'*unité dans la charité*. Elle « se développe toujours dans le sens opposé à la communion des fidèles ».<sup>2</sup>

En christianisme il ne s'agit pas d'avoir d'un côté la connaissance et de l'autre la charité. La pensée chrétienne, la théologie, est doublement affectée par la charité. Elle l'est du fait de la charité comme objet de son étude, mais elle est aussi charité du fait de sa forme, car elle s'articule au tout organique de la Tradition vivante. Elle est l'image de la charité vécue entre les membres de la communauté, où personne ne s'impose mais cherche *l'unité dans la charité*. Dans la communauté, toute nouvelle idée cherche à s'articuler au tout déjà existant. Cette articulation est possible par la recherche de *l'unité dans la charité*, où chacun se trouve différent après le processus de formation de la vérité dans la charité. C'est la préservation de la vie commune dans la charité qui rend possible l'intégration d'une nouvelle idée qui ne s'impose pas, et qui accepte, elle aussi, d'intégrer le processus d'*unité dans la charité* qui va nécessairement l'interroger.

La citation suivante, proposée comme conclusion de ce paragraphe réservé au discernement de l'Esprit Saint et de l'esprit du monde, donne de comprendre que les problématiques mises à jour par Mœhler pour l'Église des premiers siècles du christianisme, ne sont pas différentes de celles qui la constituent aujourd'hui.

Le christianisme étant considéré comme une vie divine nouvelle donnée aux hommes, et non pas comme un simple concept abstrait, inanimé, il s'ensuit qu'il est, comme toute vie, capable de développement et de croissance. [...] Le principe de l'identité essentielle de la conscience chrétienne de l'Église aux différentes époques de son histoire n'exige nullement un état statique. L'unité intérieure vitale doit être sauvegardée, autrement ce ne serait point toujours la même Église chrétienne ; mais la conscience de l'Église peut croître, et sa vie se développe toujours d'avantage, en se précisant, elle s'épanouit en devenant de plus en plus clairement présente à elle-même. C'est ainsi que l'Église parvient à l'âge adulte ; elle devient le Christ adulte. Ces formes diverses de croissance sont réellement les divers états du développement de la vie de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

l'Église. La Tradition elle-même contient ces différents germes qu'elle développe tout en sauvegardant l'essence et l'unité de la vie de l'Église.<sup>1</sup>

La préservation de *l'unité dans la charité*, nous l'avons vu, appelle au maintien du caractère provisoire de l'Église, sans pour autant que ce provisoire soit compris comme passager, mais appelé à évoluer, dans le sens d'un approfondissement, dans la dynamique de la Tradition vivante. Sans charité, pourrions-nous parler d'unité ? Sans charité, il ne pourrait s'agir que d'une pensée dominante qui s'impose au détriment de la communion. L'unité ne serait que de façade. La charité oblige donc à un caractère tout autant provisoire de la Tradition. C'est là une nouvelle composante du discernement théologique, qui a vu Kasper très proluxe quant aux rapports du dogme et de l'évangile.

## 2.2 Le discernement théologique : de la compréhension de l'Écriture et de la Tradition.

### 2.2.1 Introduction.

Introduit dans le paragraphe précédent, le point de départ de Kasper pour le discernement théologique de l'œcuménisme spirituel est le témoignage de l'Écriture au sujet de l'Esprit. Ce choix, effectué bien avant l'étude de l'œcuménisme spirituel, va s'avérer fondamental, non seulement pour ce qui concerne la description que l'Écriture donne de l'Esprit, mais aussi en ce qui concerne la méthode de la théologie œcuménique qui en découle. Il reprend les bases d'une théologie qui s'appuie sur la pensée historique de la Révélation. Avec Mœhler et Kasper à sa suite, l'Écriture est définie comme le premier témoin historique de l'Évangile vivant, œuvre de l'Esprit Saint dans la communauté des disciples du Christ. L'Évangile vivant, initié et porté par l'Esprit, se déployant de disciples en disciples, et de génération en génération, se trouve être au cœur de la théologie. La pneumatologie devient comme l'esprit de la théologie. Elle en est sa respiration.

C'est ce système herméneutique, auquel l'Écriture appartient, que je propose à présent d'explicitier. Mais non à travers une étude exhaustive de l'immense œuvre de Kasper, mais suivant le prisme de l'œcuménisme spirituel. C'est là l'une des principales originalités que l'on découvre lorsqu'on s'intéresse à l'œcuménisme spirituel de Kasper. La question se pose de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, §13.

savoir si une étude fouillée de la théologie volumineuse et très variée de Kasper permettrait cette mise en lumière.

L'œcuménisme spirituel de Kasper, travail tardif du théologien, prend place comme au bout d'une chaîne de contributions. Il n'est pas constitué d'éléments neufs que Kasper n'aurait pas déjà exposés auparavant. Cependant, la nouveauté tient dans le fait que le système herméneutique mis à jour par l'étude de l'œcuménisme spirituel de Kasper se révèle être un puissant levier de la théologie de l'œcuménisme spirituel, dans sa capacité à pousser la théologie sur des chemins nouveaux, à déployer le dogme en vue d'arriver à la réconciliation. Avec l'aiguillon de l'œcuménisme spirituel, la théologie de Kasper n'a-t-elle pas là le meilleur espace et le meilleur objet pour justifier une œuvre théologique dans l'histoire ?

La doctrine de l'Église entendue comme vivante n'est possible qu'avec l'appui d'une théologie historique, qui intègre les nouveaux chemins sur lesquels nous mène l'Esprit Saint. L'unité en est un chemin majeur. Kasper a-t-il pu trouver meilleur outil que l'œcuménisme spirituel pour s'engager dans la résolution de question théologiques fondamentales de l'Église, dont il était déjà préoccupé au tout début de sa carrière en 1968 ?

Le deuxième Concile du Vatican a fait une large place à la pensée historique dans la théologie. [...] Nous sommes ainsi placés aujourd'hui devant une situation toute nouvelle, qui nous offre la possibilité de repenser la méthode théologique de l'époque moderne et d'avancer dans l'étude des questions qui l'agitent et qu'elle n'a pas pu résoudre jusqu'ici. Il semble que l'histoire nous apporte aujourd'hui l'heure d'un nouveau départ.<sup>1</sup>

La théologie est fondée sur une révélation positive et historique qui ne nous est accessible que par le témoignage historique de l'Église apostolique et (d'une autre manière) de l'Église post-apostolique. L'argument historique d'autorité a donc une valeur constitutive pour la théologie, à la différence de la philosophie.<sup>2</sup>

Enfin, toujours dans cet ouvrage de jeunesse, Kasper situe les difficultés de la théologie historique à se faire entendre au sein des tendances qui se sont imposées à partir du XVIII<sup>e</sup>

---

<sup>1</sup> *Renouveau de la méthode théologique*, p. 22-23.

Le titre de l'ouvrage choisi pour la version française ne rend pas pleinement l'intention, non négligeable pour une recherche sur la pensée œcuménique de Kasper. En effet, dans l'édition originale de 1967, en allemand, Kasper intitule son ouvrage de jeunesse : *Die Methoden in Dogmatik. Einheit und Vielheit*. Ce qui peut se traduire littéralement par : *Les méthodes en dogmatique. Unité et diversité*. (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.

siècle. Il n'est pas trop de le rappeler : la foi dont il est question est entendue par Kasper comme celle qui enracinée dans un vécu des sujets croyants, qui la pensent tout en l'accueillant, dans l'originalité d'un moment de l'histoire, qui n'est ni celui qui le précède, ni celui qui le suit. Elle n'est pas un donné atemporel tombé du ciel, mais un donné vivant de l'Esprit qui s'exprime à un temps donné de l'histoire. C'est elle qui peine à se frayer un chemin au sein d'un schéma qui s'est imposé au bénéfice d'un oubli de l'Esprit. Déjà en 1967, Kasper jetait les bases, très concentrées dans ce bref ouvrage, d'une théologie historique au sens où elle accueille l'originalité temporelle de l'œuvre de l'Esprit se manifestant dans la particularité de l'expérience de foi des croyants. L'Esprit qui « fait toutes choses nouvelles »<sup>1</sup>, n'est pas un répétiteur, tout comme ne le sont pas non plus les théologiens de Tübingen.

Kasper souligne combien nous sommes accoutumés à la méthode tripartite de la théologie dogmatique, qui prétend articuler : la doctrine de l'Église, sa démonstration ou son explication par l'Écriture et la Tradition, et son approfondissement spéculatif. Il reproche à ce schéma son unité de façade, qui n'est plus celle de l'unité de la foi et de la raison qui était pourtant le schéma suivi avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. En imputant ce glissement à l'insertion de la notion aristotélicienne de science en théologie, Kasper pointe la néo-scholastique comme celle qui est venue former une nouvelle thèse, où la source de l'unité première de la foi et de la *ratio* n'est plus maintenue. L'opposition commune, mais aux origines différentes, de la Réforme et de l'Humanisme, à l'usage scolastique de la raison en théologie, est venue contribuer à l'avènement de la théologie moderne. Mais elle peina beaucoup à faire reconnaître la délicate articulation d'une foi ancrée dans l'histoire avec la *ratio*, au sein d'un conflit qui, pour les uns apportaient le paradigme nouveau de l'Écriture seule, et pour les autres celui d'une « conception nouvelle de la vérité ». Du côté catholique, la néo-scholastique est venue imposer une vérité universelle, s'opposant ainsi au catholicisme réformateur naissant, dont Kasper attribue la « géniale initiative » à Sailer et l'École de Tübingen, avec la théologie de l'*Aufklärung*. Et la grande majorité de la théologie s'est alors retirée dans un ghetto scolastique spéculatif que forme le troisième pôle du schéma classique de la méthode dogmatique. C'est l'avènement d'une théologie ecclésiastique à prétention universelle qui s'oppose à une théologie qui a intégré une conception historique de la vérité.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Apo 21, 5.

<sup>2</sup> *Renouveau de la méthode théologique*, p. 15-22.

## 2.2.2 L'Écriture selon Kasper et Mœhler : premier témoin de l'évangile vivant.

Sans la Sainte Écriture considérée comme la plus ancienne incarnation de l'évangile, la doctrine chrétienne n'aurait pu se conserver dans toute sa pureté et toute sa simplicité. [...] Sans la Sainte Écriture il manquerait le premier membre de la chaîne. Celle-ci serait, sans les Écritures, dépourvue d'un commencement, et, pour cette raison, incompréhensible, confuse, chaotique. Par contre, sans une Tradition régulière il nous manquerait le sens profond des Écritures, car sans membres intermédiaires nous ne saurions comprendre le lien des choses entre elles. Sans les Saintes Écritures nous ne saurions nous faire une image complète du Sauveur, car nous manquerions de certitude sur bien des détails et tout se résoudrait en légendes et fables ; sans une Tradition suivie, il nous manquerait l'Esprit et donc tout serait dépourvu d'intérêt. Enfin, [...] sans la Tradition nous n'aurions même pas les Saintes Écritures. Sans les Écritures nous n'aurions pas les paroles du Sauveur, nous ne pourrions jamais dire *de quelle façon* parlait le Fils de l'Homme, et il me semble que je ne voudrais plus vivre si je ne l'entendais plus parler. Mais sans Tradition il nous serait impossible de dire avec certitude qui parlait, ce qu'il annonçait au juste et la joie de goûter ses paroles nous serait refusée ».<sup>1</sup>

Si l'on prend la Tradition dans le sens de l'Évangile vivant, prêché dans l'Église avec tout ce que cet enseignement comporte (ce que saint Irénée appelle « la pédagogie de l'Église »), nous ne comprenons pas l'Écriture sans elle.<sup>2</sup>

Dans ces citations de Mœhler se trouve concentrée, comme en germes, la dimension historique de la théologie de Kasper, dans le sens de *l'histoire de l'Esprit avec les hommes*. Elle allie à la fois le témoignage unique de l'Écriture, et la Tradition vivante de l'histoire de l'Esprit avec les hommes, dont l'Écriture est elle-même un témoin, le premier. L'Esprit est présent tout au long de la « chaîne ». De ses origines à nos jours, l'évangile vivant est habité de l'Esprit, et l'Écriture y trouve la place de premier maillon, habité par le point culminant de la plénitude de l'Esprit manifesté en l'Incarnation de la plénitude de la Révélation, unité des éléments parcellaires de la Révélation tout au long de l'histoire. C'est la raison pour laquelle l'Écriture tient une place première dans la Tradition. Mais elle ne maintient cette position dans la Tradition que du fait de son lien avec l'ensemble de la Tradition vivante, et c'est ce même Esprit de la Tradition vivante d'aujourd'hui qui nous permet de l'authentifier ainsi.

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 16.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 16.

C'est à ce même esprit de l'évangile, attesté par les écrits néo-testamentaires, que l'Église postérieure entend porter témoignage. Et elle ne le fait pas seulement par sa doctrine officielle ni par sa prédication ou sa catéchèse, mais par toute sa vie, sa liturgie, sa piété ; elle le fait par les chrétiens pris individuellement, comme par leur ensemble, représenté dans des cas extraordinaires par un concile œcuménique. Tout cela constitue ce que nous appelons les témoignages de la tradition.<sup>1</sup>

Toujours dans ce précieux ouvrage de jeunesse, où Kasper regroupe succinctement bien des thèmes développés tout au long de sa carrière, il ne manque pas de montrer la forte influence du courant dont Mœhler est une figure de proue, sur la conception de l'Écriture dans les textes du Concile Vatican II. L'Écriture est le principe « vital » de la théologie, le principe vivant. C'est d'elle que part la théologie, et non la théologie qui la précède en lui demandant de s'accommoder à sa pensée. Et ce parce qu'elle est le témoin plénier de l'Esprit qui habite notre foi de théologien.

Le Concile affirme d'abord, en raison du rôle purement fonctionnel et ministériel de l'Église et du magistère, la position privilégiée de l'Écriture. L'Écriture participe à l'unicité historique de la Révélation ; en son canon, elle est l'attestation normative et authentique de la Parole de Dieu, elle ne se situe pas seulement chronologiquement, mais aussi sous le rapport de l'autorité, avant et au-dessus de toutes les attestations de la foi. Elle est *norma normans non normata*. C'est pourquoi les textes conciliaires disent à plusieurs reprises que l'Écriture doit être l'âme de la théologie. L'Écriture doit, comme principe formel et comme principe vital, être l'*hegemonikon* de la théologie ; c'est d'elle que doivent partir les interrogations et les impulsions, et il ne faut pas y chercher seulement des arguments pour des thèses déjà établies et un cadre déjà existant.<sup>2</sup>

Ce paradigme du jeune théologien jonche les allées de son œuvre. Il ne manque pas de nous le rappeler, encore une fois, en 2020, dans un article de *La Croix*, déjà cité<sup>3</sup> :

J'ai toujours été convaincu que la vérité révélée une fois pour toutes s'exprime dans les Saintes Écritures, mais à travers des images et des notions marquées par l'histoire. Il continue à en être ainsi dans la Tradition [...]. Bien évidemment, en théologie, la vérité est déterminée par la révélation. Pour nous, Dieu s'est révélé lui-même, mais la vérité n'est pas simplement emballée dans une formule. La formule est en quelque sorte un symbole qui renferme la vérité qui est

---

<sup>1</sup> *Dogme et Évangile*, p. 103.

<sup>2</sup> *Renouveau de la méthode théologique*, p. 29.

<sup>3</sup> Voir p. 69.

Dieu lui-même. Et comme Dieu est mystère, la formule renvoie en même temps au-delà d'elle-même en nous initiant au Mystère divin.<sup>1</sup>

Cette conviction est chevillée à l'esprit du jeune théologien et dans cette autre œuvre courte et majeure, elle aussi de 1967, *Dogme et évangile*, que Kasper relève qu'une théologie de l'évangile vivant n'a presque pas été faite. Si l'évangile vivant était une évidence dans l'Église des origines, c'est une notion qui s'est très vite perdue. Pour Kasper, il n'y a eu qu'une amorce d'une théologie de l'évangile vivant, dont Mœhler est celui « qui a le mieux exprimé cette manière de voir »<sup>2</sup>. La recherche menée sur l'œcuménisme spirituel de Kasper montre que des dizaines d'années après, la théologie de l'œcuménisme spirituel est celle de l'évangile vivant, bien qu'il n'en parle pas dans les mêmes termes.

Mais ne faut-il pas déjà reconnaître dans *Dogme et évangile*, les fondations sur lesquelles s'appuie la théologie de l'œcuménisme spirituel ? En effet, la justification du choix de l'Écriture comme source première du processus de discernement de l'œcuménisme spirituel, nous a fait approfondir l'élément essentiel pour soutenir le caractère évolutif de la Tradition. Quand la Tradition est comprise comme vivante, elle se laisse découvrir comme recelant l'espérance d'une capacité à répondre aux défis de la réconciliation des doctrines d'Églises séparées. Ce qui s'est rendu possible à l'occasion de l'accord sur la justification, trouve dans l'évangile vivant une grande résonance. Pour Mœhler et Kasper à sa suite, le dogme ne peut jamais être considéré dans un état définitif. Tout comme l'Écriture, il appartient à la Tradition vivante. Lui aussi, il est vivant. Ô combien les mots de Mœhler sont d'actualité pour le signe des temps qu'est l'œcuménisme spirituel !

La parole vivante qui résonne de notre temps deviendra à son tour « corps doctrinal » pour être utile à ceux qui nous succéderont dans la foi.<sup>3</sup>

La doctrine chrétienne n'est autre chose que l'Esprit qui veut se rendre accessible à notre intelligence. [...] La question « quel est l'enseignement du Christ ? » est toute pénétrée d'histoire.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> E. MAUROT, « L'œcuménisme, dans les coulisses d'un accord », dans *La Croix*, 6 février 2020.

Déjà cité en Partie 1, 1.2.

<https://www.la-croix.com/Religion/OEcumenisme-coulisses-dun-accord-2020-02-06-1201076655> (consulté le 4 juin 2022).

<sup>2</sup> *Dogme et Évangile*, p. 84.

<sup>3</sup> *L'unité*, § 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*, §10.

Il y a ainsi, chez Mœhler, et Kasper à sa suite, la considération d'un déploiement dans le temps, de la compréhension de la doctrine dans le temps, au rythme de la progression de l'histoire de l'Esprit avec les hommes. Le dogme ne se trouve ainsi jamais dans un état définitif. Il n'est pas une vérité figée dans le sens où elle ne se déploie pas.

Si l'on prend pleinement au sérieux cette historicité et cet inachèvement fondamental, le dogme ne peut constituer une limite rigide ni présenter un point d'arrêt.<sup>1</sup>

À l'intérieur de l'histoire, la vérité demeure toujours promesse, elle ne se laisse jamais enfermer adéquatement dans des propositions, mais demeure ouverte à l'avenir toujours plus grand de Dieu. La vérité au sens scripturaire comporte toujours un élément de surprise, de nouveauté, et de dépassement.<sup>2</sup>

La vérité s'accomplit et se manifeste dans le temps.<sup>3</sup> [...] La vérité est une prétention qui doit se réaliser dans l'évènement historique contingent et libre.<sup>4</sup>

C'est à cette jointure que se trouve l'œcuménisme spirituel. Reconnu par le Concile comme venant de l'Esprit, il devient progressivement « corps doctrinal ». De l'expérience de foi acceptée et pensée du croyant, le désir de réconciliation se révèle comme faisant partie de la Tradition vivante de l'Église, et suit le même processus de formation de la doctrine de la Tradition à laquelle il se joint, doctrine qui se déploie un peu plus par cette nouvelle étape de l'histoire de l'Esprit avec les hommes. L'œcuménisme spirituel est constitutif de la Tradition vivante, dont Mœhler, plus de deux cents ans avant le Concile, rappelait qu'elle naissait dans la « plénitude de l'âme ». Et Kasper, théologien, de l'accueillir pour donner ses lettres de noblesse théologique à ce que le Concile a élevé au niveau de son Magistère. Sans faire ici de digression, il faut souligner que le caractère pastoral accordé au Concile Vatican II trouve ici une illustration des plus claires, au regard du processus pneumatologique qu'il poursuit, à l'image de la description que Mœhler en fait dans l'Église primitive : de la vie de foi des croyants avec l'Esprit Saint à un temps donné de l'histoire, à son élaboration dogmatique.

La Tradition consiste dans l'Évangile prêché depuis les Apôtres. Elle est cet Évangile tel qu'il sort de la plénitude de l'âme (*Gemüt*) sanctifiée, pour être de la part des uns l'expression,

---

<sup>1</sup> *Dogme et Évangile*, p. 110.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 74-75.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 66.

l'extériorisation de l'Esprit qui vit en eux et, pour les autres, un moyen de recevoir ou d'agrandir la foi. C'est en cela que se réalise la pédagogie de l'Église. Dès lors, il va de soi que la Tradition ne peut, en aucun cas, être séparée de la vie de l'Église.<sup>1</sup>

On trouve peut-être, dans cette citation de Mœhler, l'expression la plus claire de l'existence de la Tradition vivante de l'Église à partir de sa naissance dans la vie spirituelle des croyants.

Le parcours que nous venons d'effectuer au sujet des rapports entre l'Écriture et la Tradition, montre qu'elles sont présentes l'une et l'autre au sein d'une unité et d'une continuité. Il y a là un équilibre maintenu par la constante présence de l'Esprit, qui fait de l'une et l'autre des événements pneumatologiques. Dans une étude sur les liens qui unissent la Révélation, l'Écriture, et la Tradition chez Kasper, Schüssler Fiorenza en effectue une mise en perspective avec la pensée de Rahner et celle de Ratzinger sur ce même sujet. Sa recherche laisse apparaître l'équilibre souligné dans l'approche de Kasper, et qui se traduit par le fait qu'aucun élément en particulier n'est mis en exergue d'un par rapport aux autres :

Pour résumer, alors que Karl Rahner accentue l'aspect transcendantal de la révélation, et que Joseph Ratzinger met en valeur le rôle du magistère de l'Église dans l'interprétation de l'Écriture et de la Tradition, Walter Kasper souligne l'interaction complexe et dynamique de l'Écriture, la Tradition vivante, et l'action de l'Esprit Saint dans la proclamation de l'Évangile par l'Église.<sup>2</sup>

Pour finir, et revenir à la question du lieu choisi par Kasper pour commencer et orienter son discernement théologique sur l'œcuménisme spirituel, il a été à présent bien établi pourquoi, au sein de la Tradition vivante, c'est l'Écriture qui est le lieu de ce discernement. Cela n'enlève en rien les autres éléments de la Tradition vivante issus du même processus de formation, mais ils ne se présentent pas comme le témoignage de la plénitude de la Révélation, que les conditions historiques ont rendu possibles aux contemporains de Jésus le Christ. C'est ainsi que Kasper décide de ne pas prendre comme point de départ les très riches outils de discernement que nous ont légués de grands spirituels comme Ignace de Loyola :

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 12.

<sup>2</sup> F. SCHÜSSLER FIORENZA, « A Distinctive Theological Approach », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 26.

Les grands maîtres de la vie spirituelle nous ont laissé un riche trésor d'expérience pour le discernement des esprits. Les plus connues sont les règles de discernement des esprits du manuel de retraite d'Ignace de Loyola. [...] Mais j'ai envie de choisir un chemin différent, plus systématique et théologique, par trois points bibliques et systématiques, de mettre en évidence la nature et l'activité de l'Esprit [...].<sup>1</sup>

### 2.2.3 L'Écriture : la Parole et l'œuvre du Christ, par l'Esprit.

Le contenu de ce paragraphe était déjà implicite dans celui qui le précède. Il est à l'image de la façon dont Mœhler inscrit la christologie dans son discours de *L'unité* : même s'il est peu nommé, le Christ y est implicitement présent. *L'unité* peut sembler un ouvrage sur l'Esprit Saint, artisan d'unité dans la communauté des chrétiens. Mais il s'agit d'un ouvrage sur le processus de maintien de l'unité du corps du Christ, « centre de notre foi » (voir *Avant-Propos de L'unité*), effectué par l'Esprit. On ne peut pas accuser Mœhler d'avoir laissé de côté le Christ dans *L'unité*.

[...] car on était convaincu que c'est avec Jésus-Christ que commencent les vraies profondeurs de la vie et on n'était nullement tenté de chercher ailleurs.<sup>2</sup>

Ainsi, à chaque fois que Mœhler parle de l'Esprit, le Christ lui est rattaché. La singularité de la Personne du Christ et la liberté propre à celle de l'Esprit n'en sont pas pour autant entravées. Ces points seront abordés plus en avant de l'exposé, l'unité dans la diversité trouvant sa source dans les rapports intra-trinitaires. Ainsi, si ce paragraphe au sujet de l'Écriture et du Christ interroge sur son caractère tardif dans le déroulement de l'argumentation, je fais mienne la réponse qu'apporte Mœhler, dans l'avertissement que contient l'avant-propos de *L'unité*.

Il pourrait sembler étrange que je commence par le Saint Esprit quand le centre de notre foi est la personne du Christ. Évidemment j'aurais pu dire que Dieu le Père a envoyé son Fils, qui est devenu notre Rédempteur et Maître, nous a promis l'Esprit Saint et n'a pas failli à cette promesse.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 161, (TP).

<sup>2</sup> *L'unité*, § 39.

Mais ces choses étant connues, j'ai préféré, dès le début, entrer dans le vrai centre de la question. Le Père envoie le Fils, et le Fils envoie l'Esprit Saint. C'est ainsi que Dieu est venu à nous. Et c'est dans le sens inverse que nous parvenons à Dieu. L'Esprit nous conduit au Fils et le Fils au Père. Aussi ai-je voulu commencer par ce qui, dans notre « christianisation », se présente en premier lieu selon le temps.<sup>1</sup>

À relire et repenser la pneuma-christologie que Mœhler réactualise après les Pères de l'Église, il n'est pas uniquement question de travaux visant à occuper une place trop longtemps laissée à l'abandon. Dans le premier schéma que Mœhler rappelle : « Dieu le Père a envoyé son Fils, qui est devenu notre Rédempteur et Maître, nous a promis l'Esprit Saint et n'a pas failli à cette promesse », un trait de caractère dominant de notre société contemporaine nous aide à percevoir une pente offerte à la réduction de la foi à une affaire personnelle. Alors qu'en considérant le Christ tel qu'il « est venu à nous », c'est-à-dire dans l'Esprit qui œuvre à l'unité de l'Église, le salut ne peut pas être une affaire personnelle. Il s'agit alors du salut de l'Église, corps du Christ.

Pour Mœhler, le Christ ne sera jamais détaché de l'Esprit et de l'Église. La citation suivante donne toute la quintessence de cette approche.

Le Christ avait été pour les Apôtres une prédication vivante. Animés par le même Esprit, les Apôtres devinrent à leur tour des messagers vivants, annonçant partout la parole vivante reçue de leur maître. Là où ils fondaient une communauté chrétienne, ils mettaient à la base le même enseignement, et cela par l'opération du même Esprit Saint sans lequel il ne pouvait être question de fonder une Église.<sup>2</sup>

Kasper, en choisissant, comme Mœhler, l'Écriture comme point de départ de son discernement théologique de l'œcuménisme spirituel, part aussi du Christ, en ne manquant pas de montrer que l'Écriture rend témoignage de Lui comme étant lié d'une façon permanente à l'Esprit qui œuvre à l'unité de son Église.

C'est pourquoi une spiritualité œcuménique est d'abord une spiritualité biblique et se déploie au sein d'une lecture et d'une étude commune de la Bible, qui est pour tous les chrétiens, le témoignage fondamental commun du salut de Dieu dans l'histoire réalisé en plénitude en Jésus Christ. Elle méditera les récits bibliques de la venue du Christ, son message libérateur et ses

---

<sup>1</sup> *L'unité*, Avant-propos.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 9.

actes de libération et de guérison, son service pour les autres, sa kénose jusqu'à la mort, le tout de sa personne et de son œuvre, et les utilisera comme son critère. En soi, c'est une spiritualité biblique et, à la façon dont le Pape le disait dans sa lettre apostolique *Novo millennio ineunte* (2001), elle cherche toujours la face du Christ. Le mouvement œcuménique signifie donc aussi 'ripartire da Cristo', un nouveau départ à partir du Christ.<sup>1</sup>

Il (le Christ) est la créature de l'Esprit (Luc 1, 35 ; Mat 1,18 ; 20) ; à son baptême l'Esprit descend sur lui (Marc 1,9-11). Toute son œuvre sur terre est sous le signe de l'Esprit (Luc 4,14 ; 18 ; 10,21 ; 11,20). L'Esprit repose sur lui, afin qu'il puisse prêcher la bonne nouvelle aux pauvres et proclamer la libération des captifs, le retour de la vue aux aveugles, et la liberté à ceux qui sont opprimés (Luc 4,18). Sa résurrection a lieu dans la force de l'Esprit (Rom 1,3), et dans la force de l'Esprit, il est maintenant présent dans l'Église et le monde. 'Le Seigneur est l'Esprit' (2 Co 3,17).

L'activité sotériologique de l'Esprit trouve son accomplissement eschatologique en Jésus Christ, dans sa vie terrestre et son activité en tant que Seigneur ressuscité. C'est pourquoi Paul comprend l'Esprit comme l'Esprit du Christ (Rom 8,9 ; Phil 1,19), l'Esprit du Seigneur (2 Co 3,17) et l'Esprit du Fils (Ga 4,6). Ainsi, la confession de Jésus Christ est un critère essentiel pour le discernement des esprits. 'Personne parlant par l'Esprit ne peut dire "Jésus est maudit"', et personne ne peut dire "Jésus est le Seigneur" sans être dans l'Esprit' (1 Co 12,3).<sup>2</sup>

Comme le suggère ma recherche, les éléments de la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper sont comme l'unité d'éléments de sa vaste œuvre qui la précède. Ainsi, dans *Jésus le Christ*, Kasper écrivait :

C'est parce que Jésus est oint par l'Esprit (cf. Is 61, 1 ; Luc 4, 21 ; Ac 10, 38) qu'il est le Christ, c'est-à-dire l'Oint. Plus encore : c'est dans l'Esprit que Jésus est le Fils de Dieu. Luc formule cette situation avec une précision remarquable : c'est parce que Jésus a été engendré d'une manière sans pareille par la puissance de l'Esprit que « pour cette raison (*dio*) on l'appellera le Fils de Dieu » (Luc 1, 35).<sup>3</sup>

Et dans *Dogme et Évangile* :

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 164, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 163-164, (TP).

<sup>3</sup> *Jésus le Christ*, p. 381.

L'évangile désignait primitivement la puissance du Christ dans et sur son Église, manifestée par la parole et la prédication. Cet évangile n'était pas lettre mais esprit (II Cor. 3, 6) Pour Paul, l'Écriture, c'est l'Ancien Testament, ou bien la communauté ; celle-ci est une « lettre au Christ..., écrite non pas avec de l'encre mais avec l'Esprit du Dieu vivant, lettre non pas gravée sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair et de sang, le cœur de fidèle » (II Co, 3, 3) La révélation de l'Esprit et celle de l'évangile ne font donc qu'un (1Thess 1, 5 ; 1P 1, 12).<sup>1</sup>

Toujours dans *dogme et évangile*, Kasper trouve dans la figure de Luther un théologien particulièrement fidèle à cette conception de l'Écriture :

Le Christ est de plus le Seigneur de l'Écriture ; tout dans l'Écriture doit se comprendre à partir de lui. [...] Cette conception de Luther est d'une logique et d'une grandeur singulières. Elle ne se laisse réduire ni au subjectivisme moderne, jugeant lui-même de ce qu'il veut bien reconnaître pour Parole de Dieu, ni au biblicisme, naïf ou scientifique, faisant de l'Écriture une mine à arguments, ou érigeant la lettre même de l'Écriture en norme suprême de la foi. La théologie luthérienne de la Parole est portée par la foi dans la puissance du Christ, opérant dans le Saint Esprit, et se manifestant dans la proclamation sans cesse renouvelée de la Parole dans l'Église.<sup>2</sup>

Enfin, l'Écriture, témoin premier de l'évangile vivant dans l'Esprit, comprise comme le témoin vivant de la parole et des œuvres du Christ, concerne aussi l'Ancien Testament. Des origines où Dieu est venu à nous jusqu'à aujourd'hui, il n'y a pas eu de rupture dans le processus pneumatologique. Rendant compte de la Parole et des œuvres du Christ, l'Ancien Testament se place lui aussi dans la continuité du processus pneumatologique, sans rupture avec le Nouveau. Kasper en rend compte en mettant en avant ce que les Pères reconnaissaient comme la présence du Christ dans l'Ancien Testament, où la marque de son œuvre, dans l'Esprit, est reconnaissable.

Dans la Bible, l'Esprit n'est pas seulement la force créatrice de Dieu, mais aussi le pouvoir de Dieu sur l'histoire. Il parle par les prophètes et il est promis comme l'Esprit messianique (Is 11,2 ; 42,1). C'est la force de la création nouvelle qui transforme le désert en paradis, et créé un lieu de justice et de droiture (Is 42, 15s).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Dogme et Évangile*, p. 79.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>3</sup> *That they may all be one*, p. 163, (TP).

Pour conclure ce paragraphe, rappelons que c'est seulement par l'Écriture qu'il est possible d'être introduit dans la vérité tout entière entendue comme la Parole et l'œuvre du Christ vivantes dans l'Esprit : la plénitude de la Révélation, qui nous permet dans l'Esprit du Christ, de poursuivre son œuvre aujourd'hui dans l'Église et le monde. Il ne s'agit pas d'un simple rappel de faits historiques (« ça s'est passé ainsi »), mais de la plénitude du Christ vivant, du corps duquel nous sommes membres, et qui nous permet de poursuivre l'œuvre de Dieu dans l'Esprit du Christ.

Si l'Écriture est pneumatologique et le lieu du discernement théologique, alors le discernement dans son ensemble sera pneumatologique. C'est-à-dire que tous les critères de discernement seront pneumatologiques. La théologie de l'œcuménisme spirituel est une pneumatologie. Et il est possible d'en dire autant pour toute théologie qui prend son point de départ dans l'Écriture.

2.3 Les critères théologiques du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel : une pneumatologie.

*2.3.1 Introduction. L'originalité du caractère pneumatologique des critères théologiques de discernement de Kasper.*

La nécessité d'un discernement théologique de l'œcuménisme spirituel ayant été explicitée, le choix de l'Écriture ayant été confirmé comme lieu d'où il doit débiter, les critères de discernement théologique s'avèrent exclusivement pneumatologiques. Quand Kasper introduit son choix de ces critères de discernement théologique, il ne justifie en rien pourquoi ce sont tous des critères pneumatologiques. En effet, il écrit simplement : « Je souhaite choisir un autre moyen, plus systématique, et théologique, en trois étapes bibliques et systématiques, en mettant en avant la nature et l'activité de l'Esprit (...) ».<sup>1</sup> L'étude qui précède montre que son choix se fonde sur les éléments de sa théologie inspirée de celle de *L'unité* de Mœhler. Trois critères de discernement sont alors établis par Kasper à partir de ce que la Bible dit de l'Esprit Saint : l'efficacité universelle de l'Esprit Saint, les bases christologiques de l'Esprit Saint, et la vie de l'Esprit dans la communauté qu'est l'Église.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 161, (TP).

Avant d'entrer dans l'étude de ces trois critères pneumatologiques, je souhaite faire place à des dimensions qui n'apparaissent pas d'emblée comme étant théologiques, et qui pourtant habitent la théologie de l'œcuménisme spirituel assimilée au discernement théologique. Il s'agit de l'émerveillement de Kasper devant les œuvres de l'Esprit Saint, et de l'espérance qu'il place en Dieu pour la réalisation de l'unité des chrétiens. Ces dimensions rendent bien plus patente l'originalité des éléments théologiques de Kasper au sein du renouveau pneumatologique de la théologie ; il les emprunte pour paver le chemin de sa théologie de l'œcuménisme spirituel. Je les reconnais comme se situant dans la première étape de la foi de Kasper, avant que celle-ci ne soit introduite en théologie. À parcourir l'œuvre de Kasper, ces *sentiments* dont il fait montre face aux œuvres de l'Esprit Saint n'ont pas leur pareil pour le Christ et le Père. Cette expérience de foi trouve son pendant dans un imposant travail précédent qui a visé à faire respirer la théologie du souffle de l'Esprit, et qui est marqué par ses expériences de foi, sa vie spirituelle, dont on a un peu pu rendre compte.

L'Émerveillement.

Dans son étude sur la pneumatologie de Kasper, Johnson souligne que Kasper s'écarte régulièrement de la méthode théologique de la tradition allemande pour laisser la place à une expression beaucoup moins cadrée, et que Johnson compare à de la poésie. Kasper « est marqué par la beauté de ce qu'il étudie ».<sup>1</sup> Deux passages de son livre *Le Dieu des chrétiens* en témoignent :

C'est pourquoi elle (la pneumatologie) n'est possible que dans la recherche et l'écoute des traces, des espérances et des échecs de la vie, dans l'attention aux « signes des temps », qui se trouvent partout où éclate et se produit la vie, où fermente et bouillonne une vie nouvelle, mais aussi comme espérance, là où la vie est violemment détruite, étranglée étouffée et tuée. Partout où il y a une vie véritable, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre.<sup>2</sup>

Et plus loin, dans un chapitre consacré à *L'Esprit Saint Seigneur et donneur de vie* :

---

<sup>1</sup> E. A. JOHNSON, « Pneumatology and Beyond: “Wherever” », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 99, (TP).

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 296.

Mais il est aussi le principe du mouvement et de la vie dans la création. Partout où apparaît du nouveau, où une vie est suscitée et où la réalité tend extatiquement au-delà d'elle-même, dans toute recherche et aspiration, dans toute fermentation et tout enfantement et encore plus dans la beauté de la création, se montre quelque chose de l'activité et de la réalité de l'Esprit divin. Le II<sup>e</sup> Concile du Vatican a vu cette activité universelle, non seulement dans les religions de l'humanité, mais aussi dans la culture et le progrès humain<sup>1</sup>. Nous pouvons dire même : parce que l'Esprit est la condition interne de la possibilité de la création, celle-ci est toujours plus qu'une simple nature<sup>2</sup>. Grâce à l'Esprit Saint la création a d'emblée une finalité et une empreinte surnaturelle. [...] Il est à l'œuvre partout où les hommes cherchent et trouvent l'amitié avec Dieu. [...] Le don et le fruit suprême de l'Esprit est l'amour (1 Co 13) [...]. C'est dans la situation de la persécution et de la souffrance que la liberté accordée par l'Esprit dans l'amour qui surabonde fait ses meilleures preuves. C'est en endurant les persécutions et en supportant patiemment la souffrance, que l'indépendance intérieure vis-à-vis des puissances et des pouvoirs qui s'imposent de l'extérieur trouve son accomplissement le plus élevé. « Ce qui signifie pour l'Église que la souveraineté du Christ est plus ample et plus vaste que l'Église visible. Partout où il y a de l'amour, l'Esprit divin est à l'œuvre et la souveraineté du Christ réalisée, même sans formes ni formules institutionnelles ».<sup>1</sup>

Les exemples de l'émerveillement de Kasper sont d'abord de l'ordre de la vie spirituelle, même si très vite, celle-ci intègre une justification dans un discours théologique. Kasper est émerveillé devant le champ immense de l'action de l'Esprit Saint qui déborde des murs de l'Église, qui repousse les limites de l'Église. L'émerveillement n'est pas de l'ordre de la pensée académique. Il la précède, mais est aussi uni à elle. Il y a là, à nouveau, le témoignage de l'articulation de la foi et de la Tradition vivante, telle que je l'ai exposée, et l'on peut poser l'hypothèse qu'il s'agit là d'un processus pneumatologique chez notre théologien lui-même. Cet émerveillement, dans la foi, n'a-t-il pas participé à mener Kasper à d'importants travaux pour chercher à combler le vide de l'oubli de l'Esprit tel qu'il en parle ?

L'espérance.

Autre lieu de la contemplation de Kasper : l'espérance en Dieu, en celui pour qui rien n'est impossible. Pour l'œcuménisme, il s'agit de l'espérance en Dieu qui nous mènera vers

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 331-333.

(1) VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 26 ; 28 ; 38 ; 41 ; 44.

(2) Voir note 106 p. 331. Kasper effectue de nombreuses références à la pensée de Rahner au sujet de la foi aujourd'hui, de l'athéisme, des « chrétiens anonymes », de la présence du Christ dans les religions non-chrétiennes.

l'unité. Tout aussi rare dans l'argumentation théologique<sup>1</sup> que l'émerveillement devant les œuvres de l'Esprit, elle est cependant bien présente dans la théologie œcuménique de Kasper, en tant qu'âme qui l'habite. Elle ouvre un horizon des possibles qui s'appuie sur des découvertes théologiques fondamentales. Le statut provisoire du dogme est un exemple particulièrement porteur de la confiance en la résolution de situations théologiques qui semblent insolubles. L'espérance parcourt les contributions de Kasper à l'œcuménisme. Elle est toujours intimement liée à l'Esprit Saint. Elle est son espérance, sa confiance, en la Personne de l'Esprit Saint. Dans l'introduction à *That they may all be one*, Kasper écrit:

L'Esprit de Dieu est digne de confiance. Nous pouvons compter sur lui. Au milieu des difficultés et des douleurs, cette confiance insuffle en nous l'espérance que l'Esprit va mener à sa plénitude l'œuvre qu'il a commencé (Rm 8, 22s). [...] Les articles suivants veulent faire justice à cette espérance (1 P 3, 15).<sup>2</sup>

Tout comme l'émerveillement devant la beauté des œuvres de l'Esprit, l'espérance n'est-elle pas la marque de la présence de l'Esprit dans la théologie de Kasper : une théologie pneumatologique dans le sens où elle est habitée par l'Esprit vivant ; une théologie pneumatologique qui est la Tradition vivante dont Mœhler a posé les bases ? Une chose est de faire de l'espérance un objet de la théologie (cf. Moltmann), une autre est de faire de l'espérance l'âme de la théologie.

La mention de cette distinction me permet d'aborder l'originalité de la pneumatologie de Kasper dans la théologie de son œcuménisme spirituel. En effet, si Kasper n'est pas le seul contributeur au renouveau pneumatologique de la théologie, il a son originalité. Moltmann, qui vient d'être cité à deux reprises, est l'un de ces théologiens. Et Congar en est un autre, particulièrement important par son rôle à Vatican II. Mais Kasper tient une place particulière dans le panorama du renouveau pneumatologique, par l'originalité de son usage en œcuménisme. C'est pourquoi il ne s'agira pas, dans le paragraphe suivant, d'établir une comparaison de la vaste pneumatologie de Kasper avec d'autres pneumatologies. Il l'effectue amplement dans ses ouvrages très fournis en références à d'autres auteurs.<sup>3</sup> Mais il s'agit de

---

<sup>1</sup> J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 4-5, (TP).

<sup>3</sup> Congar cite les principales études au sujet du renouveau de la pneumatologie dans son troisième tome sur l'Esprit Saint : Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, Cerf, 1979, p. 219 ; H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol. Paris, Cerf, 1969 ; J. D. G. DUNN, *Rediscovering the Spirit*, dans *Expository Times* 84, (1972-73), p. 9-12 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976 ; *Esprit-Christ-Église*, dans *L'expérience de l'Esprit*, Mélanges E. SCHILLEBEECKX, Paris, 1976, p. 47-69 ; *Die Kirche als Sakrament des*

mettre en évidence ce qui est de l'ordre de la présence de l'Esprit vivant dans la pensée de Kasper, inspirée par celle de Mœhler, tel que son discernement théologique sur l'œcuménisme spirituel le fait apparaître. La théologie de l'œcuménisme spirituel met en œuvre un mode particulier de faire de la théologie une pneumatologie : elle est orientée par l'histoire de l'Esprit avec les hommes, où l'on trouve l'Écriture, et la Tradition vivante dans laquelle elle est incluse et avec laquelle Kasper fait corps. Elle donne une marque originale à la pneumatologie à l'œuvre dans sa théologie de l'œcuménisme spirituel.

De Mœhler à Kasper.

La pneumatologie que Mœhler développe dans *L'unité* a ouvert la porte à celle de Kasper, qui en est la continuation. Ce sont les éléments qu'il reprend et applique à la théologie de l'œcuménisme spirituel dont il sera ici question.

Mœhler est reconnu comme le pionnier du renouveau de la pneumatologie, et Kasper n'est pas le seul à le souligner.<sup>1</sup> Très en avance sur son temps, sa pneumatologie, dans *L'unité*, perce comme une trouée dans l'espace théologique d'alors. Comme le dit Deneken, « La dimension pneumatologique de *L'unité* représente une véritable originalité ».<sup>2</sup>

La christologie et l'eccésiologie de *L'unité* ne peuvent pas être considérées sans le souffle de l'Esprit qui fait vivre l'Église, corps du Christ. C'est pourquoi il est possible de dire que, dans *L'unité*, Mœhler a développé une pneuma-christologie et une pneuma-eccésiologie. L'Esprit, le Christ, son Église, s'imbriquent dans un processus en mouvement, tel le mouvement que Mœhler décrit dans les premières lignes de son *Avant-Propos*, et c'est par ce mouvement que Dieu est venu à nous.

C'est ce même mouvement que Kasper accueille pour, à la suite de Mœhler, reconnaître lui aussi que l'Écriture est le témoignage de la plénitude de l'Esprit du Christ. C'est à ce point

---

*Geistes*, dans *irche, Ort des Geistes*, Freiburg, 1975, p. 14-55 ; Ph. J. ROSATO, *Spirit Christology – Ambiguity and Promises*, dans *Theological Studies* 38 (1977), p. 423-449 ; P. J. A. M. SCHOONENBERG, *Spirit Christology and Logos Christology*, dans *Bijdragen* 38 (1977), p. 350-375.

Pour Kasper, voir « L'Esprit Saint, Le Seigneur et donneur de vie », *Le Dieu des Chrétiens*, p. 291-333.

<sup>1</sup> R. LAURENTIN, « La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Église actuelle », dans *L'Esprit Saint*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1984, p. 11-37.  
<https://books.openedition.org/pusl/9153> (consulté le 31 décembre 2022).

<sup>2</sup> DENEKEN, *Johan Adam Mœhler*, p. 67.

précis que Kasper prend le relais de Mœhler, pour en tirer la règle qu'il apporte à la théologie de l'œcuménisme spirituel, à savoir de partir de l'Écriture, premier témoin vivant de la Tradition vivante. Mœhler écrit *L'unité*, comme en admiration devant sa découverte de la compréhension de l'Église comme corps vivant de l'Esprit. Le jeune théologien de Tübingen peint comme le tableau de l'objet de sa conversion devant laquelle il est en contemplation. Sans que le terme soit péjoratif en renvoyant à un monde de fiction, il s'agit presque d'un roman au sujet de la vie de l'Église des Pères. Et les descriptions sont si précises et vivantes que l'originalité de la Personne de l'Esprit se fait jour, comme jamais dans un ouvrage de théologie. C'est de ce méticuleux travail d'exhumation de la vie, dans et par l'Esprit, des communautés chrétiennes que menaient les Pères de l'Église, que Kasper a pu élaborer sa pneuma-christologie et sa pneuma-ecclésiologie. Elles sont implicites chez Mœhler, et explicites chez Kasper. Et la théologie de l'œcuménisme spirituel est comme une mise en pratique de ces éléments pneumatologiques nés chez Mœhler, et que Kasper a déployés préalablement dans sa théologie ; théologie, la sienne et toute théologie, qu'il appelle, nous l'avons déjà mentionné, à être une œuvre spirituelle, une œuvre dans l'Esprit. Il doit beaucoup à Mœhler et n'a pas manqué de lui exprimer sa reconnaissance.

C'est Johann Adam Mœhler surtout qui dans son ouvrage de jeunesse *Die Einheit in der Kirche* (1825) a brisé une compréhension rigide, purement institutionnelle, de l'Église et développé une ecclésiologie explicitement pneumatocentrique.<sup>1</sup>

En 2010, dans l'introduction à la nouvelle édition de *Jésus le Christ*, l'empreinte pneumatologique de Mœhler est toujours là, indélébile, et encore plus audacieuse.

*Jésus le Christ* constitue une tentative pour manifester le caractère unique et universel de Jésus-Christ en s'aidant d'une pneumatologie, donc en présentant explicitant une pneuma-christologie.<sup>2</sup>

[...] on l'a (la pneuma-christologie) redécouverte comme l'horizon de tout le panorama de la théologie.<sup>3</sup>

Avec Kasper, la pneumatologie de Mœhler, toute tournée vers la dynamique de l'Église primitive des Pères, s'élargit aux dimensions du monde :

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 205.

<sup>2</sup> *Jésus le Christ*, p. XVI.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

Une christologie conçue dans une perspective pneumatologique permet mieux que toute autre de concilier l'unicité avec l'universalité de Jésus-Christ. Elle est capable de montrer que l'Esprit qui agit dans le Christ dans sa plénitude, opère partout à des degrés différents dans l'histoire de l'humanité ; elle peut démontrer que Jésus-Christ est la fin et le chef de tous les hommes. Le corps du Christ, l'Église, est plus grand et s'étend plus loin que les limites institutionnelles de l'Église ; l'Église existe depuis le commencement du monde ; tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit du Christ dans la foi, l'espérance et la charité, lui appartiennent.<sup>1</sup>

Et c'est cette audace théologique qui marque les critères du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel.

Ainsi, la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper n'est pas simplement une pneumatologie, mais une pneumatologie christologique et ecclésiologique. Ce qui a induit Kasper à présenter un critère pneuma-christologique et un critère pneuma-ecclésiologique, du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel. Les développements propres à Kasper, à partir du travail de Mœhler, marquent les critères, sans jamais quitter ce que les deux théologiens reçoivent dans leur foi en la Révélation : le mouvement original de l'Esprit qui les précède et dans lequel ils s'inscrivent, au point de laisser leur pensée en respirer. *L'audace pneumatologique* de Kasper, déjà présente dans son œuvre, trouve, avec l'œcuménisme spirituel, un terrain particulièrement prolixe, une mise en pratique.

2.4 Les critères : de quel Esprit s'agit-il ? L'identité de l'Esprit.

2.4.1 *L'universalité de l'Esprit.*

Kasper commence son discernement théologique<sup>2</sup> par le critère de l'universalité de l'Esprit. Il procède ainsi en restant fidèle au principe de partir de l'Écriture, tel qu'il a été mis en évidence précédemment. Et il semble que c'est bien là la seule influence de Mœhler pour ce qui concerne le choix de l'universalité, à la fois pour sa place inaugurale dans la théologie de l'œcuménisme spirituel et pour son contenu. Kasper reprend ici, en partie, sa théologie sur l'Esprit Saint, qu'il livre principalement dans deux de ses ouvrages majeurs précédents : *Le Dieu des chrétiens*, et *Jésus le Christ*. La première des citations suivantes se situe au début de

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 409.

<sup>2</sup> *That they may all be one*, p. 161-168.

sa réflexion sur les critères théologiques, et les suivantes proviennent respectivement de la troisième partie de *Jésus le Christ*<sup>1</sup>, et du chapitre que Kasper a réservé à l'Esprit Saint dans *Le Dieu des chrétiens*<sup>2</sup>. L'Esprit est universel car il emplit le tout de la création et de la vie des hommes.

Ainsi en est-il de l'Esprit tel que l'Ancien Testament nous en parle :

La signification de base du mot esprit, à la fois en hébreu (*ruha*) et en grec (*pneuma*), est le vent, la respiration et – puisque la respiration est le signe de la vie – la vie, l'âme, et enfin, dans une forme qui en dérive : l'esprit est le principe de la vie humaine, le lieu de l'activité intellectuelle et de la volonté. Cependant, il n'est pas un principe immanent à l'homme ; l'esprit est la vie donnée et initiée par Dieu. Dieu le donne et peut le retirer. Ainsi, c'est l'Esprit de Dieu qui est la force créatrice de vie en toutes choses. L'Esprit de Dieu donne aux hommes leur sens de l'esthétique et leur perspicacité, leur perception et leur sagesse. C'est le *spiritus creator* qui œuvre dans toute la réalité de la création. En effet, « Oui, l'Esprit du Seigneur remplit la terre et comme il contient l'univers, il a connaissance de chaque son » (Sagesse 1, 7 ; cf. 7, 22-8-1). Une doctrine appropriée de l'Esprit Saint doit donc commencer par une perspective universelle. Elle ne doit pas se cacher derrière les murs de l'Église, ou se retirer à l'intérieur et au plus profond d'elle-même. La pneumatologie est seulement possible en écoutant les signes, les attentes, les joies et les erreurs de la vie, et en intégrant les signes des temps, qui se trouvent partout où la vie surgit et se développe, est en maturation et en ébullition, mais aussi là où les efforts pour la vie sont détruits, violemment, étranglés, bâillonnés ou mis à mort. Partout où la vraie vie est présente, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre.<sup>3</sup>

Qu'est-ce que Kasper entend par « vie » ?

La vie est donc toujours plus que le pur biologique ; la vie inclut l'homme et son interrogation sur la vie authentique, remplie et bien réelle. La vie aspire à la lumière de la vie, et cette lumière est un élément constitutif de la vie elle-même. Mais, comme la vie est constamment menacée par le déclin et par la mort, la question de la vie réelle inclut la question de la vie permanente, de la vie éternelle. L'Ancien Testament répond à la question religieuse primordiale de la vie en confessant que Dieu seul est la source de la vie et le Maître de la vie [...]. Sa vie a été manifestée

---

<sup>1</sup> *Jésus le Christ*, « Le mystère de Jésus Christ », p. 243-410.

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, « L'Esprit Saint, le Seigneur et donneur de vie », p. 291-333.

<sup>3</sup> *That they may all be one*, p. 162, (TP).

en Jésus-Christ [...] la mort est définitivement vaincue [...] Cette vie nous est donnée dans l'Esprit.<sup>1</sup>

Et Kasper d'en tirer les conséquences pour la doctrine trinitaire :

Ainsi la doctrine de l'Esprit Saint doit partir d'une *perspective universelle*. En elle il s'agit tout simplement de la vie et du sens de la vie, de l'origine et de la fin de vie, de la force vitale. Dans la pneumatologie il ne s'agit pas d'un savoir particulier ésotérique, mais d'une réalité pleinement exotérique. C'est pourquoi elle n'est possible que dans la recherche et l'écoute des traces, des espérances et des échecs de la vie, dans l'attention aux « signes des temps », qui se trouvent partout où la vie éclate et se produit la vie, où fermentent et bouillonne une vie nouvelle, mais aussi comme espérance, là où la vie est violemment détruite, étranglée, étouffée et tuée. *Partout où il y a une vie véritable, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre.* « C'est le centre de gravité vers le haut, qui résiste eu centre de gravité vers le bas et qui mène tout vers son accomplissement en Dieu. » (Augustin, *Conf.* XIII, 7, 8 (CCL 27, 245)<sup>2</sup>

Pour Kasper, la spiritualité œcuménique ne peut donc pas être ecclésiocentrique, c'est-à-dire se limiter aux questions des séparations doctrinales entre les Églises. L'œcuménisme spirituel, parce qu'habité par l'Esprit universel de Dieu, doit aller au-delà de la question du rassemblement des Églises. Il doit chercher et servir la vie, partout dans le monde, où l'humanité vit et survit. C'est là la dynamique de l'universalité de l'Esprit. Il faut pour cela se rendre partout où la vie se fraie un chemin, et où elle lutte. L'Esprit est partout là où il y a création, vie, là où il faut la protéger. Kasper parle alors d'un œcuménisme séculier (qui vit dans le siècle, dans le monde), d'une coopération entre chrétiens au sujet des défis sociaux et environnementaux.

Pour ce critère, Kasper apporte très peu de développement spéculatif, tant pour ce qui est des conséquences pour le dialogue œcuménique, que pour la théologie tout entière. Il est pourtant un puissant levier, qui, articulé aux deux critères suivants, ouvre des potentialités qu'esquisse prudemment la théologie de l'œcuménisme spirituel, et qui seront abordées dans la troisième partie.

Afin de préserver l'identité chrétienne de l'œcuménisme spirituel, et d'empêcher qu'il ne devienne une spiritualité purement séculière, Kasper soutient que ce premier critère doit être

---

<sup>1</sup> *Jésus le Christ*, p. 397-398.

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 296.

porté par deux autres critères, propres à la foi chrétienne : un critère christologique et un critère ecclésial. Notre recherche vise à montrer que ces deux critères sont intimement liés à l'œuvre de l'Esprit, l'Esprit du Christ qui bâtit son Église. Ici, la marque de Mœhler est évidente, tant on y retrouve, comme en concentré, les développements qui précèdent.

#### 2.4.2 Jésus, « œuvre de l'Esprit », et l'inauguration historique de son Royaume de liberté.

Le critère christologique que Kasper met en avant est empreint d'un trait particulièrement marqué dans la description de l'Esprit Saint dans *L'unité* de Mœhler : l'œuvre de l'Esprit du Christ s'inscrit dans l'histoire. Elle l'est en plénitude dans l'Incarnation du Christ, et se poursuit dans l'histoire, jusqu'à nos jours. L'histoire de l'Esprit du Christ avec les hommes a trouvé sa plénitude dans la vie de l'homme Jésus et se poursuit librement avec les hommes, depuis l'effusion de l'Esprit du Christ après la mort et la Résurrection du Christ. Si la dimension de l'histoire apparaît nommément dans le texte de *L'unité* et y est justifiée, celle de la liberté l'est moins, mais non moins patente. Bien au contraire. La redécouverte que Mœhler fait de la singularité de l'œuvre de la Personne de l'Esprit dans la communauté des chrétiens a bouleversé la théologie. Nous l'avons vu. « La liberté dans l'amour » de la Personne de l'Esprit, a comme brillé d'un nouvel éclat par la redécouverte des œuvres de l'Esprit. C'est cette lumière que Kasper a accueillie et intégrée très largement dans sa pneumatologie.

Par souci méthodologique, je m'efforcerai d'aborder la dimension de l'histoire séparément de celle de la liberté, mais l'une et l'autre sont étroitement liées dans l'agir de l'Esprit Saint. La liberté de l'Esprit s'exerce dans son histoire avec les hommes. La question de la théologie historique a déjà été abordée au début de ce deuxième chapitre. La liberté de l'Esprit, elle, ne l'a pas été. Mœhler ne nous entretient pas de la liberté de l'Esprit, tout affairé et passionné qu'il est à nous communiquer sa découverte quant à la vie bouillonnante qui est celle de la communauté des croyants avec l'Esprit.

Il est peu probable que Mœhler n'ait pas été conscient qu'une telle mise en valeur de l'agir propre à l'Esprit Saint dans l'histoire, non seulement au moment de l'Incarnation du Fils, mais tout au long de l'histoire passée et présente, n'est pas venue provoquer un séisme au sein de la théologie plus traditionnelle et de ses tenants. En effet, avec un Esprit Saint sans cesse à l'œuvre dans le temps des hommes, l'histoire de l'Église ne se limite pas à la perpétuation d'une structure matricielle instituée par le Christ. Avec la redécouverte de l'œuvre permanente de

l'Esprit Saint, l'œuvre du Christ, dans l'Esprit, est une œuvre fondatrice, en tant que point de départ, animé par la dynamique de la Tradition vivante. Non que les fondations de l'Église du Christ deviendraient provisoires, mais elles participent à la suite de l'œuvre de l'Esprit, comme une source, et non comme un bâillon qui empêcherait l'Esprit du Christ de poursuivre son œuvre d'unité de son Église, encore inachevée.

C'est là que se situe une marque plus personnelle de Kasper. Si la liberté de l'Esprit est sous-entendue dans le propos de Mœhler, elle a fait l'objet d'études très fouillées chez Kasper. Telle une météorite tombée dans le monde des théologiens, *L'unité* a ouvert une porte que de grands noms de la théologie ont traversée. Je pense, en particulier à Congar. Le sujet de ma recherche n'est pas d'apporter des éléments quant à la riche, belle, mais aussi très douloureuse, période de la théologie qui s'écoule des années de l'édition de *L'unité*, à Vatican II et aux premières années après le Concile. Mais cette étape de la vie de la théologie, comme toujours très étroitement liée à celle de la doctrine de l'Église catholique, a mis à vif les tensions entre les partisans d'une Église en construction permanente, et ceux d'une dimension atemporelle des structures de l'Église.<sup>1</sup> Sans avoir à rendre compte de ces conflits, je ferai cependant mention de la délicate question de l'autonomie de l'Esprit, qui a payé le prix d'un enthousiasme pour la libération qu'apportait la redécouverte de l'Esprit Saint en théologie, et face aux poids insoutenables de conceptions rigides de l'Église. Kasper présente une pensée très fine à ce sujet et réussit à apporter une position d'équilibre que je vais présenter. Elle est empreinte de la question de l'unité, et de ce que Mœhler a mis à jour des mécanismes de l'Esprit pour œuvrer à l'unité dans la communauté de l'Église des Pères.

À l'image d'un souffle discret, nous l'avons vu, la dimension pneumatologique de l'Église, souvent présentée sous le vocable du *mystère*, a habité le Concile Vatican II, et a même bénéficié d'une reconnaissance explicite de la part du plus haut personnage de la hiérarchie romaine. Quelques lignes empruntées à M. Deneken nous serviront ici d'introduction au témoignage apporté par Paul VI :

Il peut paraître surprenant que, dans une collection consacrée aux grands théologiens du XX<sup>e</sup> siècle, un volume soit dédié à un théologien né à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et mort en 1838 ! En fait, l'influence que Johann Adam Mœhler a exercée sur la théologie catholique du XX<sup>e</sup> siècle a été telle, notamment dans l'ecclésiologie, l'histoire des dogmes et l'œcuménisme, qu'elle justifie sa présence dans cette « initiation aux théologiens ». Parmi ceux qui rendent hommage

---

<sup>1</sup> E. FOUILLOUX, *Marie-Dominique Chenu, 1895-1990*, Paris, Salvator, p. 38.

à son œuvre pionnière, et reconnaissent leur dette envers elle, figurent des théologiens du XX<sup>e</sup> aussi marquants que, parmi de nombreux autres, M.-D. Chenu, Y. Congar, A. Dulles, ou encore W. Kasper. *L'unité*, le grand livre de Möhler sur l'Église, de 1825, a été, par l'intermédiaire de Congar, la lecture de chevet de Paul VI pendant le concile Vatican II, comme il fut le viatique théologique de la plupart des théologiens qui ont œuvré pour le renouveau de l'ecclésiologie, et l'œcuménisme avant le concile.<sup>1</sup>

Le pape Paul VI s'exprime ainsi à l'occasion d'une catéchèse, le 26 mai 1971, six ans après le Concile Vatican II, dont le sujet est à lui seul l'expression d'une reconnaissance de Paul VI à Mœhler : « L'Église de l'Esprit ».

Chers Fils et Filles,

Un des enseignements les plus importants, les plus caractéristiques, les plus féconds que le second Concile du Vatican ait laissé à l'Église est celui du mystère de l'Église qui consiste dans l'animation par laquelle elle vit comme Corps mystique du Christ ; et cette animation provient de l'effusion de l'Esprit Saint, l'Esprit du Christ. On le savait, peut-on dire, depuis toujours, depuis la Pentecôte, par la doctrine des Pères (citons pour l'Église d'Orient saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse ; et saint Hilaire, saint Ambroise, saint Léon le Grand pour l'Église d'Occident), par des documents pontificaux récents (de Léon XIII, de Pie XII), et par des études théologiques remarquables (comme celles de Jean Adam Möhler, du cardinal Journet, du Père Congar...) ; mais la catéchèse ordinaire était plutôt orientée à considérer l'Église dans son aspect visible et social, revendiqué pour l'Église spécialement par le Concile de Trente contre certaines hérésies de la Réforme. Sans nier cet aspect et même en l'élevant à la considération d'un signe et d'un instrument de salut (cf. LG 1, LG 48 ; SC 26 ; GS 5 et GS 45), le récent Concile a fixé l'attention sur l'aspect spirituel, mystérieux, divin de l'Église, sur la « pneumatologie » de l'Église.<sup>2</sup>

La reconnaissance de Paul VI à l'égard de l'œuvre de Mœhler, ne doit pas nous faire oublier l'opposition de l'institution de l'Église catholique à la réédition de *L'unité*. Cette page de l'histoire de l'Église renvoie au douloureux chapitre vécu par les Dominicains Congar et Chenu, qui entre en résonance avec les mots de Paul VI. En effet, Mœhler a profondément marqué les deux théologiens Dominicains. La récente édition de la biographie de Marie-Dominique Chenu par Étienne Fouilloux en rend compte à plusieurs reprises :

---

<sup>1</sup> DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, p. 7.

<sup>2</sup> <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/cu0.htm> (consulté le 4 janvier 2023).

Le 17 janvier 1939, le père Chenu reçoit du père Gillet un nouveau syllabus en cinq points qui, selon le maître général, vise l'œcuménisme du père Congar. Il s'agit en fait d'un post-scriptum au *votum* du père Garrigou-Lagrange contre la réédition de *L'unité dans l'Église* de Johan Adam Möhler pour la collection « Unam Sanctam », lancée aux éditions du Cerf par le jeune théologien du Saulchoir. « Comme les erreurs dont nous venons de parler dans ce *votum* tendent à reparaître et se trouvent plus ou moins voilées en d'autres publications récentes, livres ou articles de revue, il conviendrait peut-être que le Saint-Office réponde aux questions suivantes », voire qu'il réprime les erreurs qu'elles signalent, car ce sont des « erreurs manifestes déjà condamnées soit par le concile du Vatican, soit par les décisions récentes contre le modernisme », puisqu'elles s'apparentent à un « semi-modernisme ».<sup>1</sup>

L'inauguration du royaume dans l'histoire.

L'influence de la conception historique<sup>2</sup> de la théologie de Möhler sur Kasper a déjà été abordée. Rappelons que Möhler n'est pas isolé dans cette manière de penser le salut de Dieu pour les hommes, mais qu'il s'inscrit dans les pas de ses prédécesseurs, en particulier Drey, et que Kasper, à leur suite, a mis ses pas dans les leurs. Pour rappel :

Les deux théologiens (Möhler et Drey) ont par ailleurs en commun [...] d'insister, chacun à sa manière, sur une conception de la Tradition chrétienne comprise comme un développement de la conscience évangélique au sein de l'histoire. De même, ils partagent un commun souci de comprendre la Révélation comme exerçant de manière continue et actuelle une influence sur le cours du monde et son évolution. Tous deux cherchent encore à honorer cette Révélation comme une réalité donnée par Dieu au monde et qui ne cesse de se faire histoire.<sup>3</sup>

L'originalité de Möhler, pour ce qui fait le sujet de ma recherche, est que les œuvres de l'Esprit avec les hommes, dans l'histoire, sont autant d'étapes du maintien de l'unité de la communauté en croissance. La Tradition vivante se forme progressivement, par les œuvres de l'Esprit, celui-là même de Jésus le Christ.

---

<sup>1</sup> FOUILLOUX, *Marie-Dominique Chenu*, p. 89

<sup>2</sup> Une nouvelle réflexion à ce sujet se rajoute déjà aux nombreuses précédentes, et aide à toujours plus déployer la définition de la conception historique de la théologie, selon Möhler et l'École de Tübingen : Chaillet, dans son introduction à *L'unité* : « L'histoire ainsi conçue n'est pas fondement apologétique de la foi à l'Église, mais confirmation scientifique de la conscience chrétienne, antérieure et supérieure à la science » ; P. CHAILLET, « Introduction », dans *L'unité*, p. XXIV.

<sup>3</sup> DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, p. 46

Kasper a beaucoup pensé et systématisé la possibilité historique du Dieu de Jésus Christ, notamment à l'aide de la philosophie de Schelling, comme nous l'esquisserons brièvement. Pour le cadre de notre sujet, c'est sur les bases posées par Mœhler, son influence, que nous nous appuyons. Le développement que Kasper opère pour le critère christologique du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel ne laisse pas apparaître une réflexion spéculative propre à faire mention du travail plus poussé de Kasper sur la possibilité historique du salut. Il l'effectue plus pour la question de la liberté dans le paragraphe suivant.

Cependant, j'en apporte quelques éléments, tirés de l'étude de Schüssler Fiorenza, une théologienne parmi ceux ayant contribué à l'ouvrage collectif qui m'a grandement aidé à mettre en évidence les principales articulations de la pensée de Kasper. Tous nord-américains, ces théologiens font apparaître les grands ensembles de la théologie de Kasper, et comment ils s'agencent les uns aux autres. Il y a chez eux une dextérité à rendre une pensée spéculative accessible, tout en préservant ses nuances.

Ainsi, Schüssler Fiorenza souligne que pour Kasper, Dieu n'est connu qu'historiquement et d'abord dans le Christ. C'est pourquoi Dieu ne peut être connu que dans l'horizon de la personne humaine, tout comme l'homme ne peut être compris que dans l'horizon de Dieu. Surtout, il affirme qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur la situation historique de Dieu pour en penser sa totalité. Pour Kasper, la question du sens de la totalité est liée à la question du sens de l'histoire. Avec un Dieu qui s'inscrit dans l'histoire, la question de la possibilité d'en faire l'expérience se précise. Ainsi, comment faire l'expérience de Dieu compris comme le sens de l'histoire, ou dans un langage biblique ? Comment faire l'expérience de Dieu compris comme le Seigneur de l'histoire ? Kasper veut montrer que le Dieu de l'histoire peut illuminer la réalité et l'histoire.<sup>1</sup> Nous reviendrons sur l'étude de Schüssler Fiorenza dans le paragraphe suivant concernant la liberté de Dieu chez Kasper, qui est très liée à la question de Dieu dans l'histoire.

Ainsi, la dimension historique marque d'emblée le critère pneuma-christologique. Par son Esprit, Dieu est celui qui est intervenu dans l'histoire avant l'incarnation de Jésus-Christ, en plénitude dans Son incarnation, et après sa mort et résurrection, jusqu'à nos jours. Et son intervention dans l'histoire se manifeste par des actes libérateurs pour l'homme.

---

<sup>1</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, p. 31-35.

Dans la Bible, l'Esprit n'est pas seulement la force créatrice de Dieu, mais aussi le pouvoir de Dieu sur l'histoire. Il parle par les prophètes et est promis en tant que l'esprit messianique (Is 11,2 ; 42,1). C'est l'Esprit de la création nouvelle qui transforme le désert en paradis, et créé un lieu de justice et de droiture (Is 42,15 s.). « Non par la puissance et non par la force, mais par mon esprit, dit le Seigneur de l'univers » (Zac 4, 6). Ainsi, l'attente et les gémissements de la création mènent à la liberté des enfants de Dieu (Rm 8, 19).

Le Nouveau Testament annonce la venue du royaume de liberté en Jésus-Christ. Il est l'œuvre de l'Esprit (Luc 1, 35 ; Mat 1.18, 20) ; lors de son baptême l'Esprit descend sur lui (Marc 1, 9-11). L'ensemble de son œuvre sur terre est placé sous le signe de l'Esprit (Luc 4, 14.18 ; 10, 21 ; 11, 20). L'Esprit repose sur lui, afin qu'il puisse annoncer la bonne nouvelle aux pauvres et proclamer la libération des captifs, le recouvrement de la vue pour les aveugles, et la liberté pour ceux qui sont opprimés (Luc 4, 18). Sa résurrection a lieu dans la puissance de l'Esprit (Rom 1, 3), et dans la puissance de l'Esprit il est maintenant présent dans l'Église et dans le monde (Co 3, 17).<sup>1</sup>

Par son Esprit, le Christ continue sa présence dans le monde, par la poursuite de ses actes. Ce point est fondamental pour comprendre la continuité, par l'Esprit, de la présence du Christ dans le monde. L'historicité du Christ est caractérisée, en Jésus-Christ et dans sa présence par son Esprit, par des actes. Cette particularité liée aux actes du Christ dans l'histoire des hommes après sa mort et sa résurrection, n'est pas apparente dans *L'unité*. On pourrait alors en attribuer l'originalité à Kasper. Cependant, dans les premières pages de *Jésus le Christ*, Kasper fait mention de la théologie de Mœhler<sup>2</sup> à partir d'un autre ouvrage majeur de Mœhler : *La Symbolique*. Au sujet de la poursuite de la présence du Christ et de son œuvre, il écrit :

Dans le néo-romantisme des années 20 et 30, l'École de Tübingen du XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier J.A. Mœhler, s'imposa de nouveau ; on redécouvrit l'idée de l'Église comme corps du Christ. D'après Mœhler le Christ continue d'agir et de vivre dans l'Église, et, de ce point de vue, l'Église visible est « le Fils de Dieu apparaissant continuellement sous forme humaine parmi les hommes, se renouvelant constamment, se rajeunissant éternellement ; elle est son incarnation ininterrompue, de la même façon que les croyants sont appelés le Corps du Christ dans l'Écriture Sainte ». <sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 163-164, (TP).

<sup>2</sup> Dans *Jésus le Christ*, Kasper cite : J.-A. MÖHLER, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants*, Besançon, Outhenin-Chalende fils, 1836. J'ai travaillé sur l'édition belge de 1853 : J.-A. MÖHLER, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants*, Louvain, Fonteyn, 1853, p. 302.

<sup>3</sup> *Jésus le Christ*, p. 43-44.

Le souci de Kasper est de montrer que ce qui s'est passé historiquement, l'histoire du salut, n'est pas séparé de la métaphysique théologique.<sup>1</sup> L'histoire dit quelque chose de Dieu. Ce qui est à venir va dire quelque chose de Dieu. C'est pourquoi il faut chercher la connaissance de Dieu dans l'histoire, dans l'œuvre du Saint Esprit tout au long de l'histoire, passée, présente, future.

Une spiritualité œcuménique aura donc à cœur, à partir de la Bible, de percevoir les actes du Christ dans l'histoire. Le paragraphe suivant va montrer que la liberté de Dieu exprimée dans son Esprit est la condition de l'historicité des actes du Christ.

La liberté de Dieu dans l'histoire.

La question de la liberté de Dieu est fondamentale pour Kasper. Peut-on établir un lien avec la théologie de Mœhler, alors que celui-ci ne l'aborde pas explicitement ? Mœhler a l'immense mérite d'avoir donné ses lettres de noblesse à la place de l'histoire en théologie, en rendant compte de la construction de l'unité des communautés chrétiennes par la vie de l'Esprit avec elles. Pour Kasper et d'autres grands théologiens inspirés par Mœhler (Congar), il est évident que la nouveauté de Mœhler, opérant une trouée dans le panorama théologique, a donné bien de la matière à penser la question de la liberté de Dieu qui se manifeste dans son Esprit. En effet, à l'instar de la conception d'une Église aux contours immuables, celle d'une Église fondée sur l'Incarnation et la construction du corps du Christ, dans l'Esprit et dans l'histoire, ne peuvent que nourrir abondamment une réflexion sur le corollaire de ces événements : ils supposent l'irruption libre de Dieu dans l'histoire.

Toujours dans la ligne de l'École de Tübingen, la question de la liberté de Dieu est devenue, pour Kasper, le lieu d'une rencontre, féconde et majeure, entre le théologien et la philosophie. C'est tout particulièrement le cas de la place faite par Kasper à la philosophie de Schelling, comme il l'a mentionné lors de nos entretiens. Kasper s'appuie sur la pensée de Schelling, mais il sait aussi en prendre ses distances. La contribution de Schüssler Fiorenza, sur les liens de la pensée de Kasper avec celle de Schelling, apporte des éléments pour comprendre la question de l'originalité de l'expression de la liberté de Dieu dans l'histoire. En voici un résumé.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>2</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, p. 21-41.

Ainsi, Kasper relève l'effort de Schelling pour penser la réalisation de l'infini dans le fini, en considérant la réalisation de l'infini dans le temps et dans l'espace, afin de créer une transition entre le fini et l'infini. Cet élément a marqué l'Idéalisme. Parce que Dieu est entré dans la création et l'histoire, on peut le connaître dans les événements et le drame de la vie humaine. Schelling opère ainsi une déduction a priori de Dieu, à partir des événements et de la vie des hommes.

Si la tentative de Schelling met en évidence la question de la liberté de Dieu, élément précieux pour Kasper, ce dernier lui reproche de proposer une connaissance de Dieu déduite du fini. La Sagesse, Dieu, ne peut pas être déduit, mais est un don qui se manifeste dans un événement. Aussi, les différentes formes libres des expressions historiques de Dieu ne peuvent être réduites à un système philosophique. Pour Kasper, le mystère divin est trop libre et complexe pour être enfermé dans une théorie. C'est ainsi que Kasper choisit de dialoguer avec le dévoilement et le voilement de Dieu dans l'histoire, pour pénétrer son mystère, petit à petit.

Dans sa philosophie tardive, Schelling reconnaît la faiblesse de son premier essai qui cherchait à penser l'histoire en tant que formée par la dimension de la nécessité, plutôt que par la liberté de Dieu. Car l'histoire est formée par la liberté de l'homme, venant de la liberté de Dieu qui surgit dans l'histoire. Pourtant, Kasper maintient que même le Schelling tardif n'a pas quitté l'Idéalisme, et que sa philosophie est devenue une théosophie.

En particulier, par sa critique du Schelling tardif, Kasper met en avant deux points fondamentaux qui mettent, un peu plus en évidence, sa propre originalité théologique :

- Premièrement, l'Écriture pointe la Sagesse de Dieu, comme étant librement donnée aux hommes, comme un cadeau et un événement historique. Ainsi, la Sagesse n'est pas déduite (a priori). Ce n'est pas une connaissance issue d'un système, mais un *don-événement*. La Sagesse est vivante et s'exprime dans un événement historique. Elle n'est pas de l'ordre de la connaissance. Dans cette perspective, la Sagesse du Christ dans les

---

En 1964-1965, à l'occasion d'un séminaire et de cours, Kasper a souligné l'importance philosophique et théologique de la pensée tardive de Schelling sur sa propre pensée. Aussi, il en a fait l'objet de son travail d'habilitation. Pour Schüssler Fiorenza, l'ouvrage *Das Absolute in der Geschichte* de 1964, est une réflexion importante pour comprendre des thèmes fondamentaux de la théologie de Kasper, comme ceux de l'histoire et de la liberté.

Évangiles est le sommet de la libre Révélation de Dieu. L'Écriture est le témoin écrit de la libre Révélation de Dieu dans la vie des hommes.

- Deuxièmement, bien que la Sagesse de Dieu s'exprime dans l'histoire, ses formes d'expression historiques, loin de pouvoir se réduire à un système philosophique, expriment l'Absolu, le mystère divin, qui est trop complexe et libre pour être réduit à un système. La Sagesse de Dieu ne peut pas être résumée une fois pour toute dans un système doctrinal que l'on déciderait de ne plus se laisser déployer. Cette réflexion rejoint celle du caractère provisoire du dogme.

Kasper met en lumière que la libre révélation propre de Dieu est enracinée en Dieu lui-même et dans l'histoire. La liberté n'est pas seulement celle dont les humains disposent et qu'ils peuvent exercer comme ils veulent. Au contraire, les humains doivent recevoir leur liberté. Pour le dire autrement, nous devons accepter de Dieu notre libération pour pouvoir vivre librement. En particulier, nous sommes rendus libres par et dans Jésus-Christ.

Kasper entreprend une approche dialogique ou communicative pour comprendre Dieu dans l'histoire, plutôt que l'approche dialectique de Schelling :

[...] il n'y a pas de révélation divine en soi, mais seulement à travers l'histoire humaine. Nous ne rencontrons le Dieu révélant que dans le Dieu qui se cache sous les formes humaines et historiques de la révélation. [...] Cette dialectique du dévoilement et du voilement divin se retrouve aussi dans le point culminant de la révélation, en *Jésus-Christ*. [...] Mais cette vision est une vision de la foi. Car en Jésus-Christ l'« être sous la forme divine » est entré dans l'aliénation, « dans la forme d'un esclave » et dans « l'obéissance jusqu'à la mort sur la croix » (Ph 2, 6-8) ». [...] Le secret divin n'est pas l'en-soi divin avant, au-dessus et « derrière » l'histoire du salut, mais son être-pour-nous et avec-nous dans l'histoire.<sup>1</sup>

Kasper propose un dialogue avec les événements historiques de Dieu dans l'histoire du salut. Un dialogue, qui petit à petit, le fait entrer dans le mystère de Dieu.

Ainsi, l'interprétation que Kasper propose de la pensée tardive de Schelling met en évidence sa propre philosophie de l'histoire, sa compréhension de la Révélation de Dieu, et de ce qui nous est donné de connaître de sa liberté. Mais tout en étant reconnaissant envers

---

<sup>1</sup> *Le Dieu des chrétiens*, « Le secret divin », p. 189-198.

Schelling pour son essai de dépassement de l'Idéalisme allemand, il regrette qu'il ne prenne pas entièrement en compte la liberté radicale de Dieu, et la libre expression de la liberté divine dans l'histoire. Cette critique préfigure les contours de la propre théologie de Kasper. Voici quelques éléments de sa critique, qui pourront porter le lecteur à vouloir approfondir ce point complexe de la théologie de Kasper, qui illustre particulièrement bien son dialogue avec la philosophie.

*Jésus-Christ, révélation de la liberté d'amour de Dieu.*

Sans en négliger les soubassements empruntés à l'idéalisme allemand, retenons ici comment Kasper déploie la question de la liberté de Dieu, liée à celle de l'histoire, dans sa théologie. Elle se comprend comme un « débordement » « imprévisible » de l'amour de Dieu qui surgit dans l'histoire. Elle est attribuée à l'Esprit et révélée en Jésus-Christ. Jésus, « œuvre de l'Esprit » selon Kasper, devient plus compréhensible :

Le point de départ est la reconnaissance du fait que Jésus est en personne la communication que Dieu fait de lui-même dans l'amour. Mais il ne rend pas seulement présent ce qui était en Dieu de toute éternité ; il en est aussi la réalisation nouvelle, imprévisible et historique. De cette manière, le Christ est aussi la révélation de la liberté de Dieu dans son amour. Cette liberté fait également partie de l'essence éternelle de Dieu. Cela signifie que le Père et le Fils ne s'épuisent par dans leur amour réciproque. Ce débordement, cette surabondance de liberté dans l'amour entre le Père et le Fils est – du moins si l'on suit la théologie grecque de la Trinité – l'Esprit. Cette « extrémité » de Dieu est en même temps son être le plus intime, comme l'enseigne la théologie latine de la Trinité. Dans l'Esprit l'essence éternelle de Dieu, sa liberté dans l'amour, se porte vers l'extérieur. En lui comme liberté dans l'amour Dieu a en même temps la possibilité de produire un extérieur, c'est-à-dire une créature, et de la faire entrer dans son amour en lui gardant sa condition de créature. L'Esprit est donc en quelque sorte la possibilité théologique transcendante d'une libre communication faite de lui-même par Dieu dans l'histoire. En lui, Dieu peut non seulement révéler, mais réaliser d'une manière historique sa liberté dans l'amour. L'Esprit, comme lien entre le Père et le Fils, est en même temps le moyen par lequel Dieu se communique dans l'histoire. En lui, Dieu peut non seulement révéler, mais réaliser d'une manière historique sa liberté dans l'amour. L'Esprit, comme lien entre le Père et le Fils, est en même temps, le moyen par lequel Dieu se communique dans l'histoire.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Jésus le Christ*, p. 379.

L'Esprit, comme le lien devenu personne de la liberté dans l'amour entre le Père et le Fils, est le centre dans lequel, en pleine liberté et par pure grâce, le Père envoie le Fils et dans lequel il trouve en Jésus le partenaire humain en qui et par qui le Fils répond dans l'obéissance d'une manière historique à la mission qui lui a été donnée par le Père.<sup>1</sup>

Dans l'énumération des critères de discernement théologique, la liberté de Dieu s'exprime dans la qualité de ses interventions dans l'histoire, c'est-à-dire de ses actes. Sa liberté dans l'amour, qui fait « entrer dans son amour » les hommes, se manifeste par ce que Kasper nomme des « actes de libération ». C'est à travers eux que l'on comprend le mieux la superposition de l'amour et de la liberté chez Kasper. Dieu est libre par amour pour les hommes. Et c'est le Jésus le Christ, dans cet Esprit de la liberté dans l'amour, qui pose des actes qui libèrent les hommes<sup>2</sup>, en les intégrant dans la communion d'amour qu'est Dieu. Pour Kasper, la liberté de Dieu est comprise comme une liberté d'aimer, de libérer. Mais il n'effectue pas de développement pour préciser comment percevoir les actes de libération du Christ aujourd'hui.

Penser Dieu comme liberté absolue signifie comprendre Dieu comme un Dieu libérateur et le monde comme le lieu de la liberté.<sup>3</sup>

Ceux qui vivent d'une spiritualité œcuménique ont donc à méditer les actes libérateurs du Christ, et à les répéter. Habités du même Esprit que celui du Christ, les membres du corps du Christ posent des actes libérateurs. Être membre du corps du Christ libérateur se présente, pour Kasper, comme la marque de ceux qui œuvrent à son unité. Et c'est précisément dans ce lieu, qui lie le Christ à son activité libératrice, que Kasper inscrit le sommet de l'activité sotériologique de l'Esprit. J'insiste sur la mention que Kasper effectue au sujet de l'activité sotériologique de l'Esprit. Si sa prise en compte plonge ses racines dans la considération de l'activité de Dieu dans l'histoire, elle nécessite une considération particulière par la centralité que Kasper lui donne dans la spiritualité de l'œcuménisme, qui est l'âme de l'œcuménisme théologique. Pourtant, Kasper n'en dit pas plus, en dehors des mentions récurrentes des activités de charité que les Églises séparées sont appelées à mener ensemble. La communion à l'activité salvifique de l'Esprit, en tant que membres du corps du Christ, sera une base importante sur laquelle s'appuiera la troisième partie de mon exposé.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>2</sup> La description de ses actes a déjà fait l'objet du point 2.2.3 *L'Écriture : la Parole et l'œuvre du Christ, par l'Esprit*.

<sup>3</sup> « The timeliness of Speaking of God: Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology », p. 304.

L'activité sotériologique de l'Esprit trouve son accomplissement eschatologique en Jésus-Christ, dans sa vie terrestre et son activité en tant que Seigneur ressuscité.<sup>1</sup>

Dans la lignée des actes libérateurs du Christ, Kasper rappelle que le Christ est aussi présent dans les sacrements : le baptême et l'eucharistie, en particulier.<sup>2</sup> Mais, pour ces deux éléments, Kasper ne rend pas compte de la liberté dans l'amour de Dieu qui se manifeste dans des actes libérateurs, mais il mentionne les avancées et les freins théologiques à la pleine communion dans les sacrements. Kasper juxtapose la communion aux actes libérateurs du Christ à la présence du Christ dans les sacrements, sans en manifester de lien. Cependant, il souligne la nécessité, pour les Églises séparées, de procéder aux échanges sur la question de l'eucharistie, au sein d'une profonde spiritualité eucharistique. Faut-il comprendre, dans cet appel, une mise en garde à ne pas s'engager dans un dialogue doctrinal au sujet de l'eucharistie qui ne prendrait en compte que des éléments liés au ministre de l'eucharistie ou à la formulation philosophique du changement de nature, sans se rendre dans les profondeurs de ce que signifie l'eucharistie ? En effet, Kasper parle de l'eucharistie comme d'un mystère vécu dans la foi, une expérience spirituelle. Dans le prolongement de Mœhler et de la Tradition vivante, le mystère de l'eucharistie ne peut non seulement pas s'épuiser dans une formule doctrinale, mais il renvoie à une expérience dans les profondeurs de la foi, où c'est toute la vie du croyant qui devient eucharistie. Kasper sous-entend-il que le dialogue sur l'eucharistie doit avoir comme point de départ et comme point focal les actes de libération du Christ portés par l'activité sotériologique de l'Esprit ?

#### 2.4.3 Le critère de la vie de l'Église : l'unité dans la charité.

Rappelons que, comme les deux critères précédents, celui-ci aussi est pneumatologique. Deux éléments caractérisent le critère de la vie de l'Église que définit Kasper. Il s'agit de l'amour et de la communion, que Mœhler a magnifiquement regroupés en *l'unité dans la charité*. L'influence de Mœhler ne peut être plus patente.<sup>3</sup>

Kasper ancre le critère de la vie de l'Église dans la vie de l'Église catholique elle-même. Humblement, il ne cherche pas à s'adresser aux autres Églises. Si l'Église catholique devient le

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 164, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 164-165, (TP).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 166-168, (TP).

signe de *l'unité dans la charité*, elle anticipera ainsi la communion plus large qui rassemblera les Églises séparées, et en sera le signe.

Fidèle au caractère dynamique et vivant de la construction de la communauté des chrétiens par l'action de l'Esprit, tel que Mœhler le décrit, Kasper fait appel à de nombreuses références bibliques du Nouveau Testament, en particulier celles des Lettres que Paul adresse aux communautés qu'il a fondées. L'originalité de l'œuvre de l'Esprit se caractérise par l'unité dans la diversité des membres d'un même corps, tous interdépendants les uns des autres. Sans cette unité des membres du corps, l'Esprit est absent. Les références à Irénée de Lyon et à Hippolyte de Rome, déjà mentionnées plus haut, sont à nouveau reprises ici par Kasper.

Ainsi, au sein de l'Église, ceux qui vivent de l'œcuménisme spirituel ne chercheront jamais à relativiser certains membres du corps du Christ, dans le sens du désintérêt de telle ou telle dimension de l'Église, de sa Tradition. Au contraire, dans un esprit de communion, la spiritualité œcuménique cherchera à approfondir la Tradition à laquelle elle est rattachée, pour ne rien en exclure afin de l'aimer dans sa totalité. Là aussi, l'Esprit est à l'œuvre.

L'amour est patient, l'amour rend service. Il n'est pas jaloux, il ne se vante pas, il ne se gonfle pas d'orgueil (1 Co. 13,4-7).<sup>1</sup>

Aussi, si à l'image d'autres spiritualités, l'œcuménisme spirituel se vit aussi en groupe (par exemple, entre paroissiens de communautés de différentes confessions), et il est fondamental qu'il ne forme pas d'enclave dans l'Église.<sup>2</sup> Bien au contraire, la spiritualité œcuménique doit irriguer tout le corps de l'Église, afin qu'Elle ne s'enferme pas dans une suffisance confessionnelle. C'est toute l'Église qui doit, par la présence de l'œcuménisme spirituel, brûler d'un profond désir de réconciliation.

De l'image de l'œcuménisme spirituel comme âme de l'œcuménisme doctrinal, nous passons ici à l'œcuménisme spirituel comme âme de l'Église. Et nous retrouvons ainsi le principe de *l'unité dans la charité* de Mœhler comme principe de l'Église. Cependant, ce principe est venu s'élargir aux dimensions des autres Églises. De *l'unité dans la charité* au sein de l'Église, à *l'unité dans la charité* avec les autres confessions chrétiennes, il y a une étape traduisant une maturité plus grande de l'Église au sujet de ceux avec qui Elle est appelée à la

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 166, (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 167, (TP).

vivre : tous ceux qui ont été baptisés dans la mort et la résurrection du Christ. En tant que conscience de l'Église, le terme d'œcuménisme spirituel semble dépassé pour rendre compte de la dynamique qu'il rappelle.

En effet, l'œcuménisme spirituel renvoie d'emblée aux dialogues doctrinaux et aux déchirures qui en sont à l'origine. Tout comme ce qui vient tout juste d'être esquissé au sujet de l'eucharistie dans le paragraphe précédent, l'œcuménisme spirituel vise une réalité beaucoup plus profonde de la vie des croyants : leur vie spirituelle habitée de l'Esprit de *l'unité dans la charité*. Il est donc capital que ceux qui vivent de l'œcuménisme spirituel dans l'Église ne le vivent pas dans la seule perspective du dialogue œcuménique. Il faut oser dire que l'unité doctrinale ne doit pas être le premier objectif visé par ceux qui vivent de l'œcuménisme spirituel. Le premier doit être *l'unité dans la charité*. Nous le verrons dans la partie suivante, cette perspective mène à d'importantes conséquences.

Plus nous avançons dans l'exposé de ma recherche, et plus l'amour dont il est question dans *L'unité* de Mœhler ne se limite pas aux seules frontières de l'Église :

De ce qui précède on peut tirer comme résultat principal une conclusion générale qui permet de déterminer le principe de l'unité dans l'Église chrétienne. L'unité est essentiellement dans une vie créée immédiatement et continuellement par l'Esprit divin, lequel veut qu'elle s'entretienne et se perpétue par la puissance de l'amour mutuel.<sup>1</sup>

De même que le principe divin communiqué aux fidèles est un en lui-même et engendre l'unité de la foi, de même il se manifeste comme écartant l'amour égoïste, attirant les uns aux autres tous ceux qui le possèdent, et les réunissant en une grande unité de société, c'est-à-dire en une Église. Il est clair dès lors que le lien qui crée cette Église ne peut être que l'amour. Car l'amour seul rassemble, attache et crée l'unité. L'Église a été posée dans l'existence dès l'instant où l'amour a été communiqué aux hommes par l'Esprit Saint.<sup>2</sup>

## 2.5 Le dialogue œcuménique.

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 7.

<sup>2</sup> *L'unité*, § 49.

Se nouant dans une même étoffe, les critères de discernement de l'œcuménisme spirituel viennent objectiver la forme subjective de la foi, en s'articulant dans une théologie de l'œcuménisme spirituel. Issu de la réflexion qui le précède, ce paragraphe donne comme une synthèse qui rassemble des éléments approfondis au cours de la présentation de l'œcuménisme spirituel de Kasper, et de son enracinement dans l'œuvre de l'Esprit Saint avec la communauté : *l'unité dans la charité* selon Mœhler. Les rappels de la recherche qui précède seront implicites.

C'est toujours le même article sur « l'œcuménisme spirituel », dans l'ouvrage *That they may all be one*, là où les critères théologiques sont exposés, que je propose de prendre à nouveau comme point de départ. En effet, le paragraphe au sujet du dialogue œcuménique se trouve immédiatement à la suite de celui sur les critères du discernement théologique de l'œcuménisme spirituel. Bien des passages de ces trois pages se retrouvent, soient compilées dans le volume sur l'unité des œuvres complètes de Kasper (*Gesamelte Schriften*), ou de façon plus éparse dans d'autres contributions de Kasper sur l'œcuménisme. Cependant, c'est la seule fois où un condensé de la réflexion de Kasper sur la théologie de l'œcuménisme se trouve précédé des éléments de discernement théologiques de ce qui constitue l'âme de la théologie de l'œcuménisme.

L'entrée en matière est particulièrement abrupte, sans aucune articulation manifeste avec les critères théologiques du discernement, alors qu'ils orientent, voire dictent le dialogue œcuménique. C'est l'ensemble de la recherche qui précède, qui donne de connaître les riches soubassements de la théologie du dialogue œcuménique, dont ma recherche montre qu'elle est une théologie de l'œcuménisme spirituel, condensée dans les critères de discernement théologique. Sans recours à certaines composantes de sa pensée, dont Kasper fait usage pour affirmer sa théologie du dialogue théologique entre Églises séparées, les premières lignes introductives sur le dialogue œcuménique peuvent être reçues plus comme une exhortation, que comme le fruit du parcours d'une vie de recherches théologiques. Je rappelle qu'il n'est pas ici question de problématiques précises du dialogue œcuménique, mais d'une théologie qui rend compte de la vie qui habite une Tradition et la rend capable de se réconcilier avec d'autres Traditions.

Les trois critères pour le discernement des esprits sont très larges. Ils ne fixent pas des limites, mais permettent l'ouverture. [...] ils dépassent la problématique de l'identité propre à chacun qui a tendance à bloquer le dialogue, à le confiner et à l'étouffer. [...] Comme toute spiritualité chrétienne, la spiritualité œcuménique est ancrée dans la Révélation, qui est venue par Jésus

Christ une fois pour toutes, qui est la base et la mesure de l'œcuménisme spirituel. Mais ce critère, de quel type est-il ? Il n'est en rien un bâton mesureur tout raide.<sup>1</sup>

D'emblée ces premières lignes font référence à la Tradition vivante de Mœhler, et à la façon dont elle a irrigué la théologie de Kasper au sujet de l'évangile vivant et du dogme. Et c'est bien par ce dernier que Kasper commence à entrer dans le vif du sujet du dialogue doctrinal. On y reconnaît les marques de la conception d'une doctrine provisoire qui s'approfondit d'une façon permanente par la vie de l'Esprit du Christ dans la communauté des chrétiens. Écrite dans le lieu de la théologie catholique, cette réflexion se prête à merveille au dialogue avec d'autres doctrines. Consciente que sa propre Tradition va toujours plus en profondeur vers la plénitude de la vérité (*DV* 8), elle l'est aussi au sujet de la liberté de l'Esprit d'épanouir ses dons en dehors de l'Église catholique dans sa dimension institutionnelle. Le dialogue œcuménique devient le lieu d'un échange de dons pneumatologiques, présents dans une Tradition et pas dans l'autre, et contribue ainsi à un enrichissement réciproque des compréhensions respectives de la vérité.

L'accord sur la justification reste l'exemple emblématique de l'enrichissement mutuel des Traditions, par l'accueil réciproque de compréhensions originales de la vérité propres à chacune, qui ne s'opposent pas, mais s'articulent au sein d'une communion. Discret sur l'origine de ce qui donne à la doctrine un caractère provisoire, Kasper ne manque pas ici de mentionner qu'il se trouve dans la droite ligne de Mœhler, avec la communion rendue possible par la coexistence légitime de tensions basées sur des différences légitimes, et non pas des contradictions comprises comme des hérésies qui manifestent une cassure nette avec la richesse de l'évangile et la plénitude de l'Église.

Ainsi, la réconciliation des chrétiens est comprise comme un organisme vivant, une unité organique, dont le maintien en vie est dû à la dynamique de la vie de l'Esprit du Christ. La réconciliation en plénitude ne sera pas un statu quo définitif englobant des définitions doctrinales inscrites sur des tables de pierre. Elle sera toujours une vie commune entre différentes traditions qui se reconnaissent réciproquement porteuses de la vérité ; l'approfondissement dynamique de chaque Tradition, ajouté à l'altérité de celui des autres Traditions, donnent à la vérité de s'approfondir sur un horizon de plus en plus commun et qui n'abolit pas les différences. Il n'y a de réconciliation que si elle est spirituelle, que si elle est initiée et habitée par l'Esprit qui unit. La coexistence des tensions légitimes implique une vie,

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 168, (TP).

une dynamique spirituelle, que l'homogénéité et la rigidité d'un système ne permet pas. Ce ne sont pas les hommes qui créent l'unité par eux-mêmes seuls, mais bien avec l'Esprit.

Jésus-Christ en effet n'a pas donné ordre que l'Église s'unisse. [...] (mais) dans l'unique Esprit il l'a formée en l'unique corps fait de nombreux membres.<sup>1</sup>

En réunissant dans le canon du Nouveau Testament les différents types de communautés néotestamentaires au sein d'un canon unique, l'Église nous a fourni la norme claire d'interprétation qui consiste à lire le canon dans sa totalité et à comprendre les différents types de communautés non pas comme un pluralisme contradictoire mais comme une unité et une communion complémentaire d'Églises sœurs qui toutes sont l'Église une. Ce qui est juste dans la thèse du pluralisme des formes d'Église est donc seulement le fait que l'unité ne signifie pas une uniformité rigide, mais doit être comprise comme une unité de communion.<sup>2</sup>

La communion, c'est-à-dire l'essence de l'Église, est inexprimable. Les concepts ne suffisent pas ici. Plus l'Église se développait et se montrait librement, plus aussi il lui fallait assumer des valeurs symboliques.<sup>3</sup>

Et Kasper de mettre en avant que les différents dialogues entre les Églises, alors qu'ils n'ont pas été pensés dans un plan préconçu, convergent tous vers le concept de communion. C'est ainsi que le modèle de la communion est devenu le modèle de l'unité.<sup>4</sup> Ne faut-il pas voir dans cette convergence le fruit d'une expérience spirituelle commune à toutes les confessions, traduisant l'expression d'un unique Esprit ?

En commentant la notion de communion développée par Kasper à partir de Mœhler, Clifford reconnaît dans *L'unité* la plus grande contribution théologique aux bases de l'œcuménisme contemporain.<sup>5</sup> Ou, pour reprendre les termes de Deneken :

[...] au temps de Mœhler, on avait largement oublié que l'unité, telle que la période patristique l'a vécue et pensée, procède de la communion des diversités. La période historique choisie indique clairement que le concept d'unité ne se conçoit pas comme une uniformité, mais bien

---

<sup>1</sup> *L'Église catholique*, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>3</sup> *L'unité*, §48.

<sup>4</sup> *That they may all be one*, p. 171, (TP).

<sup>5</sup> C. E. CLIFFORD, « The Catholic Tübingen School and Ecumenism », dans Kristin M. COLBERG and Robert A. KRIEG, *The Theology of Walter Kasper- Speaking Truth in Love*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 160.

comme le « vouloir vivre ensemble » de chrétiens et d'Églises que les diversités historiques, culturelles et liturgiques, loin de les rendre étrangers les uns aux autres, unissent au contraire dans la confession d'une même foi et le dynamisme d'un même Esprit.<sup>1</sup>

Enfin, à ce paragraphe qui fait cohabiter les notions de vérité, de communion, et d'altérité, j'ajoute une contribution et non des moindres, celle du pape Benoît XVI. On y retrouve, avec d'autres mots que ceux de Mœhler et de Kasper, la même dynamique d'une vérité qui naît dans une relation d'altérité empreinte de charité. La ressemblance est frappante :

Nous savons bien que la vérité hors de Dieu n'existe pas comme un *en soi*. Elle serait alors une idole. La vérité ne peut se développer que dans l'altérité qui ouvre à Dieu qui veut faire connaître sa propre altérité à travers et dans mes frères humains. Ainsi, il ne convient pas d'affirmer de manière excluante : '*je possède la vérité*'. La vérité n'est possédée par personne, mais elle est toujours un don qui nous appelle à un cheminement d'assimilation toujours plus profonde à la vérité. La vérité ne peut être connue et vécue que dans la liberté, c'est pourquoi, nous ne pouvons pas imposer la vérité à l'autre ; la vérité se dévoile seulement dans la rencontre d'amour.<sup>2</sup>

Mais pour Kasper, la question de la vérité qui naît au creuset de la charité, se trouve aussi prendre ses racines dans la confiance. Cette dimension est très peu développée par Kasper, mais elle est extrêmement pertinente, tant elle nous ramène à l'expérience spirituelle de foi qui fait croître *l'unité dans la charité* entre des croyants. Ainsi, pour Kasper, si l'accord théologique est nécessaire, l'unité ne peut être comprise et acceptée qu'en tant qu'expérience spirituelle. L'unité plénière sera le fruit d'un acte de confiance en l'autre qui croit au même mystère de foi que moi.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> DENEKEN, *Johann Adam Mœhler*, p. 78-79.

<sup>2</sup> BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale, Ecclesia in Medio-Oriente*, 2012, n°27.

<sup>3</sup> *That they may all be one*, p 171, (TP).



## Partie III – Les potentialités de l’unité dans la charité, à la suite de Kasper et de Mœhler.

### 1 Introduction

Tout au long de ma recherche, ce que j’ai mis en évidence comme étant la théologie de l’œcuménisme spirituel de Kasper appelait à ouvrir des portes, tant en œcuménisme qu’en ecclésiologie. La théologie de l’œcuménisme spirituel n’apporte pas de réponses toutes faites aux grands défis qu’il reste à relever, comme ceux, par exemple, liés à l’épineuse question des ministères, et son corollaire de la communion eucharistique. Car il s’agit d’une théologie qui fait se révéler l’expression de la Tradition de chacun des protagonistes comme étant provisoire, et qui ouvre ainsi des perspectives nouvelles à la réconciliation doctrinale. Non que le processus pneumatologique dont elles sont issues appellerait à considérer les Traditions respectives comme obsolètes ; au contraire, elles sont vivantes, et invitées à toujours plus approfondir l’unique et commun « centre de notre foi, la personne du Christ »<sup>1</sup>, tel que Mœhler le rappelle dans son avant-propos de *L’unité*.

En se plaçant du côté catholique et par rapport aux autres confessions chrétiennes, en particulier en ce qui concerne l’affirmation de l’Église catholique comme détentrice de la plénitude des moyens du salut, il s’agit donc de reconnaître que cette prétention ne la dispense pas de chercher à comprendre le Christ toujours plus en profondeur, au cours de l’histoire ; l’histoire des hommes qui ne peuvent prétendre avoir percé une fois pour toutes le cœur du mystère chrétien. Ainsi, dans la poursuite de la pensée de Mœhler, la Tradition vivante oblige à parler de la plénitude des moyens du salut en termes d’une *compréhension inachevée et toujours en cours*, dans l’histoire.

Jésus le Christ est l’irruption de la plénitude du salut dans l’histoire des hommes, qui sont appelés à devenir membres de son corps. La confession de foi dans l’Esprit, signe l’appartenance à ce corps. Et c’est la confession de foi qui est reconnue comme étant le lieu d’une compréhension toujours plus approfondie de la Tradition. Mœhler en a parfaitement décrit le mécanisme. Tout en vivant de la Tradition de ses pères et de celle de sa communauté d’appartenance, chaque femme et chaque homme y apportent leur expérience de foi dans

---

<sup>1</sup> *L’unité*, Avant-Propos.

l'Esprit, dans la mesure où, grâce à la charité, s'offre la possibilité d'articuler cette connaissance personnelle au tout de la Tradition commune où elle s'origine, sans s'y opposer. Communion et caractère propre de chaque Église ne s'opposent pas, tant que le particulier plonge ses racines dans ce qui est commun et y revient pour s'y articuler.

C'est sur le plan de la compréhension, toujours plus en profondeur, de la plénitude des moyens du salut, que se situe la troisième partie de ma recherche. Je souhaiterais présenter les potentialités, au service de la compréhension plus approfondie de la plénitude des moyens du salut, que recèle *l'unité dans la charité* telle que Mœhler la présente, et telle que Kasper l'observe se déployer dans sa théologie de l'œcuménisme spirituel. Aussi, je ne vais pas me placer en dehors du champ que Mœhler, et Kasper à sa suite, ont ouvert à partir de *l'unité dans la charité*.

Si l'œuvre de jeunesse de Mœhler est la description du processus de croissance de la communauté des chrétiens dans l'Esprit, Kasper a eu le mérite de reconnaître que ce mouvement se prolongeait dans l'œcuménisme spirituel, mais il y laisse aussi sur ce point un goût d'inachevé. Comme si le courant de la vie de l'Esprit dont il nous entretient s'était momentanément arrêté à une étape, avant de reprendre son mouvement dans le futur. Sans doute très marqué par l'attitude des Églises à devoir d'abord panser leurs plaies de l'histoire, Kasper peut donner l'impression d'un Esprit qui se meut dans l'espace imparti par un dialogue institutionnel qui a les yeux fixés sur le passé. Dans cette perspective, il n'a pu manquer de relever un piétinement de l'œcuménisme, suite à son âge d'or qui a suivi le concile. En attribuer la raison à l'Esprit qui choisit son temps<sup>1</sup> ne s'accorde pas avec la reconnaissance que Kasper fait lui-même de l'Esprit qui ne cesse d'œuvrer dans et en dehors de l'Église institutionnelle et nous porte ainsi vers de nouveaux horizons de la compréhension de la vie de communion avec le Christ, la plénitude des moyens du salut.

Si nous ne pouvons permettre aux blessures que les Églises se sont infligées par le passé d'entrer dans l'oubli, et dont elles doivent être guéries par la réconciliation, le désintérêt des jeunes générations de chrétiens pour les dialogues doctrinaux doit nous interroger autrement que comme dû à un déficit de leur part. Leur foi, lieu de l'expérience spirituelle de l'Esprit de *l'unité dans la charité*, se doit d'être considérée comme le lieu de la croissance organique du corps du Christ, et donc de l'unité des chrétiens.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 172, (TP).

Si l'œcuménisme doctrinal est en panne, on ne peut pas s'autoriser à en dire autant de la vie de l'Esprit. L'œcuménisme institutionnel ne peut avancer à nouveau que s'il reste fidèle à ce qui l'a fait naître et ce qui l'habite. Ainsi, il se doit toujours de considérer que l'Esprit est simultanément à l'œuvre dans le maintien des acquis de la réconciliation et dans son œuvre permanente d'élargissement de *l'unité dans la charité*, qui doit d'être discerné et intégré à la Tradition vivante. Cette dimension d'une Église qui va constamment élargir l'unité qui est la sienne, est la marque de la vie de l'Esprit, et de laquelle l'Église ne peut se couper, sans quoi elle perd la vie et risque l'atrophie.

La distance et le désintérêt des jeunes générations par rapport à l'unité doctrinale se traduit souvent par un désir de plus de simplicité quant aux rapports entre les différentes confessions chrétiennes. Je parle ici des jeunes adultes pour qui la foi au Christ ne se traduit pas en une religion identitaire dont le souci n'est pas la réconciliation des chrétiens entendue comme une communion, mais comme un retour de tous les baptisés à l'Église catholique. Les jeunes adultes que je rencontre à Taizé se sentent très loin des problématiques doctrinales qui divisent les Églises. S'ajoute le fait que d'année en année, ces problématiques deviennent de plus en plus complexes. Pour exemple, les récentes prises de position clivantes au sein des primats anglicans.<sup>1</sup>

Face au désintérêt des jeunes générations pour la question de l'œcuménisme, faut-il craindre l'avènement d'une diversité sans unité ? Il me semble que cette crainte n'est justifiée que si l'on situe l'origine du processus de *l'unité dans la charité* dans le lieu du dialogue doctrinal. Ma recherche sur l'œcuménisme spirituel de Kasper, puisant ses racines dans *L'unité* de Mœhler, montre que ce n'est pas au niveau des débats théologiques que le désir de l'unité est suscité par l'Esprit. Non qu'il en serait absent ; une telle considération s'opposerait à l'ensemble de mon exposé. Mais il s'agit de rappeler que le désir de *l'unité dans la charité* habite le lieu de l'expérience spirituelle.

Pour les jeunes générations de croyants qui se sentent proches de leurs frères et sœurs baptisés dans d'autres confessions chrétiennes, l'unité n'est pas tant à construire qu'à vivre, car, pour eux, elle existe déjà. Ce n'est pas vouloir déprécier la réponse des jeunes croyants à la question de l'œcuménisme, que de la résumer en cette formule : « l'essentiel est de s'aimer les uns les autres comme le Christ nous aime ». Les jeunes de diverses confessions traduisent

---

<sup>1</sup> <https://www.la-croix.com/JournalV2/Quel-avenir-Communion-anglicane-2023-03-02-1101257337> (consulté le 9 mars 2023).

ainsi souvent leur foi commune au Christ. Pour revenir à l'origine de *l'unité dans la charité* telle que Mœhler la décrit, les jeunes parlent depuis le lieu qui constitue leur expérience de foi. Leur langage au sujet de l'unité des chrétiens est plus proche d'un langage symbolique et poétique, et très existentiel, que d'un langage qui traduit rationnellement des vérités de foi.

Cette distinction nous ramène à une réflexion de Mœhler, toujours dans *L'unité*, où il lie la croissance toujours plus importante de l'Église au besoin de rendre le langage sur les vérités de la foi accessible à un nombre de croyants toujours plus important.

La communion, c'est-à-dire l'essence de l'Église, est inexprimable. Les concepts ne suffisent pas ici. Plus l'Église se développait et se montrait librement, plus aussi il lui fallait assumer des valeurs symboliques. [...] Si nous avons constaté, d'une part, une poussée vers l'usage des symboles, et d'autre part des obstacles à leur éclosion, il faut préciser que ce n'est pas l'Église qui mettait un frein aux besoins de ses fidèles, et donc que l'unité ne consiste pas pour elle à reconnaître le I<sup>er</sup> ou le II<sup>e</sup> siècle comme modèle du III<sup>e</sup>, ou à conférer à celui-ci un tel droit sur les siècles à venir, ni à l'obliger d'accepter la tutelle des précédents.<sup>1</sup>

Si Mœhler nous entretient des « valeurs symboliques », seules capables de rassembler en une communion l'ensemble de la diversité toujours en croissance, juste après un passage rendant compte de la richesse des symboles et de la poésie présents dans la liturgie, il attribue malgré tout le caractère « inexprimable » de la communion à l'essence même de l'Église. C'est-à-dire qu'il est aussi attribué à la doctrine, garante de la communion. Par le langage qui est propre à la doctrine, aucune de ses formulations ne peut rendre compte de la diversité de la communion. Seul le langage symbolique offre cet espace. Ce langage est aussi celui de l'expérience de foi, là où l'Esprit fait vivre le croyant du désir de *l'unité dans la charité*.

Ainsi, sans retirer son rôle normatif à la doctrine, ne faut-il pas reconnaître à l'expérience de foi qui se traduit en langage symbolique et poétique, la possibilité d'être l'autre lieu de la vérité, à l'image de ce que le début de ma recherche nous donnait de découvrir avec la spiritualité considérée par Balthasar comme le côté subjectif de la doctrine? Une herméneutique de la diversité doctrinale, autre formule pour rendre compte de l'unité dans la diversité doctrinale, doit être comme l'écho, dans un langage rationnel, de l'expérience spirituelle des croyants.

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 48.

Le fruit de ma recherche montre que grâce à une telle herméneutique la vérité naît de la foi des chrétiens. Nous l'avons vu, Mœhler est très clair sur ce point. La vérité naît de *l'unité dans la charité*, de croyants qui décident de former une communauté de vie car ils sont mus par le même Esprit *d'unité dans la charité*, tout en étant reliée à la Tradition dans laquelle naît cette expérience et à laquelle elle s'articule. Et les critères de discernement théologique de la vérité de ce qui naît dans le lieu de l'expérience spirituelle, ne sont autres que les critères présentés par Kasper.

Je rappelle que pour Kasper, ces critères sont très larges.<sup>1</sup> On retrouve ici l'idée de largesse qu'apporte le langage symbolique auquel Mœhler fait référence pour la richesse de la diversité de la communion de l'Église. Aussi, les critères de discernement théologique conjuguent, essentiellement, l'universalité de l'Esprit et les actes de libération du Christ portés par ce même Esprit.

Précédemment<sup>2</sup>, j'ai abordé la question de l'eucharistie au sein du dialogue œcuménique. Je faisais alors référence à l'appel de Kasper à partir d'une expérience profondément spirituelle de l'eucharistie pour aboutir à un accord entre confessions séparées. Mais il n'en dit pas plus. Dans la continuité d'une conception de la vérité née de l'expérience de foi et portée par un langage symbolique, il est possible de proposer une suite à la demande de Kasper. En effet, il n'est pas difficile de s'exprimer sur ce qui peut être dit d'une profonde expérience spirituelle de l'eucharistie. Il s'agit d'une profonde union avec l'Esprit du Christ qui donne sa vie pour chaque homme.

C'est à ce point de la réflexion que nous pouvons revenir à ce qu'expriment les jeunes générations au sujet de leur foi en Jésus-Christ, qu'ils traduisent par un appel à un amour inconditionnel pour tous, et qu'ils reconnaissent avoir en commun avec chaque baptisé. La doctrine de chaque Église, et le dialogue doctrinal, ne doivent-ils pas prendre leur source dans l'universalité des actes libérateurs du Christ qui donne sa vie pour nous, et qui se manifeste comme l'élément fondamental de la foi des jeunes générations ?

Je suis conscient d'exprimer ici les balbutiements d'un élargissement d'une herméneutique de la vérité initiée par Mœhler, tant elle doit être étayée par ce qui serait de l'ordre d'une enquête, d'une collecte de témoignages au sujet de la vie spirituelle des croyants.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 171, (TP).

<sup>2</sup> Voir page 204.

Mais il s'agit ici d'une première étape, celle d'une ouverture, que me permet la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper, dans la continuité de la théologie de Mœhler.

S'il est commun de considérer que les croyants conforment leur foi à la Tradition de l'Église, il est moins commun d'entendre que la doctrine se doit d'être à l'écoute de ce que l'Esprit lui dit depuis l'expérience spirituelle des croyants. Si l'œcuménisme spirituel est devenu, à travers notre recherche, comme le paradigme de cette écoute, qui s'est traduit, avec Kasper, en théologie, il n'est qu'une déclinaison de l'étendue de l'universalité de *l'unité dans la charité*.

Pour revenir à la question de la plénitude des moyens du salut, que je souhaite à présent éclairer de la lumière que nous apporte la théologie de l'œcuménisme spirituel, ne doit-elle pas être intimement liée au lieu de l'expérience spirituelle, première étape dans le processus de l'élaboration de la doctrine ? C'est ce que je propose à présent de faire, en élargissant progressivement ce que nous avons découvert avec l'œcuménisme spirituel, jusqu'aux limites de l'universalité de *l'unité dans la charité*.

## 2. D'une théologie confessionnelle à une théologie de communion.

Différents éléments de la théologie du dialogue œcuménique, tel que Kasper les présente dans la théologie de l'œcuménisme spirituel, ne se limitent pas au seul champ du dialogue entre Églises, mais concernent toute la théologie. Il s'agit essentiellement de la spiritualité entendue comme le côté subjectif de la doctrine, de la Tradition vivante qui donne au dogme son caractère provisoire, et de l'agir du Christ comme point de départ. Nous l'avons vu, Kasper comprend toute la théologie comme un exercice dans l'Esprit, et sa réflexion sur la Tradition vivante, qui se présente comme une pneuma-christologie, est largement inscrite dans la partie de son œuvre qui précède son élan pour l'œcuménisme spirituel. Constatation récurrente de ma recherche, la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper se présente comme un bouquet articulant différents éléments de sa théologie, formant une herméneutique pour faire avancer la réconciliation doctrinale. Si l'aspect utilitaire de la théologie du dialogue ainsi établie est évident, en ouvrant, par exemple, des perspectives telles que la poursuite de l'usage de la méthode du consensus différencié, la recherche menée révèle que les éléments de la théologie de l'œcuménisme spirituel sont propres à toute la théologie. C'est pourquoi l'ouverture de la

théologie du dialogue à d'autres théologies confessionnelles n'est pas seulement l'affaire du dialogue œcuménique, mais concerne toute la théologie.

En effet, la théologie de l'œcuménisme spirituel pointe ce qui est de l'ordre de la responsabilité de la théologie. Que ce soit à travers l'expérience de l'aboutissement d'un consensus différencié sur la question de la justification, ou de celle de la dynamique de l'échange des dons propres aux Traditions respectives, la question de la vérité s'est révélée étroitement liée à la présence de l'altérité confessionnelle. Sans possible retour en arrière, car nous renierions son œuvre, l'Esprit qui agit dans l'Église l'a menée au dialogue, en révélant ainsi qu'elle n'est Église que si elle est en communion avec d'autres Églises ; une communion qui se cherche, mais qui devient dorénavant inséparable de l'identité de l'Église. Sans communion dans l'altérité des autres Églises, l'Église catholique ne peut accéder à la compréhension en plénitude de l'intégralité des moyens du salut dont elle est dépositaire. Elle se doit d'aboutir à la communion avec d'autres Églises, car sans cette communion, la plénitude des moyens du salut, bien qu'elle lui soit entièrement donnée, ne lui sera pas entièrement dévoilée. L'exemple de la réconciliation au sujet de la pierre d'achoppement qu'était la question de la justification entre l'Église catholique et l'Église luthérienne, en est une magnifique illustration. La justification ne peut plus être comprise sans l'apport de la foi luthérienne, et vice-versa. Il ne s'agit pas de dire que la justification peut être comprise différemment, et que cette autre compréhension est aussi valable, mais il s'agit de la reconnaître comme une autre facette de la vérité au sujet de la justification.

Le statut de la théologie s'en trouve ainsi élargi. Elle ne peut plus être exclusivement confessionnelle. En reconnaissant que l'œcuménisme spirituel est le signe de l'Esprit à l'œuvre avec les hommes, l'Église, à Vatican II, entraîne avec elle toute sa théologie, et donc non pas uniquement celle du dialogue, en opérant une trouée en dehors des limites qu'elle s'était données auparavant. Habitée de l'Esprit, elle le suit.

Je voudrais faire apparaître l'originalité de cette approche au regard d'une proposition de Zizioulas concernant des changements de structure des facultés de théologie, et de l'introduction de l'approche comparative en théologie. À l'heure où j'écris ce passage, le Métropolitain Jean de Pergame (1931-2023) vient de décéder. C'est l'occasion de saluer l'énorme travail que ce grand penseur de la théologie orientale a effectué pour l'unité des chrétiens. Voici des extraits de sa réflexion dans un article de la revue *Istina* :

La grande majorité des facultés et des instituts de théologie sont confessionnels. Certaines de ces institutions ont établi des chaires de théologie œcuménique tandis que d'autres ont choisi d'avoir des postes d'enseignement consacrés à une confession chrétienne spécifique. [...] Bien que l'établissement de chaires d'une autre théologie confessionnelle dans une faculté donnée soit un signe œcuménique positif, il n'est pas entièrement satisfaisant, puisqu'il perpétue et renforce le confessionnalisme dans la recherche théologique. Une façon bien meilleure de permettre à l'esprit œcuménique de pénétrer dans la théologie est de nommer des théologiens d'une autre confession aux chaires ordinaires de théologie systématique ou dogmatique [...]. C'est évidemment un pas œcuménique très important qui serait difficile à franchir par la plupart des instituts théologiques. Mais c'est la seule voie vers l'élimination finale du confessionnalisme en théologie.

[...] Puisque le confessionnalisme ne peut être supprimé facilement de la recherche théologique, une approche œcuménique de la théologie serait renforcée si tous les sujets théologiques étaient étudiés simultanément dans la perspective des trois traditions principales (orthodoxe, catholique et protestante). Cela serait plus approprié dans le cas de la théologie comparative ou « symbolique ». Mais ceci peut être étendu à d'autres sujets d'étude théologique, tels que la Bible, la patristique, la liturgie, etc. L'étudiant devrait avoir une vision panoramique de chacun de ces sujets et non pas principalement ou exclusivement une vision confessionnelle. Ceci devrait être fait non d'une façon polémique ou apologétique, comme dans le passé, mais d'une manière descriptive et aussi objective que possible.<sup>1</sup>

La réflexion de Zizioulas porte sur la place de la théologie dans l'œcuménisme. Conscient d'une perte de priorité de la théologie dans les instances-même de l'œcuménisme, au profit d'un œcuménisme dans sa dimension plus horizontale qu'est son implication sociale, Zizioulas cherche à redonner sa place à la théologie. Si le retour à une implication plus ample de la théologie dans l'œcuménisme n'a pas lieu, le Métropolitain de Pergame perçoit l'amorce d'un mouvement vers la fin des identités confessionnelles, le chemin vers un œcuménisme qui ne serait pas une communion de confessions. Seule la théologie peut permettre la communion de confessions réconciliées. C'est dans ce souci de survie de la théologie en œcuménisme qu'il effectue ses propositions : « nommer des théologiens d'une autre confession aux chaires ordinaires aux chaires de théologie systématique ou dogmatique » ; l'étude simultanée d'un sujet théologique dans les trois traditions principales dans un esprit qui bannit toute polémique mais intègre l'honnêteté scientifique.

---

<sup>1</sup> J. ZIZIOULAS, « Engagement œcuménique et recherche théologique. Quelques réflexions », dans *Istina*, LIII, n°1, 2008, p. 16-17.

La théologie du dialogue œcuménique de Kasper, fait comprendre le changement de paradigme à opérer en théologie. Il est à comprendre comme une œuvre de l'Esprit avec les hommes que l'Église et la théologie doivent suivre où Il va. Elle est la Tradition vivante, où l'Esprit pousse l'Église à Vatican II et au siècle qui suit, à établir une théologie qui soit celle d'une communion de théologies confessionnelles. Cette terminologie est essentielle car elle ne signifie pas la fin de la théologie confessionnelle. Elle suit le même schéma que celui qui préside à l'unité organique des tensions dans l'Église des premiers siècles tel que l'a révélée Mœhler.

Une autre théologienne, proche de Kasper et déjà citée précédemment, C. Clifford, plaide aussi pour une nouvelle méthode théologique.<sup>1</sup> Introduisant sa réflexion par l'état de crise dans lequel Kasper reconnaissait l'œcuménisme, alors qu'il prenait tout juste ses fonctions de président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens en novembre 2001, Clifford propose de nouvelles approches pour y répondre. Pour elle, l'usage de l'expression *théologie œcuménique* se fait la plupart du temps dans le sens d'un usage propre à une discipline de spécialiste, coupée des autres dimensions de la théologie. Pour Clifford, toutes les dimensions de la théologie doivent contribuer à l'engagement de l'Église pour l'unité des chrétiens.

En reprenant alors différents éléments de la théologie de Kasper, Clifford puise à celui de la Tradition vivante et au caractère provisoire du dogme. Mais elle l'effectue sans rappeler la dépendance de Kasper à l'égard de Mœhler, au sujet de l'unité organique des tensions, dans la charité. Clifford justifie ainsi, par la théologie de Kasper, la responsabilité de l'Église à devoir dorénavant inscrire sa théologie dans la dynamique d'une théologie œcuménique, en raison de l'engagement définitif pris par l'Église sur le chemin de la réconciliation des chrétiens. Bien que Clifford ne fasse pas apparaître la dette par rapport à la pensée de Mœhler, elle a le mérite d'inscrire sa réflexion dans le rôle de la théologie au service de la mission de l'Église.<sup>2</sup> Elle entend par là la reconnaissance claire effectuée par les pères de Vatican II, de l'œuvre de l'Esprit dans l'œcuménisme, et dans les conséquences inéluctables pour l'Église : elle doit suivre ce chemin. C'est sur la mission de l'Église et de sa théologie qui lui est liée, que je poursuis à présent ce parcours sur les potentialités de *l'unité dans la charité*. Telle une poussée

---

<sup>1</sup> C. CLIFFORD, « La pratique œcuménique de la théologie », *Laval théologique et philosophique*, 60, 1, février 2004, p. 53-64.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 55.

naissant dans les profondeurs de l'Église, l'Esprit à l'œuvre dans ses membres vient irriguer, petit à petit, l'ensemble de son corps.

### 3. La théologie, conscience de la mission de l'Église.

Les deux premières parties de la recherche ont fait apparaître une compréhension originale de toute la théologie comme d'une ecclésiologie au service de *l'unité dans la charité* des membres du corps du Christ. L'ecclésiologie s'y présente comme la maison commune de toute la théologie. Non explicite chez Mœhler, mais clairement déployée par Kasper, le passage d'une christologie à une pneuma-christologie emporte la théologie dans un mouvement, une vie, qui est celle de l'Esprit Saint qui n'a de cesse d'établir *l'unité dans la charité*. La théologie se trouve alors avoir une responsabilité : celle d'œuvrer à la communion d'amour entre les membres du corps du Christ. Mœhler ne parle pas autrement de l'Église que de *l'unité dans la charité*, qui se renouvelle et s'approfondit sans cesse par la vie dans l'Esprit de ses membres : la vie de l'Esprit dans le corps du Christ.

La théologie des Pères était au service de l'unité de l'Église. Telle que Mœhler nous la présente, et telle qu'il en use abondamment pour ses propres démonstrations, elle est un approfondissement toujours plus important de la Révélation plénière de Dieu dans le Christ, par le discernement permanent de ce que les membres de la communauté témoignent de leur propre vie de foi. Cela mène les Pères à reconnaître ou à rejeter des expressions de foi qui s'opposent à la Tradition et qui, en conséquence, ne peuvent pas y articuler leur différence. La théologie des Pères s'apparente ainsi à un discernement théologique au service de la dynamique de l'unité de la communauté dans la charité, lieu du salut de ses membres. Le discernement théologique est le moyen par lequel les Pères assurent l'unité de la communauté.<sup>1</sup> Ce même discernement enrichit la Tradition vivante de l'Église. Au sujet de l'opposition entre les théologiens mystiques et ceux favorables à la spéculation, Mœhler écrit :

---

<sup>1</sup> L'ensemble du IV<sup>e</sup> chapitre de la première partie de *L'unité* rend abondamment compte de situations très diverses : que ce soient, par exemple, « les tendances particulières à chaque tempérament » qui se rencontrent déjà chez les apôtres, comme « les profondeurs et la délicatesse des sentiments, le calme et la paix d'un cœur aimant » de Saint Jean que l'on retrouve chez Saint Ignace, « le goût de la spéculation et de la dialectique » de Saint Paul que l'on retrouve chez Saint Clément (§ 35) ; des différentes façons de comprendre la dépendance de la « science de Dieu » à la foi (§ 39) ; ou les différentes coutumes chrétiennes (§ 45).

Mais l'Église, elle, se tenait avec un calme plein de dignité dans un juste milieu. L'Esprit qui l'anime nourrissait, pénétrait et unissait tous ses membres ; en lui se réduisaient les différences de pensée (*Gegansätze*) ; c'est pourquoi pleinement consciente de sa force, l'Église laissait ses enfants suivre librement leurs goûts particuliers. Elle veillait cependant à ne pas les laisser s'engager *consciemment* dans une direction opposée à ce qui fut depuis toujours le bien *commun*.<sup>1</sup>

Le discernement théologique de l'œcuménisme spirituel effectué par Kasper montre que l'œcuménisme spirituel fait partie de la dynamique organique de l'unité de l'Église telle que Mœhler la décrit, puisqu'il entre en résonance avec des éléments théologiques incontournables de cette unité vécue dans l'Église. La théologie de l'œcuménisme spirituel rend ainsi compte des moyens théologiques dont dispose l'Église pour continuer à vivre de la dynamique qui est la sienne depuis ses origines : discerner l'œuvre de l'Esprit avec les hommes pour nourrir toujours plus sa Tradition vivante, permettant ainsi de toujours plus pénétrer le mystère du Christ. Et ce processus aboutit à la communion, dans l'altérité, avec des nouveaux membres. Ainsi, à la suite des Pères, la théologie a continué à s'apparenter au discernement du corps du Christ, quand, à Vatican II, l'Église s'est engagée à reconnaître l'unité des chrétiens comme sa mission, en l'intégrant dans sa Tradition vivante.

En comprenant l'œcuménisme spirituel comme le corps du Christ, la théologie de l'œcuménisme spirituel se révèle être la conscience de l'Église. Car elle lui rappelle qu'elle n'est Église que si elle est en communion avec ce que l'Esprit vient lui donner comme message à travers la particularité de l'œcuménisme spirituel. Seule l'Église qui considère l'œcuménisme comme inhérent à son ecclésiologie poursuit l'approfondissement du mystère du Christ, par l'intégration, à sa Tradition vivante, de la poursuite de l'œuvre de l'Esprit. Avec le cas particulier de l'œcuménisme spirituel, la théologie a conscience qu'elle ne peut plus se pratiquer que comme une communion de théologies confessionnelles. Elle informe ainsi l'Église qu'elle n'est Église que si elle cherche la communion avec les autres Églises.

Dans l'histoire de l'Église, l'intégration doctrinale de l'œcuménisme spirituel comme œuvre de l'Esprit née en dehors de ses limites est unique. Les pères de Vatican II ont pris acte que dans l'œcuménisme spirituel l'Esprit œuvre en dehors des limites que l'Église s'était fixée jusqu'à présent par sa doctrine. Se limiter à ne pas enrichir sa Tradition par l'adjonction de ce que l'Esprit dit en dehors des frontières institutionnelles de l'Église, s'est faire le choix de ne

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 40.

pas suivre l'Esprit là où Il attend l'Église, et ainsi, de ne plus être une Église pneumatologique. Le mouvement de « comment Dieu vient à nous », si bien mis en valeur par Mœhler dans l'avant-propos de *L'unité*, n'est alors plus le souffle qui habite l'Église.

Il est du devoir de l'Église et de sa théologie d'intégrer cette œuvre de l'Esprit qu'est l'œcuménisme spirituel. Pour revenir à l'accord sur la justification, la doctrine protestante n'est pas uniquement une doctrine autre et acceptable par rapport à la doctrine catholique, mais elle lui est complémentaire, dès lors que l'on reconnaît que l'Esprit est à l'œuvre dans la position doctrinale protestante.

En reconnaissant que l'œcuménisme spirituel est l'œuvre d'*unité dans la charité* de l'Esprit du Christ en dehors de l'Église, la théologie se doit aussi d'affirmer, simultanément, que l'œcuménisme spirituel n'en est pas le seul lieu. C'est ce que les Pères ont mis en œuvre lors du concile de Vatican II, et la théologie a là aussi fait montre de conscience pour l'Église. Cependant, l'Église ne s'y est pas engagée théologiquement pour toutes les œuvres de l'Esprit en dehors de l'Église comme elle l'a réalisé avec l'œcuménisme spirituel. En quittant un ecclésiocentrisme catholique, l'Église est venue accueillir l'œcuménisme spirituel, mais en se maintenant dans les limites du dialogue entre confessions chrétiennes. Elle s'est engagée officiellement dans le dialogue, en y employant ses théologiens, qui ont pu faire émerger avec d'autres théologiens, la forme du consensus différencié. Prendre théologiquement au sérieux l'œcuménisme spirituel a été le premier pas de l'Église dans sa *sequela* de l'Esprit du Christ en dehors des limites que l'Église s'est donnée. En effet, comment peut-elle prétendre à une réconciliation avec le monde, si elle ne se réconcilie pas d'abord avec ses frères dont elle s'est séparée ?

L'effort de Vatican II pour entreprendre un dialogue avec le monde dans lequel les œuvres de l'Esprit sont reconnues, a pour toile de fond un dialogue à l'état de balbutiement, et se heurte à des vives condamnations.<sup>1</sup> L'histoire qui précède le Concile et celle qui le suit

---

<sup>1</sup> Bientôt 60 ans après la fin du Concile Vatican II, cette question reste au cœur de l'Église qui se prépare à vivre le synode sur la synodalité voulu par le pape François. Avant l'ouverture de l'Assemblée synodale européenne, étape continentale qui précède le synode de cet automne, le théologien Tomas Halik, choisi pour y donner une introduction spirituelle, a tenu les propos suivants, recueillis par le journal *La Croix*. Tomas Halik est particulièrement en lien avec les jeunes générations, en tant qu'aumônier des étudiants à Prague depuis des dizaines d'années. Il s'exprime ainsi :

« L'Église ne peut, et ne doit pas faire partie de la contre-culture, ou être en résistance, si ce n'est face à des régimes répressifs tels que le nazisme, le fascisme et le communisme. Les tentatives de faire du catholicisme – surtout entre le milieu du XIX<sup>e</sup>, et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle – une contre-culture contre la société, la culture, la science et la philosophie modernes ont conduit à une autocastration intellectuelle, causant l'éloignement d'une grande partie de la classe ouvrière, des intellectuels et des jeunes.

jusqu'à nos jours font état d'un dialogue blessé et même parfois refusé et condamné. Quel effort doit-on entreprendre, comme théologiens, pour faire saisir à l'Église que cette communion, à l'instar de la recherche de communion avec les autres Églises, lui est indispensable ? Si l'œcuménisme est en panne, le dialogue avec le monde, vécu comme une deuxième étape de communion de l'Église avec les œuvres de l'Esprit en dehors des frontières qu'elle s'est fixées, ne semble pas avoir commencé au niveau doctrinal.

Conscience de l'Église, la théologie doit lui rappeler que l'œcuménisme spirituel n'est pas séparé des autres œuvres d'*unité dans la charité* de l'Esprit dans la famille humaine. L'un ne va pas sans l'autre. *L'unité dans la charité* ne tend vers la plénitude que si l'Église cherche la plénitude de *l'unité dans la charité*. La question de la connaissance chrétienne, qui selon Mœhler est un vécu dans l'amour, est ici de retour. La connaissance de l'amour ne peut tendre vers la plénitude que si elle tend à la communion d'amour avec tout homme.

Sainteté et charité sont une seule et même chose. [...] L'amour est la source de la vérité.<sup>1</sup>

Si l'œcuménisme est en panne, ne l'est-il pas parce qu'il ne communique pas aux autres œuvres de l'Esprit en dehors des réalités proprement ecclésiales ?

#### 4 La plénitude de l'unité dans la charité.

##### 4.1 De l'unité dans la charité de l'Église, à l'unité dans la charité du royaume de Dieu.

La théologie telle que nous venons de la décrire, se maintient, ainsi que l'Église, dans un état toujours provisoire, qui la renvoie à son but unique : *l'unité dans la charité* de tous les hommes dans le corps du Christ. Ainsi, dans leur forme toujours provisoire, l'Église et la théologie sont appelées à servir à l'avènement de la communion d'amour entre tous les membres de la famille humaine : le royaume des cieux<sup>2</sup>.

---

La peur et l'aversion pour la culture moderne ont mené à une ex-culturation, contribuant sensiblement à la sécularisation de la société occidentale. Les efforts de Vatican II pour dialoguer avec la modernité et l'humanisme séculier sont arrivés trop tard, à un moment où la modernité touchait déjà à sa fin. La société postmoderne présente aux Églises des défis et des opportunités très différents de ceux de la modernité. Pour devenir une voix crédible et intelligible à une époque de pluralité radicale, l'Église doit subir une réforme profonde – et j'espère que le chemin synodal sera une telle réforme. », dans *La Croix*, édition du 6 février 2023.

<sup>1</sup> *L'unité*, § 7.

<sup>2</sup> Tout à tour, j'utiliserai soit l'expression *le royaume des cieux*, *le royaume de Dieu*, *le règne de Dieu*, ou *le royaume*.

Tout au long des deux chapitres précédents, la famille humaine, ou l'humanité tout entière, n'était assimilée ni à l'Église, ni au royaume. Seule une mention récurrente par Kasper de la présence de l'Esprit partout où il y a la « vraie vie »<sup>1</sup>, rappelle la réalité de l'œuvre universelle d'*unité dans la charité* de l'Esprit Saint en dehors de l'Église. Mais la description de Kasper, pour ce domaine précis qu'il insère dans sa théologie de l'œcuménisme spirituel<sup>2</sup>, correspond plus à des touches successives qui composent un tableau d'impressionniste, et qui nous communique essentiellement quelque chose de l'ordre de l'émerveillement, plutôt qu'une réflexion structurée et argumentée. Là aussi, il faut faire appel à sa théologie d'avant celle de l'œcuménisme spirituel pour saisir la réelle amplitude de son propos. Enfin, le lien qui unit Kasper à Mœhler pour ce qui est le cadre de notre sujet semble ici bien tenu ou absent. Car Mœhler ne parle pas explicitement de l'unité du royaume, mais de celle de l'Église. Et pourtant, Mœhler se trouve bien présent dans cette nouvelle perspective qui s'ouvre avec la problématique du royaume.

Si, en rejoignant l'œcuménisme spirituel, l'Église quitte les limites de son confessionnalisme pour se retrouver dans un lieu commun à d'autres confessions chrétiennes, ce mouvement appartient, en fait, à une dynamique beaucoup plus étendue que les limites des Églises chrétiennes. Il s'agit de l'ouverture de l'Église à l'universalité de l'avènement du royaume des cieux inauguré par la personne du Christ.

Il convient à présent d'introduire une réflexion sur la relation de l'Église avec le royaume des cieux, telle que la réflexion de Kasper sur l'œcuménisme spirituel nous permet de l'ouvrir. Encore, une fois, Mœhler ne discourt pas sur le royaume des cieux. Sa conversion spirituelle l'oblige à rendre compte de l'Église comme d'un organisme vivant ; une découverte patristique<sup>3</sup> bouleversante qui entre en résonance avec l'esprit du romantisme allemand dans lequel baigne le jeune théologien de Tübingen, et qui tranche nettement avec une conception commune de l'Église à l'image d'une réalité atemporelle et immuable. Mais, nous allons l'observer, son travail de pionnier pour exprimer la « dynamique du provisoire »<sup>4</sup> dans laquelle se trouve l'Église, est la pierre de fondation pour rendre compte du royaume qui advient petit à petit.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 162 : « partout où la vraie vie se montre, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre », (TP).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 162-163. Le paragraphe est intitulé : *l'efficacité universelle de l'Esprit*, (TP).

<sup>3</sup> Partie II, Chapitre 1, 1.1.

<sup>4</sup> J'emprunte cette expression à frère Roger, fondateur de Taizé. Cf : FR. ROGER DE TAIZE, *Dynamique du provisoire – À l'écoute des nouvelles générations 1962-1968*, Les Presses de Taizé, en collaboration avec les Presses de l'Atelier, Taizé, 2014.

Constatant la distance, qu'il juge vertigineuse, entre l'idée de l'Église telle qu'elle apparaît aux temps patristiques, surtout au cours des trois premiers siècles, et la réalité qu'elle donne à voir d'elle-même au Moyen-Âge, Mœhler entreprend cette réflexion pour mettre en évidence une cohérence profonde là où, en surface, on ne constate que de l'incohérence. C'est que Mœhler, partageant une idée commune à nombre de romantiques allemands, développe une conception organiciste de l'histoire. Il lui faut donc, presque par nécessité, dégager un principe de cohérence qui lui permette d'établir les conditions historiques et les critères théologiques pour vérifier la conformité de l'Église de son temps avec celle des premiers siècles. Dans l'avant-propos de 1825, il parle d'une « croissance organique de l'Église », qui n'est pas achevée à l'époque du III<sup>e</sup> siècle. Son intention est de déterminer à partir de quelle réalité l'ensemble se développe et en quoi consiste ce qui peut être tenu comme ferme et pérenne.<sup>1</sup>

Si le royaume des cieux, dans le sens d'une réalité universelle, n'est pas à proprement parler le sujet de Mœhler, Kasper trouve chez son prédécesseur de Tübingen une image de l'Église qui est une anticipation du royaume. Il a approfondi le lien qui unit le royaume et l'Église, en laissant clairement apparaître la marque de son illustre prédécesseur à Tübingen.

En effet, Mœhler est la référence explicite de Kasper pour ce qui est de la dynamique de la croissance du règne de Dieu dans l'histoire, et de l'originalité de la vie entre ses membres. Une théologie qui fait corps avec l'histoire, et l'équilibre mœhlerien de *l'unité dans la charité*, sont incontournables pour la description que Kasper propose du royaume des cieux. Voici quelques extraits pertinents pour l'illustrer :

Elle (l'Église) se manifeste enfin – ce que Mœhler surtout a mis en avant – dans l'ordonnance intérieure de l'Église et dans l'harmonie de l'unité dans la diversité des multiples charismes, services et ministères. C'est ainsi que, avec toutes ses faiblesses humaines et dans toutes les tribulations qu'elle connaît dans ce monde, l'Église est un reflet anticipé réel de la gloire eschatologique où, à la fin, Dieu sera tout en tout (1Co, 15, 28).<sup>2</sup>

L'Église est issue de la dynamique d'ensemble de la venue du règne de Dieu [...]. Pour résumer, on peut parler, avec le concile Vatican II, d'un devenir de l'Église par étapes dans le cours du rassemblement eschatologique<sup>(1)</sup> et dire : l'Église est le règne de Dieu déjà présent dans le mystère<sup>(2)</sup>. Mais elle porte encore la figure de ce monde<sup>(3)</sup>. Elle n'est pas encore le royaume de Dieu accompli. Elle est une réalité intermédiaire ; elle est signe et instrument du royaume à

---

<sup>1</sup> DENEKEN, *Johann Adam Mœhler*, p. 65-66.

<sup>2</sup> *L'Église catholique*, p. 131-132.

venir. La mission parmi les peuples est annonce, épiphanie et accomplissement du dessein de salut de Dieu pour le monde et son histoire<sup>(4)</sup>.<sup>1</sup>

Avec d'autres mots, on retrouve, dans la description que Kasper effectue du règne de Dieu, la référence à *l'unité dans la charité* de Mœhler, et les efforts sans cesse renouvelés pour maintenir, dans un même corps, les tensions inhérentes à la diversité des œuvres de l'Esprit avec les hommes. Ainsi, le mystère dont l'Église est dépositaire est le royaume de Dieu à venir. La Tradition vivante de l'Église n'a donc pas comme objet le mystère de l'Église, mais celui du royaume, préfiguré par l'Église. Je reviendrai sur cette découverte fondamentale, mais avant, il convient d'étoffer la description de la dimension provisoire de l'Église et de sa théologie, par ce que Kasper donne à comprendre du lien de l'Église et du royaume, lorsqu'il fait référence à la conception organique et vitaliste de Mœhler.

Pour Kasper, en effet, non seulement la réalité de l'Église est provisoire en raison de son propre développement continu dans l'histoire, mais aussi parce qu'elle pointe une réalité en devenir plus grande qu'elle : le règne de Dieu. Bien plus, l'Église est dans une forme provisoire car son développement progressif dans l'histoire exprime son futur achèvement eschatologique dans le royaume de Dieu, où le royaume sera l'unique réalité de l'humanité réconciliée. C'est pourquoi l'Église est un signe et un moyen du règne de Dieu en devenir. Du provisoire, l'Église passe à son effacement progressif devant l'avènement du royaume. Cette découverte résonne comme un appel adressé à l'Église, afin qu'elle mette en lumière ce qui, dans ce qui constitue sa Tradition vivante, peut être considéré comme possiblement pérenne dans la forme finale du royaume.

L'ensemble de la réflexion de Kasper au sujet du royaume est soutenu par la révélation biblique. Je rappelle ici les développements précédents<sup>2</sup> au sujet de la nécessité, pour Kasper, de prendre comme point de départ, en théologie, le premier témoin de la Tradition vivante qu'est l'Écriture. Dans ce même sens, Kasper rappelle que Jésus a prêché l'avènement du royaume des cieux, et non pas celui de l'Église.<sup>3</sup> Dans le sillage de Mœhler et de Kasper, il est alors possible de poursuivre en affirmant que l'Église est l'Église quand elle assume son rôle

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 142.

(1) LG 5 ; 9.

(2) LG 3.

(3) LG 48.

(4) AG 9.

<sup>2</sup> Partie II, Chapitre 2, 2.2.

<sup>3</sup> *L'Église catholique*, p. 136.

de faire advenir le royaume et d'en être le levain (Mat 13, 33). Elle est « le sel de la terre » (Mat 5, 13). Avec *L'unité*, Mœhler rend donc compte de la vie du royaume de Dieu dont l'Église est la présence mystérieuse, telle que la constitution *Lumen Gentium* la définit (LG 3) :

Ainsi le Fils vint, envoyé par le Père qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à une adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassembler en lui (cf. Eph. 1, 4-5 et 10). C'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le royaume des cieux sur la terre, nous révéla son mystère et, par son obéissance, effectua la Rédemption. L'Église qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la puissance de Dieu, sa croissance visible. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. Jean 19, 34) et que prophétisent les paroles du Seigneur disant de sa mort en croix : « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (Jean 12, 32 grec *καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν*). Toutes les fois que le sacrifice de la croix où le Christ notre pâque a été immolé (1, Co. 5, 7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre Rédemption s'opère. En même temps, par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (cf. 1 Cor. 10, 17). À cette union au Christ, qui est la lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés.<sup>1</sup>

Nous l'avons souligné, la percée lumineuse de *L'unité* de Mœhler précède le concile, qu'elle a beaucoup inspiré. Les Pères de Vatican II, reconnaissant l'Église comme le royaume des cieux à l'état de mystère, ne peuvent pas laisser indifférent quant à l'accointance de leur propos avec la pensée de Mœhler dans *L'unité* au sujet de la Tradition vivante. Celle-ci aussi est présentée comme mystère. Elle rend compte du mystère du règne de Dieu dans son Christ, qui se révèle progressivement à nous au cours de l'histoire. Ainsi, la Tradition vivante de l'Église est le réceptacle du mystère du royaume de Dieu.

Quand, dans son avant-propos à *L'unité*, Mœhler nous enjoint de comprendre pourquoi il choisit de parler d'abord de l'Esprit et non du centre de notre foi qu'est le Christ, il précise que l'Esprit nous fait venir au Christ, et non pas à l'Église. Il n'y a là aucune manifestation d'une option de Mœhler motivée par une aversion de l'Église telle qu'elle avait fait l'objet de sa foi avant sa conversion, mais la reprise de ce que la Révélation nous dit au sujet du devenir de chaque homme en Christ. À ce sujet, la traduction française de *L'unité*, toujours dans l'avant-propos, fait parler Mœhler en termes d'un processus de « christianisation », alors qu'une

---

<sup>1</sup> LG 3.

traduction plus juste serait de parler en termes de *devenir Christ*. L'Église, corps du Christ, recèle le royaume de Dieu en devenir, inauguré par la personne du Christ, dont chaque homme est appelé à intégrer le corps. La condition d'inachèvement de l'Église ne peut donc se comprendre que dans la perspective du royaume. Elle vise un au-delà d'elle-même : le royaume. Elle est semence du règne de Dieu.

La description que Mœhler présente du mouvement d'intégration de nouveaux membres à l'Église-corps du Christ, est alors elle aussi à situer au sein d'un panorama plus large. Non plus seulement celui de l'Église, mais celui du règne de Dieu. La contribution des nouveaux membres à l'approfondissement de la Tradition vivante se comprend comme leur contribution au dévoilement progressif de l'intelligence du royaume de Dieu et de sa vie, qui n'a d'autre forme que *l'unité dans la charité*.

Ce parcours qui voit la théologie de Mœhler au sujet de *l'unité dans la charité* de l'Église s'approfondir par la découverte d'un champ d'application beaucoup plus étendu, n'est autre que la poursuite de l'approfondissement de la croissance de la Tradition vivante. En introduisant la question du règne de Dieu dans son ecclésiologie pneumatologique structurée par la pensée de Mœhler, Kasper élargit l'intelligence de la dynamique de *l'unité dans la charité* que Mœhler reconnaît à l'Église depuis ses origines, à celle du royaume des cieux caché mystérieusement en son sein.

Je voudrais à présent montrer que l'intégration de l'œcuménisme spirituel à la Tradition vivante de l'Église est une étape de l'avènement du règne de Dieu, et qu'à travers cette étape, il est possible d'accéder au chemin à prendre pour que l'Église s'élargisse à l'étendue du royaume. Avec ce qui vient d'être mis en lumière, il est déjà possible de dire que l'Église n'est Église que si, tout en étant celle en qui repose le royaume en mystère, elle s'efface en rendant visible ce qu'elle est dans ses profondeurs : le royaume de Dieu. L'œcuménisme spirituel donne à apercevoir la maïeutique de cet avènement.

#### 4. 2 De l'œcuménisme spirituel à la spiritualité du royaume – de la réconciliation des Églises à la réconciliation avec le monde.

L'œcuménisme spirituel fait avancer l'Église vers la guérison de ses divisions. Le paragraphe précédent nous fait comprendre cet événement de l'Esprit comme celui de la guérison d'une étape vers l'avènement du royaume : celle des origines de l'Église alors unie ; Le thème de l'engagement de l'Église sur le chemin de l'unité des chrétiens, qui la fait sortir de ses limites, thème maintes fois repris au cours de la recherche, indique à présent un lieu, celui du royaume de Dieu. Avec l'intégration de l'œcuménisme spirituel, l'Église prend conscience que l'avènement du royaume de Dieu se réalise par une sortie d'elle-même.

Dans le mouvement de l'Esprit que Mœhler a mis en évidence en explicitant le mode par lequel le Christ vient à nous, Kasper y a discerné le rôle de l'Esprit sans lequel l'incarnation n'aurait pas eu lieu. L'Esprit sera toujours lié au Christ, mais c'est lui qui inspire Jésus. En faisant référence à l'intégration, par le Concile Vatican II, de la pensée d'Irénée de Lyon au sujet de la participation de l'Église à l'onction du Christ dans l'Esprit, Kasper met en lumière ce que cette approche souligne au sujet de l'œuvre de l'Esprit en Jésus Christ : tout comme elle était avant Jésus le Christ, elle se poursuit, et elle ne révèle jamais autre chose que ce que ce que l'Esprit a manifesté en plénitude dans le Christ Jésus. C'est donc bien l'Esprit du Christ qui est présent dans les œuvres de l'Esprit en dehors de l'Église. En cela, Kasper invite à discerner où l'Esprit œuvre en dehors de l'Église : en ceux qui participent à l'onction du Christ, sans pour autant être formellement membres de l'Église. C'est ce qu'expriment bien ces passages de *That they may all be one* :

Ceci signifie que l'Esprit ne fait pas que suivre et porter à son accomplissement la vie et l'œuvre du Christ, mais l'œuvre salvifique de Jésus en est pénétrée, et il est activement présent en elle. Ainsi, en participant à l'onction de Jésus dans l'Esprit, nous le faisons non seulement en communion avec ses paroles et les institutions qu'il a établies, mais aussi en communion avec son Esprit.

Avec la référence à Irénée, le Concile a établi un lien avec les développements théologiques des décennies précédentes et des essais d'une christologie de l'Esprit. Ils ont procédé à partir du témoignage de l'Écriture concernant l'œuvre de l'Esprit Saint, et ont cherché à relier l'économie salvifique de l'Esprit à celle du Logos.

[...] Car, selon les Écritures, l'Esprit de Dieu est présent et actif comme souffle de vie dans toute la création et l'histoire, qu'il mène à leur achèvement eschatologique. Il atteint ce but en permettant l'incarnation du Fils de Dieu (Luc 1, 35), en participant à son onction (Luc 4, 18) et, enfin, dans la croix et la résurrection (Rm. 1, 4). Toute la vie et l'œuvre de Jésus est induite et accompagnée par l'Esprit. Le Seigneur ressuscité agit dans l'Église et dans l'histoire par l'Esprit. C'est là le sens de la fameuse phrase : « Le Seigneur est l'Esprit » (2Co. 3, 17). La fonction de l'Esprit est d'apporter à sa plénitude, dans l'Église et dans l'histoire du monde, ce qui s'est passé une fois pour toute en Jésus Christ. Il l'effectue en donnant à ceux qui croient au Christ de participer à son onction par l'Esprit. Il ne rend pas présent l'œuvre du Christ d'une façon légaliste, mais spirituellement.<sup>1</sup>

Si l'Esprit rend vraiment présent et réalise le salut accordé par Jésus-Christ, tout ce qui est extérieur dans l'Église, l'Écriture comme les sacrements, les fonctions et surtout la discipline, a seulement pour but de préparer la réception de ce don de l'Esprit, d'être l'instrument de sa communication et de lui permettre d'agir. Ceci signifie pour l'Église que la souveraineté du Christ est plus ample et plus vaste que l'Église visible. Partout où il y a de l'amour, l'Esprit divin est à l'œuvre et la souveraineté du Christ réalisée, même sans formes ni formules institutionnelles.<sup>2</sup>

Les réflexions au sujet de la liberté de l'Esprit, que Kasper et d'autres théologiens, comme Congar, ont entrepris à la suite de Mœhler, ont été abordées dans la partie précédente.<sup>3</sup> Cependant, si elles rendent compte d'une intégration de l'Esprit reconnu comme libre-artisan de *l'unité dans la charité* des membres du corps du Christ, et de la liberté de l'Esprit à œuvrer où il veut en dehors de l'Église, elles ne font pas apparaître un point que l'analyse du lien qui relie la pensée de Mœhler à la théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper m'a permis de mettre en évidence. L'intégration de l'œcuménisme spirituel à la Tradition vivante de l'Église ne doit pas seulement avoir lieu parce que l'Église se doit de suivre l'Esprit qui œuvre librement en dehors de l'Église, mais aussi parce que l'Esprit précède l'Église dans sa participation à l'avènement d'une réalité plus grande qu'elle : le royaume de Dieu. L'Esprit était présent dans l'œcuménisme spirituel avant que l'Église s'y unisse dans la charité, et de même pour tout autre lieu où œuvre l'Esprit en dehors de l'Église.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 101-102, (TP).

<sup>2</sup> *Le Dieu des chrétiens*, p. 332-333.

<sup>3</sup> Partie II, Chapitre 2, 2.4.2.

Le rôle de l'Église dans l'avènement du royaume se précise. En s'unissant dans la charité à une œuvre de l'Esprit en dehors des limites qui sont les siennes, l'Église est Église pour le royaume, car elle rend visible cette œuvre de l'Esprit comme étant membre du corps du Christ. Il y a donc plus à dire que de parler uniquement de la présence de l'Esprit dans l'œcuménisme spirituel car il est l'œuvre de sa liberté en dehors de l'Église. Il y est aussi présent comme source du mouvement propre à l'œcuménisme spirituel tel que Mœhler en parle dès son avant-propos à *L'unité* : il précède l'Église. Pour être Église, l'Église doit le suivre. L'Église n'est Église que si elle est toujours *en sortie*.

Le développement que Kasper effectue à partir de celui de Mœhler le mène à considérer l'évènement de l'œcuménisme spirituel comme un appel à la communion avec les autres confessions chrétiennes, car l'Esprit du Christ y est aussi à l'œuvre. Elles aussi participent à l'onction du Christ sans pour autant confesser leur appartenance à l'Église catholique. Cependant Kasper semble arrêter là sa réflexion quant à la communion de l'Église avec d'autres réalités, comme si ce qu'il met en lumière au sujet de l'œuvre de l'Esprit en dehors de l'Église ne lui permettait pas d'aller plus loin que d'ouvrir le chemin vers la communion avec d'autres confessions. Et cela, malgré sa joie à rendre compte des œuvres de l'Esprit « partout où il y a la vie ». Kasper laisse ainsi une impression d'inachevé. Que dire des œuvres de l'Esprit « partout où il y a la vie », si ceux qui les réalisent ne confessent pas le Christ ?

En reconnaissant l'Esprit du Christ comme précédant l'Église puis la devançant dans l'avènement du règne de Dieu, il est possible d'intégrer les œuvres de l'Esprit en dehors des limites des confessions chrétiennes. C'est un élément du mouvement de l'Esprit décrit par Mœhler dans *L'unité*, que Kasper n'intègre pas complètement, dans le sens où il n'y voit pas un mouvement de constante sortie de l'Église. Pourtant, l'Église ne peut s'abstenir de suivre l'Esprit *en sortie*, si elle tient à rester fidèle à sa mission à œuvrer à l'avènement du royaume des cieux. Comment passer d'une théologie qui assume l'œcuménisme spirituel en élargissant les limites de l'Église dans son dialogue avec les autres confessions chrétiennes, à une théologie qui assume l'Esprit à l'œuvre ailleurs partout dans le monde ?

Une chose est de hisser l'œcuménisme spirituel au sein de l'ecclésiologie, une autre est d'en faire autant avec les autres œuvres de l'Esprit, qui ne sont pas différentes que ce qu'il a rendu présent en plénitude dans le Christ Jésus. Il en va de la responsabilité de la mission de l'Église pour l'avènement du royaume de Dieu.

#### 4. 3 L'unité dans la charité avec toute la famille humaine.

L'exemple de l'accord sur la justification, ainsi que des exemples que Mœhler cite lui-même au sujet de l'histoire de l'Église du temps des Pères, fait apparaître une préséance du vécu de *l'unité dans la charité* sur les formulations doctrinales. Non que ces dernières seraient relativisées, mais elles se révèlent être secondes (et non pas secondaires), par rapport au maintien de *l'unité dans la charité*. Les doctrines respectives de la justification, catholique et luthérienne, ont perdu de leur caractère *totalitaire*, pour se reconnaître comme *complémentaires*. Cette complémentarité n'est effective que si elle est vécue dans le cadre de *l'unité dans la charité*.

Dans le contexte du royaume de Dieu, *l'unité dans la charité* peut être comprise comme la dynamique de la vie-même dans le royaume, dans le sens où Kasper entend le royaume comme l'avènement de la justice et de la paix.<sup>1</sup> Ces dernières ne peuvent exister de façon permanente que dans un organisme qui allie *unité et charité* entre tous ses membres. *L'unité dans la charité*, trésor et mystère de l'Église sans cesse approfondi, se présente comme l'élément pérenne du royaume des cieux qui concerne toute la famille humaine.

Mis en lumière comme étant la marque de l'Esprit à l'œuvre dans l'Église chez Mœhler, et celle de l'œuvre de l'Esprit dans l'œcuménisme spirituel chez Kasper, *l'unité dans la charité* est l'objectif premier de l'Église avant même l'unité doctrinale. Encore une fois, non que l'unité doctrinale serait secondaire, mais seconde. Cela change considérablement le prisme au travers duquel l'œcuménisme doit être envisagé par les différentes confessions chrétiennes. En effet, au niveau des institutions ecclésiales, l'union doctrinale se présente encore aujourd'hui comme la priorité du dialogue en vue de l'unité. *L'unité* de Mœhler n'indique-t-elle pas une autre priorité ?

À la découverte de la primauté de *l'unité dans la charité* des membres de l'Église sur les énoncés doctrinaux, il faut ajouter un autre élément fondamental concernant l'identité de la

---

<sup>1</sup> « L'espérance de la justice et de la paix traverse l'ensemble de l'histoire de l'humanité ; elle est une aspiration originelle de l'humanité qui trouve également un écho dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. L'espérance humaine universelle y est fondée dans le monothéisme biblique lui-même, comme il apparaît clairement dès la première page de la Bible, la Genèse : Dieu créa Adam, c'est-à-dire l'être humain, et il le crée indépendamment de son appartenance à un peuple, à une tribu ou à un sexe déterminés, selon son image et sa ressemblance (Gn 1, 28). Par là, tous les humains sont de la même manière enfants de l'unique Père du ciel, indépendamment de leur race, de la couleur de leur peau, de leur culture, de leur langue, de leur nation, de leur histoire et de leur religion. Tous forment l'unique famille humaine, à tous revient l'unique et même dignité humaine. », *L'Église catholique*, p. 132.

connaissance, selon Mœhler. Ainsi, à l'instar des Pères, il rappelle que la vraie connaissance chrétienne est l'amour vécu.<sup>1</sup> Et la doctrine n'en devrait être que la mise en mots.

L'amour n'est pas confessionnel. Il ne se limite pas à un entre-soi d'Églises. Ne pas tout miser sur l'amour vécu avec tous, c'est se couper de la source de connaissance supérieure à celle qui s'exprime dans les énoncés doctrinaux. L'Église se doit donc d'établir une communion d'amour avec tous les hommes. Et cette communion d'amour s'établit au travers d'une charité vivante partagée avec tous.

Étant donné sa préséance sur les énoncés doctrinaux, *l'unité dans la charité* avec tous, se comprend alors comme la source de la doctrine. Sans un vécu de la charité en plénitude, l'Église se trouve privée d'une source de révélation du mystère du royaume de Dieu dont elle est dépositaire. C'est ce qui, à son échelle, a eu lieu avec l'accord sur la justification. C'est *l'unité dans la charité*, l'œcuménisme spirituel, vécu entre les représentants des Églises séparées, qui leur a donné d'ouvrir des chemins nouveaux pour penser la vérité, en établissant le schéma qui compose le consensus différencié. Les témoignages de différents théologiens, dont Kasper, le rappellent.<sup>2</sup>

Ainsi, il ne s'agit pas uniquement de se regrouper entre Églises pour vivre ensemble un service auprès des plus pauvres, comme cela a déjà lieu. Kasper y fait référence dans son *Manuel de l'œcuménisme spirituel*.<sup>3</sup> On y trouve une conception de *l'unité dans la charité* vécue entre confessions chrétiennes dans le cadre de tout ce qu'il est possible de faire ensemble. Certes, ces lieux témoignent d'une communion vécue même si celle-ci n'est pas encore

---

<sup>1</sup> « La foi, ou la connaissance chrétienne, et la charité qui réalise la communion des croyants, sont inséparablement liées l'une à l'autre. Là où, grâce à la venue du Saint Esprit, s'est développée la foi, là aussi se manifeste une même force divine qui unit les hommes ; là où se rencontre l'unité, là aussi on trouve une même foi. (...) L'Esprit est aussi l'Esprit de *vérité* ; sainteté et charité sont une seule et même chose. Ou encore : le principe qui unit les fidèles entre eux c'est l'amour. C'est donc aussi la sainteté. L'amour est la source de la vérité. Ou encore, *l'amour saint*, venant de l'âme, pénètre l'intelligence à son tour ; celle-ci essaie de comprendre ce que sont ces rayons de l'amour. », dans *L'unité*, § 7.

<sup>2</sup> Partie I, Chapitre 2, 2.3.

<sup>3</sup> « (...) les paroisses et les communautés locales ont la mission de travailler ensemble pour répondre aux besoins du monde contemporain, (...) :

- dans la pastorale auprès des catégories particulières de personnes, par exemple dans les hôpitaux, les prisons, l'armée et les universités ;
- dans la promotion de la dignité humaine ;
- dans l'application des principes évangéliques à la vie sociale et culturelle ;
- dans l'emploi de tous les moyens possibles pour soulager les personnes touchées par la famine et les catastrophes naturelles, l'analphabétisme et la pauvreté, la pénurie de logement et l'inégale distribution des richesses » ; dans KASPER, *Manuel œcuménisme spirituel*, p. 71-73.

plénière, mais *l'unité dans la charité* résonnant au sein de la dynamique du royaume, appelle à plus.

*L'unité dans la charité* en tant qu'elle préside à la connaissance du mystère de Dieu, est à comprendre comme une attitude incontournable où les Églises font corps avec tout ce qui manifeste la vie de l'Esprit : la vie qui jaillit, la vie qui souffre, la vie qui meurt. Je reprends ici le style de Kasper qui décrit ainsi les œuvres de l'Esprit présentes partout où la vie se manifeste en dehors des réalités purement confessionnelles. Les Églises sont donc appelées à communier ensemble à une même charité qui n'a pas de visage confessionnel. Ainsi, c'est de la communion dans la charité avec toute la famille humaine en plénitude que peut naître la réconciliation en plénitude. L'avènement de la réconciliation des Églises se présente simultanément avec celui de l'avènement du royaume de Dieu.

Si l'œcuménisme spirituel semble donner à la charité un visage confessionnel, l'Esprit de *l'unité dans la charité*, lui, n'est pas confessionnel. En cela, il est remarquable de noter que l'œcuménisme spirituel ne peut pas être classé dans l'une ou l'autre confession. Il est le lieu de la communion de différentes confessions chrétiennes. Pour revenir une nouvelle fois à l'accord sur la justification, initié et porté par l'œcuménisme spirituel, on ne peut affirmer qu'il appartient plus à une confession qu'à l'autre. Il est un patrimoine commun aux deux traditions. Il n'est pas confessionnel. Il est le lieu de *l'unité dans la charité*. C'est dans un lieu où régnait la division, que règne à présent la paix, rendue possible par la permanence de *l'unité dans la charité*. L'œcuménisme spirituel et sa prise au sérieux doctrinale, rendent visible le royaume, dans sa réalité de justice et de paix. Il est la manifestation du royaume, avant d'être celle de l'accord sur la justification.

L'œcuménisme spirituel nous renvoie ainsi à la problématique des dimensions pérennes de l'Église au regard du royaume de Dieu, et nous amène à insister sur cette dimension de paix : si une communion dans la charité est vécue par des hommes et des femmes qui donnent leur vie pour cela, alors la résolution de conflits se fait jour. Il ne faut pas confondre unité doctrinale et *unité dans la charité*. L'unité doctrinale est le fruit d'une communion dans la charité. Ce n'est pas l'unité doctrinale qui rend possible la charité, mais bien l'inverse. Les Églises n'ont pas d'autre choix que de s'unir pour espérer l'unité doctrinale. À la Pentecôte, la manifestation de l'Esprit a lieu au moment où les disciples s'unissent. On ne peut donc pas attendre l'unité doctrinale pour s'unir dans la charité.

S'unir ensemble à l'Esprit à l'œuvre, partout dans le monde, à l'avènement du royaume, voilà ce qui est demandé aux Églises. Et c'est de cette union que peut naître la réconciliation doctrinale des Églises et que peut advenir le règne de Dieu. En allant encore plus loin, il est possible de dire que l'union des Églises est intrinsèquement liée à l'unité de la famille humaine entendue comme l'avènement d'un royaume de paix et de justice. Ainsi, à nouveau, les Églises ne peuvent pas envisager un retour à l'unité si elles ne s'unissent pas à l'Esprit à l'œuvre partout dans le monde. Tant de femmes et d'hommes donnent leur vie en communion avec ceux qui souffrent partout dans le monde ! Il en est de même pour ceux qui donnent leur vie pour la protection de la planète, pour le retour de la paix, pour la justice, pour l'accueil des réfugiés, pour la fin de la pauvreté ; tant de lieux où l'Esprit œuvre à l'avènement de la paix et de la justice ! Ce sont ces femmes et ces hommes que l'Église doit rejoindre, sans distinction de confessions chrétiennes, de religions, de races, de classes sociales, en participant avec eux à l'œuvre de l'Esprit. Et c'est là que peuvent se révéler les éléments pérennes du royaume de Dieu, que l'Église peut découvrir toujours plus le mystère qu'elle porte dans sa Tradition vivante, qui n'est autre que celui du royaume.

La réconciliation doctrinale des Églises se découvre ainsi sous un jour nouveau. Celles-ci ne se réconcilient en plénitude que si elles s'unissent à ce tiers où l'Esprit œuvre à la justice et la paix en dehors de leurs limites confessionnelles. Ce tiers est la charité même, l'Esprit de charité, l'Esprit d'amour en acte avec toute la famille humaine. L'œcuménisme spirituel est déjà ce lieu tiers. C'est dans une union en plénitude avec l'Esprit du Christ qui œuvre à la justice et la paix partout dans le monde, que les Églises peuvent espérer la plénitude de leur réconciliation. Ainsi, les Églises ne seront réconciliées en plénitude que lorsqu'elles seront unies à la plénitude de l'œuvre de l'Esprit dans le monde. La réconciliation des Églises ne peut se faire si elles intègrent uniquement l'Esprit à l'œuvre dans leurs divisions doctrinales. Elle se fait en intégrant, en raison du caractère universel de l'Esprit, toutes les œuvres de l'Esprit de charité à travers le monde. C'est cette dynamique-là qui va permettre de discerner qu'elles sont les changements à opérer pour aboutir à une unité qui n'a comme seul but que de servir la vie. Pour cela, l'œcuménisme ne doit pas être vécu comme une fin en soi, mais doit être du désir de l'avènement du royaume.

## 5 Le corps mystique du Christ n'est pas divisé.

Il est un autre aspect qu'un accord doctrinal comme celui sur la justification nous révèle. S'il est le fruit de *l'unité dans la charité*, il rend aussi compte d'une unité préexistante dans le corps mystique du Christ. Comme je l'ai présenté, la doctrine sur la justification d'une confession se trouve dorénavant liée à celle de l'autre confession là où elles étaient divisées. Obtenu par le processus de la Tradition vivante de l'Église qui ne cesse d'approfondir le mystère du Christ, le nouvel état de la doctrine correspond à une compréhension plus profonde de ce que le Christ a fait pour nous (la justification). Ensemble, catholiques et réformés ont fait advenir dans le langage doctrinal une formulation plus proche du mystère de la justification qu'ils ne l'étaient chacun avant l'accord. Ensemble, ils se rapprochent de la réalité du corps mystique du Christ, qui lui n'a jamais été divisé.

L'œuvre des théologiens du dialogue doctrinal ne doit donc pas viser au rétablissement de l'union, mais à la compréhension et à la découverte de l'union dans une réalité qui n'a jamais été divisée. La responsabilité des théologiens est donc de rendre compte d'une union dans le corps mystique du Christ qui, lui, n'a jamais été séparé. Ainsi, c'est seulement en s'unissant que les Églises peuvent être capables de rendre visible ce qu'elles ne voient pas encore. Seule l'union dans la charité peut faire advenir au langage, petit à petit, l'unité qui n'a jamais cessé d'être dans le corps mystique du Christ.

Le dialogue doctrinal n'est pas à considérer comme celui qui rétablit l'unité entre les Églises, mais celui qui la révèle, dans l'Esprit (l'œcuménisme spirituel). Cette découverte permet de tenir ensemble l'affirmation de l'unité du corps mystique du Christ et celle de l'apparente division des Églises. Pour ce qui est des accords doctrinaux, c'est donc *l'unité dans la charité*, marque de la vie de l'Esprit Saint, qui donne aux différentes confessions chrétiennes de les comprendre comme le signe qu'elles sont déjà unies dans le corps mystique du Christ.

Cette compréhension de la signification d'un accord doctrinal peut être remise en cause par une opinion théologique ne partageant pas l'option d'une espérance pour tous, à l'image de celle de Balthasar.<sup>1</sup> En effet, une telle espérance se découvre compatible avec la conception de l'unité de tout le genre humain dans le corps mystique du Christ. Cependant, ce que ma recherche donne à comprendre d'un accord doctrinal advient par l'intelligence du processus de

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Paris, 1993.

la Tradition vivante mis en évidence par Mœhler dans la vie de l'Église des Pères. Puisque la Tradition vivante rend compte du mystère de Dieu, tout élément doctrinal émanant de son processus est préexistant dans le mystère qu'elle dévoile peu à peu. C'est en cela qu'il est possible d'avancer que la communion doctrinale d'un accord est révélatrice de la vérité du mystère. La vérité de l'accord est préexistante à l'accord. L'accord doctrinal manifeste une unité et une réalité préexistantes.

Fort de cette découverte, il est possible d'aller plus loin. En effet, l'Esprit par lequel Dieu vient à nous<sup>1</sup>, est l'Esprit du corps mystique du Christ. Si, en utilisant le discernement théologique de Kasper, il est donné d'attester la présence de l'Esprit à l'œuvre en dehors de l'Église, cela signifie que l'Église y est déjà mystiquement unie. Il appartient alors aux théologiens de faire accéder cette unité au langage. Il s'agit donc pour l'Église de s'unir dans la charité à ces réalités où l'Esprit œuvre, pour révéler toujours plus le mystère du Christ dont elle est porteuse. Ainsi en est-il pour *l'unité dans la charité* de l'Église avec toute la famille humaine. Elle préexiste dans le corps mystique du Christ qui rassemble toute la famille humaine. Sa forme et sa compréhension ne peuvent se révéler que si l'Église vit en plénitude *l'unité dans la charité* avec toute la famille humaine.

## 6 Le Synode sur la synodalité

À l'issue de l'Angélus du dimanche 15 janvier 2023, François a annoncé la tenue d'une veillée œcuménique de prière en ouverture du Synode sur la synodalité, qui aura lieu à l'automne.

Chers frères et sœurs, du 18 au 25 janvier aura lieu la traditionnelle *Semaine de prière pour l'unité des chrétiens*. Le thème de cette année est tiré du prophète Isaïe : « apprenez à faire le bien ! Recherchez le droit » (1, 17). Remercions le Seigneur qui guide fidèlement et patiemment son peuple vers la pleine communion, et demandons à l'Esprit Saint de nous éclairer et de nous soutenir par ses dons.

Le chemin vers l'unité des chrétiens et le chemin de conversion synodale de l'Église sont liés. C'est pourquoi je saisis cette occasion pour annoncer que samedi 30 septembre prochain, une *veillée œcuménique de prière* aura lieu place Saint-Pierre, par laquelle nous confierons à

---

<sup>1</sup> cf. Avant-Propos de *L'unité*.

Dieu les travaux de la XVI<sup>e</sup> assemblée générale ordinaire du synode des évêques. Pour les jeunes qui viendront à la veillée, il y aura un programme spécial tout au long du week-end, organisé par la communauté de Taizé. J'invite dès à présent nos frères et sœurs de toutes les confessions chrétiennes à participer à ce rassemblement du Peuple de Dieu.<sup>1</sup>

François justifie cet événement par le lien entre le chemin vers l'unité des chrétiens et celui de la conversion du chemin synodal. Plusieurs éléments retiennent notre attention dans la poursuite du sillage de ce que Kasper a ouvert en faisant de *l'unité dans la charité* de Mœhler la colonne vertébrale de sa théologie de l'œcuménisme spirituel.

Dans la première partie de la recherche j'ai montré combien l'unité des chrétiens était un processus dans lequel l'Église catholique s'était engagée sans retour en arrière possible à Vatican II. L'Église a alors donné une place première à l'œcuménisme spirituel, en reconnaissant l'Esprit à l'œuvre dans des personnes qui vivent d'une intense charité envers leurs frères chrétiens séparés, en vue de se réconcilier avec eux. Cette première étape de définition de l'œcuménisme rendait ainsi compte d'un mouvement, d'un chemin, animé par l'Esprit dans des femmes et des hommes qui prient et œuvrent pour la réconciliation des chrétiens. Ce mouvement est venu pénétrer la théologie de l'Église catholique qui s'est vue s'engager dans une théologie du dialogue œcuménique.

En liant le processus choisi par l'Église pour aller vers la plénitude de la réconciliation avec les autres confessions chrétiennes au Synode sur la synodalité, François présente ce dernier comme étant lui aussi un mouvement, un chemin, un processus. Il reconnaît ainsi que l'Église va vers quelque chose qu'elle ne connaît pas encore, et qu'elle doit manifester. Pour rester au niveau du discours sur la tradition vivante de Mœhler, le Synode sur la synodalité est à comprendre comme une étape supplémentaire de dévoilement du mystère dont l'Église est dépositaire. La conception de la Tradition de l'Église comme étant une Tradition vivante est évidente dans la pensée du pape François, tant de tel propos rendant compte d'une doctrine en chemin prennent leur source dans un des concepts forts de Mœhler.

Autre élément à souligner : le Synode sur la synodalité est vécu comme une étape de conversion. Tout comme l'œcuménisme est compris comme une conversion, ainsi en est-il d'une étape doctrinale des Églises en chemin. Nous l'avons vu, habité par l'œcuménisme

---

<sup>1</sup> FRANÇOIS, *À l'issue de l'Angelus du 15 janvier 2023*.  
<https://www.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2023/documents/20230115-angelus.html>  
(Consulté le 12 février 2023).

spirituel, dont la conversion est une composante majeure, le dialogue doctrinal vit alors lui-même une conversion qui donne à la pensée d'ouvrir de nouveaux schémas jusqu'alors inconnus. Comprendre l'étape du Synode sur la synodalité comme un chemin de conversion lie les questions doctrinales de l'Église à des comportements humains, ou pour parler sans détour, au péché. Les mots du pape François traduisent une réelle *metanoia* en ce qui concerne la conception de la doctrine de l'Église. Car cette doctrine n'est pas encore purifiée de tout ce qui en elle est encore marqué par le péché.

Au cours de ma recherche, il a été plusieurs fois question de la dimension de la conversion comme étant une attitude profonde que les Églises sont appelées à avoir entre elles. Surtout, il s'agissait de souligner que cette conversion était liée au péché de notre indifférence à vivre séparés en tant que disciples du Christ. En introduisant la conversion comme composante d'une étape interne à la doctrine de l'Église catholique, François met en avant le côté pécheur de l'Église jusque dans sa doctrine même, et non plus seulement dans le comportement de ses membres, comme l'est, par exemple, la très douloureuse réalité des crimes sexuels perpétrés sur des enfants. Considérer la conversion comme une composante du processus de l'avènement progressif de la doctrine au sein de la Tradition vivante, c'est souligner que la complexité des questions doctrinales n'est pas seulement liée à ce que nous apprennent les sciences humaines, mais qu'elle est aussi liée au péché de l'homme.

De quel péché s'agit-il ? Il se situe au niveau de la volonté de l'Église à opter résolument pour une Tradition vivante. S'y refuser, ou s'y engager frileusement, l'éloigne de la dynamique de l'Esprit par laquelle elle est née et continue d'être habitée. Essentiellement, il s'agit de tout mettre en œuvre, pour que sa doctrine soit considérée comme provisoire et amenée à être toujours plus approfondit par l'intégration théologique des œuvres de l'Esprit en dehors d'elle.

Le déploiement de la doctrine de l'Église catholique, le déploiement de la vérité dont elle se dit dépositaire, n'est donc pas indemne du péché. C'est un élément non négligeable qui ne peut qu'interroger l'Église sur la façon dont elle peut discerner son péché doctrinal. Et c'est le lien que le pape François établit avec le chemin vers l'unité des chrétiens qui nous aide à y voir un peu plus clair.

En effet, François reconnaît au mouvement œcuménique dans lequel l'Église est engagée, une composante qui lui manque : la synodalité. Le chemin vers l'unité des chrétiens témoigne d'une forme de synodalité. *L'unité dans la charité* a, par exemple, donné naissance

au schéma du consensus différencié, où la doctrine sur la justification se trouve être dans une dynamique synodale, si les Églises respectives reconnaissent dans ce consensus une complémentarité de leurs doctrines respectives. François avoue ainsi que cette dynamique fait défaut à l'Église. Comment le justifie-t-il ?

Un texte comme celui d'une communication à l'issue de l'Angélus du dimanche matin sur la place Saint Pierre à Rome n'a pas vocation à présenter d'emblée sa justification. Je souhaite ici m'essayer à en donner une. Ainsi, dans le cadre du mouvement œcuménique, ne faut-il pas reconnaître *l'unité dans la charité* comme un processus synodal œuvrant à la réconciliation ? *L'unité dans la charité*, autre définition de la synodalité, n'est-elle pas à l'origine de la réconciliation entre confessions ? La réconciliation est révélatrice de la présence de l'Esprit. *L'unité dans la charité*, reconnue comme ouvrière de la réconciliation, est reconnue comme dynamique même de l'Esprit. Se conformer à la façon dont l'Esprit œuvre semble indispensable au pape François. Nous retrouvons ici la conception organique de la vie de l'Église chère à Mœhler et à Kasper. Si cette vie est celle de l'Esprit, elle se doit d'être synodale, elle se doit d'être *unité dans la charité*.

Enfin, un dernier élément se présente lui aussi comme révélateur de la façon dont l'Esprit accompagne son Église vers une compréhension toujours plus profonde de la vérité. En choisissant la modalité selon laquelle l'unité des chrétiens se construit, pour l'intégrer à la dynamique même de l'Église, François intègre un signe de l'Esprit qui est extérieur à l'Église, et auquel elle doit se convertir. L'Église ne devient toujours plus Église que lorsqu'elle accueille en son sein les signes de l'Esprit, ceux-ci visibles dans les situations du monde. Le rapport à l'altérité se révèle ainsi constituant de son être. Elle est Église quand elle vit *l'unité dans la charité* avec tout ce qui manifeste la vie de l'Esprit en dehors de ses limites. C'est là qu'elle apprend à être Église. Ce qui a été mis en évidence plus haut se vérifie à nouveau.

7 Des conséquences de la primauté de l'unité dans la charité avec toute la famille humaine.

La réflexion de cette troisième partie nous mène à reconnaître que l'unité doctrinale des Églises séparées ne peut se concevoir sans unité avec l'Esprit à l'œuvre dans toute la famille humaine. En tant que mission de l'Église, l'avènement de l'unité de tout le genre humain se

présente, de fait, comme premier, devant celui de l'unité des confessions chrétiennes. Non que celle-ci serait secondaire, mais seconde, car elle est incluse dans l'unité de la famille humaine.

Les Églises se savent déjà unies dans le corps mystique du Christ. Unies dans un même baptême, elles confessent toutes le Christ. Bien que cela soit loin d'être une mince affaire, elles vivent de l'espérance qu'elles seront réconciliées, sachant aussi qu'elles sont mystérieusement déjà unies dans le corps mystique du Christ.

Cette *communio* n'est pas une réalité distante et à venir, vers laquelle le dialogue œcuménique doit tendre. La *communio* n'est pas quelque chose qui doit être accompli œcuméniquement. Par l'unique baptême nous avons tous été baptisés dans l'unique corps du Christ qui est l'Église (1 Co 12, 13 ; Ga 3, 27). Par le baptême et la foi, tous sont déjà incorporés en Jésus-Christ, et chaque baptisé a le droit de porter le nom de chrétien. C'est pourquoi, la perspective nouvelle et essentielle de l'œcuménisme, est qu'entre les baptisés, il existe une unité fondamentale ou *communio*, qui fait que la distinction n'est pas à effectuer entre l'unité plénière et l'absence de *communio*, mais entre une *communio* entière et incomplète (UR 3).<sup>1</sup>

Cette mention de l'appartenance commune au corps du Christ des Églises séparées, pour qu'elles se souviennent que l'Esprit dans lequel elles sont baptisées, est celui de l'Esprit qui œuvre à l'avènement du royaume des cieux. Baptisées dans cet Esprit, elles doivent se reconnaître emportées dans un mouvement beaucoup plus large que celui de l'œcuménisme entendu comme la réconciliation des confessions chrétiennes séparées. Le baptême dans l'Esprit est plus que l'appartenance à la famille chrétienne. Il est le signe de l'appartenance à l'avènement du royaume.

Nous retrouvons ici l'appel à ce que l'œcuménisme n'évolue pas au sein d'un œcuménocentrisme. Il n'est qu'un maillon de la chaîne de l'avènement du royaume de Dieu. En usant du vocable de la Tradition vivante mise à jour par Mœhler, l'œcuménisme est une étape sur le chemin de la Tradition vivante, qui petit à petit rend compte avec toujours plus de clarté de ce qu'est le royaume des cieux.

On comprend alors que la compréhension du baptême au sein de la Tradition vivante porteuse du mystère du royaume se révèle inachevée. On ne peut faire fi de ce que la Tradition vivante nous apporte de neuf, tant ce serait trahir l'Esprit qui fait de nous des croyants. Il n'a

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 5, (TP).

de cesse de nous mener vers une compréhension toujours plus grande de tout ce qui compose le mystère du royaume.

Le baptême dans l'Esprit nous rend membres d'un corps beaucoup plus large que celui qui ne serait inscrit que dans les limites de l'Église institutionnelle. Il s'agit du corps du Christ compris comme celui du royaume. Partout où l'Esprit œuvre dans le monde et la famille humaine, le baptême dans l'Esprit a lieu.

Ce qui se découvre pour le baptême compris dans le prisme de la Tradition vivante porteuse du mystère du royaume de Dieu, est valable pour tous les éléments qui composent la Tradition vivante de l'Église. On ne peut prétendre enfermer dans une formulation et une herméneutique définitives un élément de la Tradition vivante, sans quoi nous prétendrions pouvoir forcer l'Esprit à mettre fin à son mouvement. Ce serait prétendre tuer l'Esprit.

Je rejoins ici des passages de la deuxième partie<sup>1</sup>, qui présentaient la pensée de Kasper au sujet du dogme et de l'Évangile vivant, à partir de la notion de la Tradition vivante développée par Mœhler. Bien que petit sur les épaules d'un géant, je me suis permis de montrer mon étonnement quant à la lecture que Kasper effectue de la *panne* de l'œcuménisme, après des décennies d'heureuses avancées qui ont suivies l'entrée officielle de l'Église catholique dans le dialogue doctrinal lors du Concile Vatican II.

En effet, Kasper y lit la manifestation de la liberté de l'Esprit, qui œuvre quand il le souhaite. Comme si l'œcuménisme vivait des années creuses, comme si aujourd'hui n'était pas le temps que l'Esprit a choisi pour poursuivre l'œuvre de l'unité des chrétiens ! Il est plus juste de parler d'un problème au niveau des Églises, et non de l'Esprit. J'y viendrai dans le point suivant.

Je reviens d'abord à ce que l'intelligence du baptême développée ci-dessus nous donne à penser des autres composantes de la Tradition vivante, qui font l'objet de divisions encore bien profondes entre les Églises chrétiennes. Il ne s'agit pas ici d'être exhaustif, et je ne choisis donc que quelques exemples :

---

<sup>1</sup> Partie II, Chapitre 2, 2.2.2.

Ainsi en est-il de la célébration commune de l'eucharistie, tant liée, pour l'Église catholique, à l'épineuse question des ministères. Comme pour le baptême, l'eucharistie ne doit pas être comprise dans le seul cadre œcuménique des baptisés. Elle doit viser un élargissement aux dimensions du monde et de toute la famille humaine. Comme pour le baptême, la Tradition vivante qui n'a de cesse de nous faire entrer toujours plus dans le mystère du Christ nous ouvre à une eucharistie inscrite dans le mouvement de l'avènement du royaume des cieux. Et le royaume advenant aujourd'hui et demain, partout où l'Esprit du Christ mort et ressuscité œuvre, doit être assumé théologiquement comme le corps du Christ qui se donne en nourriture aux femmes et aux hommes qui partout dans le monde sont habités de l'Esprit du Christ sans même le savoir. J'insiste sur la visée et la responsabilité de la théologie. Je ne prétends aucunement détenir un tel programme théologique. Il s'agit d'un appel à prendre au sérieux, théologiquement, les œuvres de l'Esprit du Christ en dehors de l'Église, tout comme Kasper l'a fait pour l'œcuménisme spirituel.

Comme pour le baptême, l'eucharistie célébrée dans ce qui est la liturgie catholique, orthodoxe, et celles des Églises issues de la Réforme, se doit intégrer ce que l'Esprit nous dit de l'eucharistie célébrée dans ce qui constitue l'avènement du royaume de Dieu dans lequel les Églises sont incluses. Le dialogue doctrinal au sujet de l'eucharistie ne peut s'abstenir de chercher des chemins nouveaux pour la communion au corps du Christ qui a lieu en dehors des limites respectives des Églises. Et cela, de la même manière que pour l'intégration de l'œcuménisme spirituel à la Tradition vivante de l'Église. La théologie doit être habitée d'une charité brûlante qui manifeste son désir profond de voir l'Église s'unir pleinement aux hommes et aux femmes qui œuvrent à *l'unité dans la charité*, marque de la présence de l'Esprit du Christ. De la même manière que la souffrance d'hommes et de femmes, en raison de la séparation des Églises, a fait prendre à la théologie des chemins nouveaux pour avancer vers l'unité plénière, de même l'Église doit prendre conscience de son manque d'unité plénière avec ces hommes et ces femmes qui, partout dans le monde, œuvrent à l'avènement du royaume des cieux en dehors des frontières institutionnelles de l'Église. Nous l'avons déjà perçu, l'unité des Églises ne peut se faire sans unité avec toute la famille humaine. Le sens profond du mystère de l'eucharistie dont l'Église catholique dit être détentrice ne peut advenir à la plénitude de sa compréhension sans que l'Église s'engage dans un chemin de communion avec la présence de la communion au corps du Christ partout où elle est appelée à le discerner dans le monde.

La question du ministère de celui qui célèbre l'eucharistie, de son lien avec la succession des apôtres, qu'il soit un homme ou une femme, ne peut que se comprendre, elle aussi, sans

lien avec l'avènement du royaume de Dieu, partout où l'Esprit y œuvre sur la terre. Si l'identité du ministre de l'eucharistie ne semble pas négociable pour l'Église catholique, la Tradition vivante nous enseigne qu'il n'en est pas ainsi, comme c'est le cas aussi pour la compréhension du baptême et de l'eucharistie. L'Église catholique, fidèle à la Tradition vivante dont le Concile Vatican II est un grand témoin, doit poursuivre son intention de ne pas enfermer la compréhension du ministre de l'eucharistie dans une identité définitive.

En développant une théologie de l'œcuménisme spirituel, Kasper est entré par la brèche que l'Église a officiellement reconnue à Vatican II, en s'engageant sans possible retour en arrière dans le dialogue doctrinal en vue d'un retour à l'unité des chrétiens. En prenant acte de cette trouée de l'Esprit en dehors des limites de l'Église, c'est d'emblée dans le monde entier qu'elle s'est vue reconnaître l'œuvre de l'Esprit. C'est d'ailleurs une marque si originale du Concile Vatican II, qui est cristallisée dans la Constitution *Gaudium et spes*. La communion dans la charité, à l'œuvre de l'Esprit dans le monde, en vue d'un approfondissement de la Tradition vivante pour l'avènement du royaume, n'en est qu'à ses balbutiements.

Si l'on reconnaît l'Esprit à l'œuvre dans le Concile Vatican II, n'y a-t-il pas une cohérence à relever dans l'avènement simultané d'un engagement indéfectible à la foi indissociablement dans le dialogue œcuménique et dans celui de l'ouverture au monde ? Comme si l'Esprit nous disait que l'un ne va pas sans l'autre. Laissons à présent la place à quelques extraits de la Constitution *Gaudium et spes*. Ô combien ils rejoignent la conception d'une Église en mouvement, au rythme de la Tradition vivante, en vue d'une « fraternité universelle ».

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire.<sup>1</sup>

Voilà pourquoi, en proclamant la très noble vocation de l'homme et en affirmant qu'un germe divin est déposé en lui, ce saint Synode offre au genre humain la collaboration sincère de l'Église

---

<sup>1</sup> GS 1.

pour l'instauration d'une fraternité universelle qui réponde à cette vocation. Aucune ambition terrestre ne pousse l'Église ; elle ne vise qu'un seul but : continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi.<sup>1</sup>

Ne viser qu'un seul but : l'avènement du royaume des cieux, en s'unissant aux joies, aux espoirs, aux tristesses et aux angoisses des hommes de ce temps, est la seule mission de l'Église sur terre. Toujours plus, la théologie doit chercher à faire siennes ces réalités humaines en les intégrant au tout de sa Tradition vivante. Je reviens ici à ce qu'expriment les jeunes générations de leur conception du sens de la communion avec les croyants d'autres confessions et de toute la famille humaine.

8 L'unité dans la charité en acte : le lieu de déploiement de la doctrine vers le monde.

En se maintenant dans la continuité d'une Tradition vivante qui procède à une compréhension progressive de la doctrine du mystère du royaume dont elle est dépositaire, à travers les actes d'*unité dans la charité* qui en déploient la vérité, la prise au sérieux de l'œcuménisme spirituel, et celle des souffrances de la famille humaine, viennent déployer ce que Mœhler avait vu clairement dans l'Église du temps des Pères comme étant le lieu de naissance de la doctrine : l'union dans la charité. Nous retrouvons, ci-dessous, les éléments principaux.

L'œcuménisme spirituel, en se retrouvant accueilli au sein de la Tradition vivante de l'Église, reconnu comme tel à Vatican II, est venu révéler un aspect nouveau des doctrines des Églises en dialogue : en s'unissant dans la charité, une Église vient contribuer à la découverte d'un aspect voilé de la doctrine de l'autre. Plus qu'une complémentarité de doctrine, il s'agit d'un processus de dévoilement de la vérité qui s'effectue par la charité. Avec l'accueil de l'œcuménisme spirituel, le mode de compréhension progressive dont il est question ne peut pas être accessoire pour les Églises. Il doit être considéré comme le mode par lequel les questions doctrinales doivent être travaillées : dans une union de charité avec les autres Églises, tel que le processus de l'accord sur la justification l'a été. Si l'Église considère qu'avec l'accueil de l'œcuménisme spirituel, elle effectue un pas en avant sans possible retour en arrière, il en est de même pour ce qui lui est alors révélé de sa propre vérité, une fois engagée sur la voie de

---

<sup>1</sup> GS 3.

*l'unité dans la charité*. Le déploiement du dogme dont Kasper nous entretient est situé au sein de la tradition catholique. Avec l'œcuménisme spirituel le déploiement du dogme se comprend comme une révélation qui se fait jour au sein de *l'unité dans la charité* avec d'autres confessions.

Pour apporter un exemple des plus actuel, la parole du pape François dans l'encyclique *Laudato Si* est le résultat de la poursuite de l'intégration de l'œuvre de l'Esprit en dehors des limites institutionnelles de l'Église, à l'image de celle effectuée avec l'œcuménisme spirituel. L'Église discerne dans le cri de la terre<sup>1</sup> et la souffrance des hommes liées à sa destruction, l'Esprit qui y communique dans la charité. L'extrême concrétude de cette nouvelle situation fait aussi apparaître une limite à la vie sur terre telle que le monde et l'Église la concevaient, et place l'Église devant un choix inéluctable afin que l'avènement d'un royaume de justice et de paix puisse encore être son espérance et sa mission.

Que ce soit dans l'Église des Pères, dans celle qui a intégré l'œcuménisme spirituel et celle qui aujourd'hui voit sa Tradition vivante bouleversée par la crise climatico-sociale qui détruit l'homme et la terre, c'est la charité concrète que l'Esprit nous montre comme étant la porte d'entrée pour œuvrer à l'avènement du royaume des cieux. La compréhension toujours plus profonde du mystère du royaume de Dieu ne nous apporte pas tant de nouveaux éléments quant à la définition du royaume, qu'elle ne nous enseigne comment, avec l'Esprit, nous pouvons le faire advenir.

*L'unité dans la charité* de Mœhler passe de commencement en commencement, d'approfondissement en approfondissement, en nous apprenant toujours plus ce qu'elle signifie dans le mystère du royaume. Quand le jeune théologien de Tübingen nous entretient du comment Dieu vient à nous, il nous dit que c'est avec l'Esprit, que son ouvrage n'a de cesse de

---

<sup>1</sup> FRANÇOIS, *Encyclique Laudato Si* ' , sur la sauvegarde de la maison commune, 2015, n°2 : « Cette sœur crie en raison des dégâts que nous lui causons par l'utilisation irresponsable et par l'abus des biens que Dieu a déposés en elle ».

« *Beaucoup de catholiques ne comprennent pas. Comment la terre peut-elle crier ?* Oui pour beaucoup c'est une jolie métaphore, ce n'est pas constitutif, ce n'est pas ontologique. Mais il se trouve que du côté de ce que j'appelle la deuxième révolution scientifique, cela a beaucoup de sens, parce que les êtres qui composent la terre ont chacun leurs propres manières d'agir, puisqu'ils ont créé par leurs effets involontaires la minuscule surface de la planète terre où résident tous les vivants. Et cette action qui s'étend sur des milliards d'années, nous le découvrons brusquement, entraîne de brutales réactions à nos propres actions humaines et dans un temps très court. L'histoire longue de la terre, et l'histoire courte des sociétés humaines entrent en résonance et en conflit. Cette réaction de la terre fait basculer dans un cadre cosmologique qui depuis le XVII<sup>e</sup> siècle était clos malgré toutes les révolutions de l'intérieur de l'histoire des sciences. », dans B. LATOUR, *Qui perd la terre, perd son âme*, Éditions Balland, 2022, p. 21.

nous rappeler comme étant l'Esprit de charité. Il est envoyé par le Christ qui a donné sa vie pour nous, par charité, pour notre unité. Il est donc possible de comprendre ce mouvement par lequel Dieu vient à nous, comme un acte d'*unité dans la charité*.

Par l'Esprit du Christ qui a donné sa vie pour nous, Dieu s'unit à nous dans la charité en venant à nous. *L'unité dans la charité* est ainsi ce qui constitue la vie spirituelle de chaque croyant, et qui est mise en œuvre au sein de la communauté. Par l'Esprit, Dieu s'unit à nous dans la charité. Cette union première est une assumption de tout ce que nous sommes. C'est un pur acte gratuit d'*unité dans la charité* que l'Esprit effectue avec nous. Et c'est porté par ce même Esprit que *l'unité dans la charité* va former les communautés des premiers chrétiens ; comme par reproduction de ce que l'Esprit fait pour nous, les chrétiens s'unissent les uns aux autres dans la charité. Cette dernière mise en lumière rejoint de près une pensée de Bonhoeffer au sujet de la communauté des chrétiens :

C'est par Jésus Christ seul que l'on est frère l'un pour l'autre. Je suis frère pour l'autre à cause de ce que Jésus Christ a fait pour moi et en moi ; l'autre est devenu un frère pour moi à cause de ce que Jésus Christ a fait pour lui et en lui. Le fait que nous sommes frères seulement à cause de Jésus Christ est d'une importance incalculable [...] C'est seulement par le Christ que nous nous appartenons l'un l'autre, mais par le Christ notre appartenance réciproque est réelle, intégrale et pour l'éternité.<sup>1</sup>

L'étude de *L'unité* et de l'œcuménisme spirituel de Kasper rendent compte d'une place considérable donnée aux questions doctrinales pour ce qui est de *l'unité dans la charité*. En tant que théologien, Mœhler rend compte d'une unité qui concerne les penseurs du christianisme. De sa lecture des Pères, c'est essentiellement ce qu'il retient pour l'exposé de *L'unité*. Ceci n'est en rien une critique adressée à Mœhler, mais la reconnaissance d'un contexte historique particulier, qui était celui de Mœhler.

L'accent mis dans la partie précédente sur la conversion spirituelle de Mœhler, comme étant l'origine principale de la rédaction de *L'unité*, est aussi à mettre en lien avec la situation politico-religieuse de la Prusse. En soi, la découverte de Mœhler à la lecture des Pères de l'Église trouve un écho tout indiqué dans le contexte politico-religieux de son époque. Je renvoie ici le lecteur à l'article très fouillé de G. Kaplan, « What has Prussia to do with

---

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 29-30.

Tübingen ? »<sup>1</sup>. Bien que sa recherche s'oriente particulièrement sur l'autre grande œuvre de Mœhler, *La symbolique*, Kaplan n'exclut pas pour autant de faire place aux autres contributions de Mœhler. Ainsi, Kaplan suggère que la motivation de Mœhler était celle de protéger l'Église d'une idéologie politique qui visait à faire suffoquer l'identité confessionnelle, en vue de faire grandir une aspiration nationaliste. Kaplan peut effectuer cette analyse à partir d'écrits plus courts et moins connus. L'approche de Kaplan veut mener à une compréhension renouvelée de l'œuvre de Mœhler. Selon lui, on peut y trouver le besoin d'une théologie politique pour combattre les défis de l'époque, et la lecture que Mœhler effectue de l'histoire de l'Église peut être entendue comme formatrice pour développer des jugements politico-religieux. *L'unité dans la charité* permet de maintenir vivantes les identités qui s'articulent les unes aux autres, face au danger d'une idéologie politique qui vise à les effacer.

Les travaux de Kaplan ont le mérite de ne pas considérer *L'unité* de Mœhler comme une œuvre irénique, et il me semble important de le mentionner ici. En effet, Mœhler affronte une dureté politique de la société prussienne de son temps, comme François affronte la dureté du capitalisme. Si là n'est pas notre sujet, l'introduction de la réflexion de Kaplan a pourtant le mérite de démystifier *L'unité*, en ne la situant pas uniquement dans le cadre de la conversion de Mœhler. *L'unité* n'est pas toute détachée d'un terreau historique. Tout cela pour montrer que *l'unité dans la charité* dont Mœhler nous entretient dans *L'unité*, est majoritairement *l'unité dans la charité* au regard des équilibres des questions doctrinales des Pères de l'Église au sein d'un même corps qui allie des oppositions, mais où la recherche de ces équilibres est aussi à mener en lien avec le contexte historique qu'est celui de Mœhler. Et Kasper de reprendre ce précieux processus d'un vivre ensemble dans l'unité, dans un tout autre contexte que celui de Mœhler, cependant, toujours dans celui d'un monde de penseurs de la question de Dieu telle qu'elle se présente au sein des divisions doctrinales historiques.

Ce développement souligne que *l'unité dans la charité* à l'œuvre dans les questions d'unité doctrinale n'est pas un schéma réservé aux questions doctrinales telles qu'elles se présentent au moment des divisions. *L'unité dans la charité* appelle les questions doctrinales à s'élargir à la souffrance des hommes, partout dans le monde où l'Esprit œuvre à la réconciliation, à l'avènement du royaume des cieux.

---

<sup>1</sup> G. KAPLAN, « What has Prussia to do with Tübingen? », *Pro Ecclesia*, Vol. XXVII, n°1, 2018.

Ainsi, *l'unité dans la charité* que Mœhler relève de la vie des Pères de l'Église travaillant à son unité s'inscrit dans un mouvement beaucoup plus large d'*unité dans la charité*, que les Pères manifestent, concrétisent dans leur action auprès des pauvres. Leurs prédications et leurs œuvres, pour ce que nous appelons aujourd'hui la justice sociale, font d'eux d'infatigables artisans de justice et de paix au sein de la famille humaine. Ils s'unissent aux hommes et femmes déshérités en les aimant d'une brûlante charité. Je renvoie ici au recueil des textes des Pères au sujet du rapport entre les riches et les pauvres dans l'Église ancienne.<sup>1</sup> On y trouve la marque d'un sens aigu de la justice pour les pauvres tel que le Christ nous l'enseigne et le vit pour nous. Néanmoins il est évident que ce n'est pas là le lieu d'une réconciliation avec les hérétiques. En effet, la violence des discussions doctrinales contre les hérésies est très grande à cette même période.

L'œcuménisme spirituel rend tout autant compte d'une charité qui n'est pas considérée comme une charité doctrinale, si je peux me permettre de parler ainsi. Nous l'avons vu dans la première partie, il s'agit d'un désir profond de réconciliation, porté par des personnes croyantes qui brûlent du désir de se réconcilier. Enfin, la reconnaissance de l'urgence à suivre l'Esprit dans la famille humaine et la terre qui souffrent est l'exemple le plus significatif de l'étendue de la charité. En d'autres termes, *l'unité dans la charité* qui se manifeste dans un dialogue doctrinal n'est qu'une partie de l'expression d'une *unité dans la charité* beaucoup plus ample, aux limites du royaume de Dieu. Et la doctrine doit s'élargir à ce lieu de *l'unité dans la charité*.

Mais cette distinction entre *l'unité dans la charité* doctrinale et celle plus large ne doit pas pour autant contribuer à séparer les deux. En effet, je l'ai montré, la Tradition vivante se comprend comme la charité même. Et la doctrine de l'Église se reconnaît alors comme une doctrine au sujet de la charité en acte. Cette dernière remarque rejoint ce que Kasper souligne au sujet du but de l'œcuménisme. Il ne doit pas viser l'unité des chrétiens, mais le Christ, que les pages de cette troisième partie comprennent de plus en plus comme l'unité de la famille humaine. Nous l'avons vu, Kasper ne manque pas de rappeler que la spiritualité œcuménique doit se nourrir des actes de guérison du Christ qui vient à la rencontre de la misère humaine.

La charité est alors, non seulement celle qui porte la réconciliation doctrinale, mais elle en devient aussi l'objet. Elle est première. Cela, comme le dit Bonhoeffer au sujet de ce que le

---

<sup>1</sup> *Riches et pauvres dans l'Église ancienne, Clément d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone*, Collection « Lettres chrétiennes », n°2, Paris, Éditions J.-P. Migne, 2011.

Christ a fait pour nous, a « des conséquences incalculables ». En effet, c'est la charité qui devient le critère de discernement de chaque question doctrinale. Rien ne peut la précéder. Elle est première. C'est elle qui est à la fois sujet et objet de la doctrine.

Ainsi, l'épineuse question des ministères, par exemple, ne pourra pas faire l'économie de ce que nous révèle la Tradition vivante au sujet de la charité. Le critère de discernement de la question des ministères dans l'Église doit être la charité. Une conception donnée du ministère ne doit pas être un obstacle à la charité. La conception d'un ministère ne doit pas prévaloir sur la charité comme mission. Le pape François en a effectué comme un rappel, lors de son élection. Il a fait revivre l'expression de Saint Ignace dans sa *Lettre aux Romains*, au sujet de l'évêque de Rome qui préside à la charité.<sup>1</sup>

Ce que nous reconnaissons comme un approfondissement progressif qui advient dans la Tradition vivante de l'Église doit-il engager un abandon des conceptions ministérielles propres à chaque confession de foi ? Du point de vue catholique, la figure du prêtre, homme célibataire, est née au sein de la Tradition vivante. Pour cette raison, elle ne peut être considérée comme une forme aboutie du sacerdoce. Dans sa relation aux autres confessions et au monde, vécue dans l'unité et la charité, elle ne peut que s'étoffer. L'ordination diaconale en vue du sacerdoce ne dit-elle pas quelque chose dans ce sens ? La charité doit constituer le prêtre et sa mission, et l'on peut ainsi parler de la charité comme sacrement. L'eucharistie, elle, doit devenir le lieu d'une hospitalité permanente, autre expression de la charité.

Ce n'est pas ici le lieu d'établir une liste exhaustive des questions doctrinales en débat à lire à la lumière de la primauté de la charité. L'exemple du ministère du prêtre, qui me concerne directement en tant que prêtre catholique, suffit à ouvrir l'étendue des possibilités qui sont données par la compréhension de la charité à considérer comme première, qui doit commander la pensée de toute question doctrinale. C'est ce qui fait la spécificité de notre foi en la révélation : c'est un Christ en acte qui nous est révélé et non une pensée sur le Christ. La révélation de *l'unité dans la charité* est un acte d'amour de Dieu avec nous. Je reste ici fidèle à la description de Mœhler au sujet de la révélation de Dieu : elle est un mouvement de Dieu vers nous, par l'Esprit du Christ qui s'unit à nous. Nous l'avons vu, Mœhler l'exprime de différentes façons dans *L'unité* : elle est la vie des hommes unis dans la charité. C'est l'union dans la charité

---

<sup>1</sup> FRANÇOIS, *Bénédiction « Urbi et Orbi »*, *Premier salut du Pape François*, mercredi 13 mars 2013. [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html) (consulté le 11 mars 2023)

qui permet de trouver de nouveaux chemins pour mettre en mots l'agir de l'Église. En cela, la doctrine doit être comprise comme le discours, la doctrine, qui met en route des femmes et des hommes de foi pour œuvrer concrètement à l'avènement du royaume de justice et de paix.

Pour revenir au titre de ce paragraphe : *l'unité dans la charité en acte, lieu de déploiement de la doctrine vers le monde*, cette unité devient, entre protagonistes du dialogue, le lieu premier où s'écrit la doctrine commune d'une Tradition vivante. En écrivant cela, je suis conscient que nous n'en sommes qu'aux balbutiements d'un chemin qui a déjà commencé et que ma recherche ne fait que rejoindre. Il peut se résumer ainsi : plus les Églises s'unissent pour vivre ensemble la charité, plus leurs Traditions vivantes écriront une doctrine commune du royaume, qui vise au rassemblement de tous les hommes, et qui éclairera d'une lumière nouvelle ce qui constitue leurs traditions respectives, à l'image de la lumière nouvelle qu'apporte le consensus différencié sur la justification.

C'est donc dans la charité que les protagonistes d'un dialogue doctrinal se réunissent quand ils vivent de l'œcuménisme spirituel. Étendue aux limites du royaume des cieux, la charité vient faire communier les Églises à l'Esprit qui œuvre à l'avènement de la justice et de la paix sur la terre, sans relâche.

9 L'unité des Églises : à l'école d'une communion de charité avec le monde.

La thématique de la communion imparfaite est communément relative à celle entre les Églises. La recherche menée sur les racines moëhlériennes de l'œcuménisme spirituel de Kasper élargit les limites de la communion imparfaite à celle de la terre. Elle fait ainsi sortir cette thématique d'un œcuménocentrisme en l'intégrant à la dynamique de l'avènement du royaume. Aussi, tout comme pour l'apport du dialogue au déploiement de la vérité dont l'Église se dit dépositaire, la communion au monde est indispensable au déploiement de la vérité.

L'Église se comprend ainsi comme devant être en sortie permanente. Dans cette perspective elle peut mieux saisir que les pierres d'achoppement doctrinales avec les autres Églises appartiennent à un tout beaucoup plus large. Je l'ai déjà relevé plus haut dans cette troisième partie. La question du comment l'unité des Églises peut se réaliser quitte alors le domaine du discours pour s'inscrire dans l'union des actes concrets de charité. L'espérance de l'unité doctrinale n'est pas la mesure de la quantité de consensus différenciés ou d'autres types

de schéma d'unité doctrinale, mais elle liée au progrès de l'avènement du royaume des cieux. Et l'œcuménisme n'est alors plus en panne.

Le pape François est celui qui entraîne l'Église dans une communion avec le monde, comme jamais auparavant. Il lui est reproché de ne pas s'intéresser à la doctrine, mais notre parcours montre le contraire. Ainsi, à l'occasion de la 107<sup>e</sup> Journée mondiale du migrant et du réfugiés, le 26 septembre 2021, dans son message « Vers un nous toujours plus grand », François voit dans la situation actuelle des migrants, des étrangers et des réfugiés qui affluent en Occident, un *kairos*, qui permet à l'Église de grandir comme Église, de s'enrichir. De la dynamique de l'échange des dons propres à l'œcuménisme, François montre à l'Église que les hommes et les femmes déplacés en raison des conflits, de la misère et du changement climatique, sont un appel de l'Esprit à le rejoindre là où il œuvre déjà à rassembler la famille humaine dans la charité :

L'histoire du salut voit donc un *nous* au début et un *nous* à la fin, et au centre le mystère du Christ, mort et ressuscité « afin que tous soient un » (Jn 17,21). Le temps présent, cependant, nous montre que le *nous* voulu par Dieu est brisé et fragmenté, blessé et défiguré. Et cela se produit surtout dans les moments de grande crise, comme maintenant avec la pandémie. Les nationalismes fermés et agressifs (cf. *Fratelli tutti*, n. 11) et l'individualisme radical (cf. *ibid.*, n. 105) émiettent ou divisent le *nous*, tant dans le monde qu'au sein de l'Église. Et le prix le plus élevé est payé par ceux qui peuvent le plus facilement devenir les *autres* : les étrangers, les migrants, les marginaux, qui vivent dans les périphéries existentielles.

En réalité, nous sommes tous dans le même bateau, et nous sommes appelés à nous engager pour qu'il n'y ait plus de murs qui nous séparent, qu'il n'y ait plus les *autres*, mais un seul *nous*, aussi grand que toute l'humanité. C'est pourquoi je profite de cette journée pour lancer un double appel à marcher ensemble vers un *nous* toujours plus grand, m'adressant d'abord aux fidèles catholiques puis à tous les hommes et femmes du monde.

Aujourd'hui, l'Église est appelée à sortir dans les rues des périphéries existentielles pour soigner les blessés et chercher les perdus, sans préjugés ni peur, sans prosélytisme, mais prête à élargir sa tente pour accueillir tout le monde. Parmi les habitants des périphéries, nous trouverons de nombreux migrants et réfugiés, des personnes déplacées et des victimes de la traite, auxquels le Seigneur veut que Son amour soit manifesté et Son salut proclamé. « Les flux migratoires contemporains constituent une nouvelle "frontière" missionnaire, une occasion privilégiée d'annoncer Jésus Christ et son Évangile sans quitter son propre milieu, de témoigner de façon concrète de la foi chrétienne dans la charité et dans un profond respect des autres expressions

religieuses. La rencontre avec les migrants et les réfugiés d'autres confessions et religions est un terrain fécond pour le développement d'un dialogue œcuménique et interreligieux sincère et enrichissant » (*Discours aux Directeurs nationaux de la pastorale des migrants*, 22 septembre 2017).

En fait, la catholicité de l'Église, son universalité, est une réalité qui demande à être accueillie et vécue à chaque époque, selon la volonté et la grâce du Seigneur qui nous a promis d'être toujours avec nous, jusqu'à la fin des temps (cf. *Mt 28,20*). Son Esprit nous rend capables d'embrasser tout le monde pour faire **communio** dans la diversité, en harmonisant les différences sans jamais imposer une uniformité qui dépersonnalise. Dans la rencontre avec la diversité des étrangers, des migrants, des réfugiés et dans le dialogue interculturel qui peut en naître, nous avons l'opportunité de grandir en tant qu'Église, de nous enrichir mutuellement. En fait, où qu'il soit, chaque baptisé est un membre à part entière de la communauté ecclésiale locale, un membre de l'unique Église, un résident dans l'unique maison, un membre de l'unique famille.<sup>1</sup>

Avec François, l'unité dans la diversité sort du cercle des Églises pour intégrer celui de la famille humaine et de la création, le *nous* de l'Église. L'avènement de la justice et de l'équité dans la famille humaine est un prisme par lequel la lumière est posée sur le dialogue doctrinal. Les équilibres de *l'unité dans la charité* que les hommes établissent dans le monde doivent participer à la recherche de ceux du dialogue doctrinal. Tout équilibre qui manifeste la charité dans la famille humaine, mais aussi tout ce qui manque comme charité, tout ce qui manque comme justice et équité, doit être articulé à l'établissement des accords doctrinaux. La loi du royaume des cieux, lieu de justice et de paix, est aussi celle visée dans l'élaboration des accords doctrinaux. La sagesse issue d'une intense charité avec le monde dans l'établissement du royaume, doit participer à celle du dialogue doctrinal ; autant pour ce qui est des structures de communion que ce qu'elles visent.

Ils sont nombreux, scientifiques, économistes, philosophes, qui cherchent des modèles respectueux à la fois de la terre et des hommes. Ils sont nombreux, ceux qui cherchent à établir la paix dans les conflits internationaux. Ils sont nombreux, ceux qui œuvrent au partage des richesses. C'est à l'école de leur sagesse que l'Église doit se mettre. Mais ma recherche n'est pas le lieu pour en établir une liste exhaustive.

---

<sup>1</sup> FRANÇOIS, *Vers un nous toujours plus grand*, Message pour la 107<sup>e</sup> Journée mondiale du migrant et du réfugié, 26 septembre 2021. C'est moi-même qui ai surligné le passage.

Pour ce qui est de la résolution des conflits, la Communauté Sant' Egidio<sup>1</sup> jouit d'une reconnaissance importante dans son travail à l'établissement de dialogues et de processus de paix entre belligérants. Elle met en avant une « méthode »<sup>2</sup> de résolution des conflits acquises au fil des années.

La découverte récente d'un grand penseur contemporain, qui vient de mourir, m'amène à parler plus précisément de la question de la crise climatique. Il s'agit de Bruno Latour.<sup>3</sup>

C'est ainsi faire honneur à l'École de Tübingen, qui, nous l'avons vu, a choisi le dialogue avec la pensée de son temps comme l'une de ses pierres de fondation ; elle ne peut manquer à cette dernière partie élaborée comme une ouverture. Si Schelling s'est vu donner une place de choix dans le dialogue de Kasper avec la philosophie en vue de penser le Dieu de la Révélation, c'est dans cette même herméneutique que je choisis d'introduire la pensée de Latour. Mais c'est aussi beaucoup en raison de ses appels en tant que croyant, ses cris lancés à l'Église pour repenser sa prédication à partir de la signification cosmologique de notre foi, que nous apporte la nouvelle ère dans laquelle l'humanité est entrée avec la crise climatique, sans possible retour en arrière.

Le cri d'alarme de Latour adressé à la théologie ne peut être entendu qu'au sein d'une tradition qui se sait vivante, tant il appelle l'Église à effectuer une *metanoia* à partir de

---

<sup>1</sup> « Sant'Egidio est une communauté chrétienne née en 1968, au lendemain du concile Vatican II, à l'initiative d'Andrea Riccardi, dans un lycée du centre de Rome. Au fil des années, elle est devenue un réseau de communautés qui, dans plus de 70 pays dans le monde, avec une attention particulière aux périphéries et aux personnes périphériques, rassemble des hommes et des femmes de tout âge et de toute condition, unis par un lien de fraternité dans l'écoute de l'évangile et dans l'engagement bénévole et gratuit pour les pauvres et pour la paix.

La prière, les pauvres et la paix sont ses références fondamentales.

La prière, fondée sur l'écoute de la Parole de Dieu, est la première œuvre de la Communauté, elle en accompagne et en oriente la vie. À Rome et partout dans le monde, elle est aussi un lieu de rencontre et d'accueil pour qui veut écouter la Parole de Dieu et adresser ses invocations au Seigneur.

Les pauvres sont les frères et amis de la Communauté. L'amitié avec ceux qui sont dans le besoin – personnes âgées, sans domicile, migrants, personnes handicapées, détenus, enfants des rues et des périphéries – est un trait caractéristique de la vie de ceux qui participent à Sant'Egidio sur les différents continents.

La conscience que la guerre est la mère de toutes les pauvretés a conduit la Communauté à travailler pour la paix, en la protégeant là où elle est menacée, en aidant à la reconstruire, en facilitant le dialogue là où il s'est arrêté. Le travail pour la paix est vécu comme une responsabilité des chrétiens, et constitue une partie du service global à la réconciliation et à la fraternité qui se concrétise notamment dans l'engagement œcuménique et le dialogue interreligieux dans « l'esprit d'Assise ». »

<https://www.santegidio.org/pageID/30008/langID/fr/LA-COMMUNAUTE.html> (Consulté le 14 février 2023).

<sup>2</sup> <https://www.santegidio.org/pageID/30428/langID/fr/LA-METHODE-DE-SANT-EGIDIO.html> (Consulté le 14 février 2023).

<sup>3</sup> « Bruno Latour (1947-2022), philosophe, anthropologue et sociologue des sciences, a été professeur à l'École des Mines de Paris et à Sciences Po. Traduit en une trentaine de langues, il est le penseur francophone contemporain le plus lu dans le monde. Ses travaux sur le bouleversement climatique en ont fait une figure mondiale de la pensée écologique, "le penseur français qui inspire la planète", comme le titrait la couverture d'un hebdomadaire. », LATOUR, *Qui perd la terre, perd son âme*.

l'encyclique *Laudato Si'* qu'il qualifie de « prophétique »<sup>1</sup>. Nous sommes en présence d'un scientifique croyant qui fait part de son expérience spirituelle. Tout comme l'œcuménisme spirituel, elle se trouve comme un pont dont une extrémité se trouve plantée dans le périmètre de l'Église, et l'autre en dehors. Et non pas en territoire chrétien, mais dans la terre tout entière. Il y a dans l'expérience que nous communique Latour une image de ce que l'Église peut être, si elle n'est Église que pour le royaume des cieux et non pas pour elle-même. Elle ne peut y accéder qu'aux conditions d'un dialogue tel que celui que Kasper a pu mener avec la philosophie de Schelling, avec les autres confessions, et tel qu'a été celui qui a pétri l'accord sur la justification.

Il s'agit d'un dialogue qui comprend les dimensions de la justice, de l'équité, et de la charité. Je rends ici hommage à mon ancien professeur de philosophie, Yves Labbé, dont la grande précision de la recherche rend compte de la beauté d'un dialogue, comme celui qui a mené à l'accord sur la justification. La lecture de son analyse philosophique du dialogue vécu dans la charité, renvoie comme en miroir ce que Mœhler et Kasper ont cherché à exprimer dans une théologie qui mêle unité et charité :

[...] la justice et l'équité rendent rationnellement possible un dialogue doctrinal alors que la charité en supporte la capacité effective [...].<sup>2</sup>

Labbé analyse les équilibres indispensables à mettre en œuvre entre la justice et l'équité, portées par la charité, en vue de l'obtention d'un consensus. Il s'agit d'une étude très pénétrante du processus à l'œuvre dans l'avènement du consensus différencié, qu'il n'est pas trop, je le rappelle, de qualifier de « révélation », si on le reconnaît comme une étape de la Tradition vivante qui lève petit à petit le voile sur le mystère du Christ. Les équilibres du dialogue ainsi compris sont alors à considérer comme inscrit dans le mystère du Christ.

C'est sous cette forme que le dialogue avec la recherche de Latour peut être entrepris. Sans une charité totale partagée avec tous les vivants et la création, la finesse du dosage de l'équité et de la justice dans le dialogue court le risque de ne pas être atteint. En reprenant la description que Mœhler effectue du mouvement par lequel Dieu vient à nous dans l'avant-

---

<sup>1</sup> « J'ai été stupéfait, en lisant *Laudato Si'*, de voir combien la dimension prophétique et eschatologique de la nouvelle situation se trouvait démultipliée de façon magnifique et tout à fait explicite dans le texte du pape François. », LATOUR, p. 17.

<sup>2</sup> Y. LABBE, « Dialogue et charité. Une philosophie de l'œcuménisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 84<sup>e</sup> année, n°1, janvier-mars 2004, p. 94.

propos de *L'unité*, ce mouvement n'est autre qu'un mouvement de l'Esprit empli de la charité en plénitude.

Latour nous fait ouvrir les yeux au type de cosmologie dans lequel nous fait de plus en plus entrer la crise climatique. Cette cosmologie vient révéler la nature comme étant intrinsèquement liée au salut des hommes. J'insiste sur le mot de révélation, tant la situation décrite par Latour et bien d'autres scientifiques rend compte de la grave altération d'une union qui a toujours été, mais à l'abri de la majorité des regards des théologiens.

Il retrouve dans *Laudato Si'* une ouverture prophétique et eschatologique de la question de la crise climatique et de tout ce qui la compose. L'expression de la problématique dans les termes de *crise climatique* est d'ailleurs bien pauvre pour Latour. En effet, le pape François lie profondément les questions de justice sociale à celles de la destruction de la planète. La question de la justice sociale, cantonnée qu'elle était au domaine de la morale, rejoint celui du cosmos, lieu de notre salut. C'est en effet bien de salut de l'humanité qu'il est question avec la destruction de notre « maison commune »<sup>1</sup>. L'espérance d'un royaume de justice et de paix se trouve doublement liée à l'avenir de la planète. À la fois pour ce qui est du maintien en vie du lieu de l'espérance du royaume, et pour ce qui est des injustices et de la misère qui résultent de la destruction de la terre. La mission de l'Église et l'Église elle-même s'en trouveraient anéanties.

Cette situation inédite vient révéler à l'Église un peu plus du mystère du Christ dont elle se dit être dépositaire. Elle ne peut œuvrer à l'avènement du royaume des cieux sans répondre au cri de la terre auquel est mêlé le cri des hommes qui souffrent par sa destruction. Par la charité, elle doit entrer en communion avec la souffrance de la terre et des hommes pour les relever. Sa mission comme Église prend plus d'épaisseur, elle se révèle un peu plus. Dans la dynamique de la Tradition vivante, elle intègre au déploiement de sa doctrine non seulement ce que les scientifiques lui apprennent de la destruction de la planète et de son lien avec la misère qui en rejait sur la famille humaine, mais aussi, elle communie à la chair de l'humanité en souffrance. Il ne s'agit donc plus seulement d'un discours doctrinal sur le salut en Jésus-Christ qui communie dans la charité au discours d'autres traditions chrétiennes, mais d'une communion tout en acte avec l'Esprit du Christ qui partout dans le monde œuvre avec des

---

<sup>1</sup> LS, titre de l'encyclique : *Laudato Si', sur la sauvegarde de la maison commune*.

femmes et des hommes à en relever d'autres, à établir un royaume de justice et de paix qui s'avère profondément lié à la manière dont la planète est habitée en partage.

L'encyclique du pape François ne relève donc pas seulement de l'intégration à la Tradition de l'Église d'une mutation cosmologique que Latour appelle de ses vœux, mais elle révèle quelque chose du mystère du royaume que l'Église dit détenir : la charité en acte. La destruction de la terre par les hommes fait dire à la Tradition vivante que l'Église doit communier à la souffrance de l'humanité liée à celle de la terre. Sans cela, l'Église n'est pas Église.

Latour a pensé, comme personne avant lui, la question du lien des hommes et de la nature en dévoilant le changement de cosmologie en cours. Dans un hommage à Latour, prononcé lors de ses obsèques, l'anthropologue Philippe Descola a particulièrement bien mis en lumière le cœur des travaux de Latour, il et nous donne à penser comment ils peuvent intégrer la Tradition vivante à la recherche de *l'unité dans la charité* des hommes avec la terre :

Et c'est à ce moment-là que la méthode Latour – suivre, décrire et expliciter partout les attachements entre des phénomènes disparates afin de s'assurer qu'ils sont bien faits – a rencontré le plus vaste des enchevêtrements, celui du « nouveau régime climatique » ; c'est là qu'une pensée audacieuse et en apparence paradoxale, qui séduisait les plus brillants des jeunes chercheurs en sociologie des sciences, est devenue la pensée du temps présent, celle qui a fait prendre conscience à la foule de tes lecteurs dans le monde entier que la modernité s'était établie dans un nuage, hors sol, en prétendant séparer les humains des non-humains, la nature et la société.<sup>1</sup>

Dans son livre : *La condition terrestre. Habiter la Terre en commun*<sup>2</sup>, la philosophe Sophie Gosselin propose de nouvelles manières d'habiter la terre. Dans un entretien au journal *Le Monde*, elle confie :

Partout dans le monde, de nouvelles manières d'habiter la Terre sont en train d'émerger, qui regroupent celles et ceux qui se sentent attachés à un territoire. Ils inventent des façons d'y composer avec les habitants autres qu'humains, en fonction du milieu qui les accueille. De nouvelles institutions tentent ainsi de s'y inventer, ancrées dans des cultures animistes, comme

---

<sup>1</sup> P. DESCOLA, « Hommage à Bruno Latour – “Ta pensée audacieuse est devenu la pensée du temps présent” », dans *Le Monde*, 31 octobre 2022, p. 33.

<sup>2</sup> S. GOSSELIN, *La condition terrestre. Habiter la Terre en communs*, collection Anthropocène, Paris, Seuil, 2022.

en Nouvelle-Zélande avec la reconnaissance de la personnalité juridique du fleuve Whanganui, ou bien imaginées dans les marges comme en France avec le Syndicat de la montagne limousine, ou la création d'une assemblée de Loire dans le prolongement des auditions du Parlement de Loire. Ces expériences se glissent dans les interstices de nos institutions pour nous montrer qu'il est possible de créer des espaces politiques à partir des milieux de vie, et non plus en référence à des découpages administratifs officiels, afin d'y intégrer la perspective des autres humains.<sup>1</sup>

Il est beau de découvrir l'engagement du Conseil Œcuménique des Églises sur cette voie<sup>2</sup> empruntée par tant de chercheurs avant les Églises. Dans un commentaire du texte de *Foi et Constitution*, « Cultivez et prenez soin », la théologienne Culp analyse comment la foi chrétienne nous pousse à se joindre à eux.<sup>3</sup> Il est aussi heureux de savoir que les Églises chrétiennes locales se sont réunies pour poursuivre cet engagement initié par les instances œcuméniques. Ainsi, par exemple, les Églises chrétiennes de France ont adressé un message commun au Président de la République Française à l'occasion de la COP 27 en 2022.<sup>4</sup> Plus localement, comme ce fût le cas à Strasbourg en 2022, des marches communes pour le climat sont organisées.<sup>5</sup>

Seul un excès de bonté, un amour gratuit, celui de Dieu qui se donne en s'incarnant pour nous, peut réaliser le projet d'une recherche commune entre l'Église et le monde à l'établissement du royaume des cieux. Appeler l'Église à sortir aux périphéries n'est autre que suivre Dieu qui sort de Lui-même en s'incarnant, tel que Mœhler le décrit dans son avant-propos de *L'unité*, quand il nous rappelle comment Dieu vient à nous par son Esprit.

---

<sup>1</sup> S. GOSSELIN, « De nouvelles manières d'habiter la Terre émergent », dans *Le Monde*, 18 octobre 2022, p. 29.

<sup>2</sup> <https://www.oikoumene.org/fr/news/les-eglises-souhaitent-un-nouveau-paradigme-pour-le-changement-climatique> (consulté le 11 mars 2023).

<sup>3</sup> K. A. CULP, « Une théologie œcuménique de la justice pour et au sein de la création – Commentaire du texte de *Foi et Constitution*, “Cultivez et prenez soin” », dans *Istina*, LXVI (2021), p. 265-282.

<sup>4</sup> <https://unitedeschretiens.fr/oeccumenisme/cecef/7730-adresse-oeccumenique-a-loccasion-de-la-cop27-sur-le-climat-et-de-la-cop15-sur-la-biodiversite/> (consulté le 11 mars 2023) ;

<sup>5</sup> <https://www.uepal.fr/marche-oeccumenique-pour-le-climat/> (consulté le 11 mars 2023).



## Conclusion

*La passion pour l'unité* est l'expression qui me vient d'emblée à l'esprit au terme de mes recherches doctorales. C'est celle de Mœhler, celle des chrétiens qui ont donné leur vie pour la communion des Églises, celle d'un mouvement que l'Église catholique a résolument inscrit dans sa doctrine, celle qui est aussi devenue la vie de Walter Kasper et de tant d'autres qui cherchent inlassablement à s'unir à celui qui ne cesse d'œuvrer à l'unité : l'Esprit du Christ. *La passion pour l'unité* ne répond pas à une logique rationnelle, dans le sens où elle n'est pas comprise au sein d'un système abstrait.<sup>1</sup> En restant fidèle à Mœhler, elle s'origine dans les profondeurs de l'âme humaine, dans l'intimité de la relation de l'Esprit avec chaque homme, là où s'inscrit la foi. Si elle appelle la raison (*fides quaerens intellectum*), elle prend naissance dans un autre lieu, celui de la communion du croyant avec l'Esprit.

De bien des manières, Kasper a cherché à rendre compte de la vie de l'Esprit, dans chaque croyant, dans l'Église, et au-delà. Nous l'avons vu, c'est le langage de l'émerveillement, le langage poétique, qui est mieux à même d'en faire la description. Il y a là une interpellation adressée à la théologie fondamentale. Ne doit-elle pas chercher à se rendre plus familière de ce langage qui paraît être un terrain de sables mouvants dans lesquels les certitudes n'ont pas prise ? Il semble que l'on ne peut pas éviter l'intégration de cette dimension pneumatique à l'intelligence de la foi chrétienne. *La passion pour l'unité* est l'expression de la vie de l'Esprit qui n'a de cesse d'œuvrer à l'unité en cherchant sans cesse de nouveaux chemins pour y parvenir.

Sans *la passion pour l'unité*, la *Déclaration commune sur la justification* aurait-elle pu voir le jour ? C'est un trait caractéristique de ma recherche que d'avoir mis en évidence l'aspect pneumatologique de la théologie de l'œcuménisme spirituel, non pas tant dans ce qui compose ses concepts, comme la christologie pneumatologique ou l'ecclésiologie pneumatologique, mais dans ce qui constitue son âme. Elle est vie, mouvement, portée par la responsabilité de l'unité des chrétiens. Les mots de sens et d'herméneutique sont-ils appropriés pour traduire ce que Vatican II a exprimé par « l'âme de tout l'œcuménisme » (UR 8) ? Et on peut ajouter que ce qui vaut pour la théologie œcuménique vaut aussi pour toute la théologie. Elle est aussi appelée à se laisser habiter entièrement par la vie de l'Esprit. « L'âme de tout l'œcuménisme » est aussi l'âme de toute la théologie.

---

<sup>1</sup> *That they may all be one*, p. 171.

Quand la théologie se trouve habitée par la responsabilité de l'unité, elle se décide pour une orientation qui lui est donnée par l'Esprit Saint. Elle s'y conforme. Une anecdote me revient ici. Il m'a été rapporté que le Cardinal Ratzinger, alors Préfet pour la Doctrine de la foi, lors de la dernière étape précédant la *Déclaration commune sur la justification*, s'était exprimé en disant aux participants qu'ils ne devraient pas se quitter sans avoir abouti à l'accord qu'ils désiraient atteindre. Ceux qui ont effectué un dur labeur, empreint d'une très grande exigence scientifique<sup>1</sup>, afin de rendre compte rationnellement de la vérité de la DCJ, ont reconnu la présence de ce que je nomme *l'âme de la théologie*.<sup>2</sup> Récemment, en exprimant ses réserves quant à la dynamique du Chemin Synodal de l'Église catholique en Allemagne, Kasper restait fidèle à la théologie comprise au sein d'un processus spirituel<sup>3</sup>, qu'il dit ne pas voir à l'œuvre dans le Chemin Synodal allemand. Pour répondre à son opinion, il faudrait appliquer au Chemin Synodal les critères de discernement que Kasper a lui-même établis, pour comprendre s'il est bien habité d'un mouvement de l'Esprit ou d'une idéologie comme Kasper le laisse entendre.

Appeler toute la théologie à se reconnaître habitée par l'Esprit à l'œuvre pour l'unité, c'est intégrer une définition de la Révélation biblique entendue elle aussi comme habitée par la vie de l'Esprit qui œuvre à l'unité. Elle porte en elle un appel à l'unité, à la réconciliation. Comme un testament du Christ laissé à ses disciples, la prière sacerdotale du chapitre 17 de l'évangile de Jean, à laquelle Kasper se réfère si souvent, est un exemple fort. Elle se présente comme un ultime rappel de la quintessence du message du Christ. Nous nous trouvons ici à des lieues de la compréhension du salut dans les limites de sa dimension individuelle du pardon de nos fautes, que je rencontre si souvent dans ma mission auprès des étudiants et des jeunes adultes, mais tout autant chez leurs aînés du quartier de l'Esplanade à Strasbourg. La théologie porte sa responsabilité quand la compréhension de la Révélation se réduit au champ d'un salut individuel. Ce n'est pas ici le lieu d'un développement de cette question qui demande plus que des mentions rapides de telle ou telle théologie, mais je souhaite souligner que celle de l'œcuménisme spirituel de Kasper se présente comme un vibrant appel à donner toute sa place à la dimension communautaire du salut, tel que Mœhler en rend compte dès les premières pages de *L'unité* dans son avant-propos. L'Esprit vient à nous pour œuvrer à l'établissement d'une vie commune.

---

<sup>1</sup> A. BIRMELE, *La communion ecclésiale – progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris - Genève, Cerf – Labor et fides, 2000.

<sup>2</sup> Partie I, Chapitre 2, 2.3.

<sup>3</sup> <https://www.katholisch.de/artikel/28111-kardinal-kasper-erteilt-priesterweihe-fuer-frauen-eine-absage> (consulté le 18 mars 2023).  
<https://www.la-croix.com/Religion/inquietudes-cardinal-Kasper-envers-chemin-synodal-allemand-2022-06-23-1201221581> (consulté le 18 mars 2023).

La première partie de ma recherche m'a profondément marqué par la dynamique de la vie communautaire induite et portée par l'Esprit ; celle de l'Église des Pères décrite par Mœhler, celle de l'œcuménisme spirituel, et celle à laquelle le cœur de tout croyant peut être sensible. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une réalité qui conviendrait plus à Mœhler ou à Kasper. Relevons par exemple la définition de l'Église comme *communio* qui a été retenue par le concile Vatican II (LG 4, 8, 13-15, 18-21). Depuis les premiers temps de l'Église, elle continue à se frayer un chemin jusqu'à nos jours. Si certaines réflexions de Mœhler quant au fait que la vie communautaire est l'apanage des seules communautés chrétiennes<sup>1</sup> sont à nuancer par rapport à sa connaissance limitée des philosophes de l'Antiquité ou même à un éventuel parti pris de sa part, il faut souligner le mérite de Mœhler d'avoir révélé *l'unité dans la charité* des croyants de l'Église des Pères comme étant son essence. Ainsi, la théologie est non seulement habitée par l'Esprit, mais par l'Esprit qui œuvre à l'unité.

La conscience de l'Esprit qui habite la théologie, entendu comme une vie dynamique qui ne cesse, dans la nouveauté, d'œuvrer à l'unité, a donné à Kasper de prolonger la compréhension de la Tradition définie comme vivante chez Mœhler, par une conception de la doctrine comme étant inachevée. La dimension historique de la théologie, aux fondements de l'École de Tübingen, a trouvé une justification dans l'accueil de l'œcuménisme spirituel par l'Église à Vatican II. Dans l'histoire, la doctrine évolue, s'approfondit, dans une compréhension toujours plus grande du mystère dont elle rend compte.

Au-delà du mécanisme de la dynamique propre à une doctrine qui s'entend ainsi, et que la deuxième partie a décrite et justifiée, j'ai souhaité effectuer un appel à la théologie dans son ensemble. Dans les paragraphes au sujet de la compréhension de la vérité à partir de la *Déclaration commune sur la justification* et plus largement sur ce que nous en apprend le dialogue doctrinal<sup>2</sup>, je soulignais que le consensus différencié ne rendait pas simplement compte de deux langages différents pour exprimer la même vérité de foi, mais qu'il s'agissait d'une complémentarité de deux traditions au sujet d'une même vérité. La compréhension catholique de la justification ne peut plus se faire sans la compréhension réformée de la justification.

Si le dialogue doctrinal entre confessions chrétiennes donne à chacune d'elle de mieux se comprendre, de mieux saisir l'identité propre à chacune, il est aussi le lieu de naissance d'une

---

<sup>1</sup> *L'unité*, § 18.

<sup>2</sup> Partie II, Chapitre 2, 2.5.

doctrine commune qui ne peut se faire sans l'autre. On retrouve ici le prolongement de la Tradition vivante de Mœhler. La théologie de l'œcuménisme spirituel de Kasper la fait entrer dans une nécessité de communion avec celle d'autres traditions pour la poursuite de la connaissance progressive de la vérité. L'Église ne peut le faire seule. Elle doit aller jusqu'au bout des conséquences de ce qu'elle découvre par le dialogue doctrinal. C'est ce qui a fait l'objet de la troisième partie de mon étude.

*L'unité dans la charité* s'est alors étendue à la dynamique du royaume des cieux, prolongement d'un chemin que Kasper n'a pas manqué d'emprunter. Nous sommes ainsi passés de *l'unité dans la charité* de l'Église des Pères et de la construction de l'unité des Églises à l'unité de toute la famille humaine. La théologie de l'œcuménisme spirituel nous a donné de redécouvrir la mission de l'Église par rapport au Royaume de Dieu. Si les jeunes adultes auxquels j'ai fait référence sont ceux chez qui je retrouve une dimension du salut individuel particulièrement répandue, ce sont aussi eux pour qui la foi est avant tout l'amour pour les autres, quelle que soit leur confession ou leur absence de référence religieuse, et qui se sentent, plus que n'importe quelle génération avant eux, unis à toute la famille humaine.

La globalisation a fait entrer l'humanité dans une conscience collective des limites que la création nous rappelle et que la crise climatique nous signifie violement. L'avenir de la théologie se joue dans ce lieu des limites qui la fait s'inscrire plus que jamais dans l'histoire. L'Esprit qui œuvre à *l'unité dans la charité* précède l'Église partout dans la famille humaine et sur toute l'étendue de la terre. Plongeant ses racines dans la pensée de *L'unité* de son illustre prédécesseur qu'est Mœhler, Kasper est, à la fin de sa vie, comme un guetteur à contempler l'horizon de la pensée sur Dieu qui est amour, clé de compréhension de toute réalité,<sup>1</sup> où « ce qui compte à la fin (est) [...] la tolérance, le respect, la solidarité, le pardon, la bonté »<sup>2</sup>. La recherche sur la théologie de l'œcuménisme spirituel offre cette opportunité d'un appel à la théologie à être en relation avec le monde, car elle doit, avec lui, approfondir sa connaissance de la vérité. Et se poursuit ainsi la dynamique d'une Tradition vivante dans l'Esprit du Christ.

---

<sup>1</sup> « The timeless of Speaking of God: Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology », p. 309.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 310.

# Bibliographie

## 1 Sources

### 1.1 Œuvres de Walter Kasper

#### – sur l'œcuménisme spirituel

KASPER, W., « Ökumene des Leben », dans *Leben aus Gottes Kraft*, 95. Deutscher Katholikentag, 16.-20. Juni, Ulm 2004, Bonn, Verlag Butzon & Becker Kevelaer, p. 354-370.

–, « Ökumene – menschlich, charismatisch, spirituell », dans W. BARTOSZEWSKI, dir., *Die Kraft des Augenblicks*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 186-191.

–, *That they may all be one*, London – New-York, Burns & Oates, 2004.

–, *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2007.

–, « Aus katholischer Sicht » dans J. KOSLOWSKI, dir., *Ökumene Wozu ? Antworten auf eine Frage, die noch keiner gestellt hat*, Moers, Brendow, 2010.

–, *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, Gesamelte Schriften, vol. 14, chap. *Spiritualität der Ökumne*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012.

–, « Omelia in occasione della giornata di studio sull'ecumenismo spirituale », dans A. BORGHINO et P. MARTINELLI, dir., *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*, Bologna, EDB, 2013, p. 165-167.

–, « Una prospettiva cattolica », dans W. KASPER et U. WILCKENS, *Svegliati, ecumene! Come far avanzare l'unità dei critiani*, Brescia, Queriniana, 2017.

–, *La miséricorde et le cheminement œcuménique de frère Roger*, Taizé, A. & P. de Taizé, 2016.

KASPER, W., ET FRERE ALOIS, *Frère Roger, fondateur de Taizé, Deux regards sur sa vie*, Taizé, A. & P. de Taizé, 2009.

KASPER, W., et WILCKENS, U., *Svegliati, ecumene ! Come far avanzare l'unità dei critiani*, Brescia, Queriniana, 2017.

#### – sur l'œcuménisme

KASPER, W., *That they may all be one*, London - New-York, Burns & Oates, 2004.

–, *Sacrement de l'unité, Eucharistie et Église*, Paris, Cerf, 2005.

–, *Wege zur Einheit der Christen, Schriften zur Ökumene I*, Gesamelte Schriften, vol. 14, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012.

–, *Einheit in Jesus Christus, Schriften zur Ökumene II*, Gesamelte Schriften, vol. 15, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013.

–, *Harvesting the fruits, Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London, Continuum, 2009.

–, « Informations, réflexions et évaluations sur le moment actuel du dialogue œcuménique », *Istina*, n° 1, 2018.

– *Théologie fondamentale*

KASPER W., *Theology & Church*, Londres, SCM Press, 1989.

–, *Jésus le Christ*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2010.

–, « *Jésus le Christ : réflexions au sujet d'une nouvelle édition* », dans *De Jésus à Jésus Christ, I. Le Jésus de l'histoire*, Collection Jésus et Jésus-Christ dirigée par Mgr Joseph Doré, 2010.

–, *Dogme et Évangile*, Paris, Cerf, 2010.

–, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 2010.

–, *L'Église catholique, Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014.

–, *La miséricorde, Notion fondamentale de l'Évangile, Clé de la vie chrétienne*, Clermont-Ferrand, Les Béatitudes, 2015.

–, « The timeless of Speaking of God: Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology », *Worship* 83, 2009.

–, « Le mystère de la Sainte Église », dans *L'Église à venir, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann Textes réunis par Michel Deneken, Préface de Mgr Doré*, Cerf, Paris, 1999.

- *Autres*

KASPER W., *Seid fröhlich in der Hoffnung, Ermutigung zum Christsein*, Freiburg im Bresigau, Herder, 2017.

–, *Al cuore della fede, le tappe di una vita*, Torino, San Paolo, 2009.

–, *Spirituals writings*, Selected with an introduction by P. C. BELLM et R. A. KRIEG, Maryknoll : Orbis Books, New York, 2016.

1. 2 Œuvres de Johan Adam Mœhler

MÖHLER, J.-A., *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*, d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église, Paris, Cerf, 1938.

–, *La Patrologie, ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église Chrétienne*, Œuvre posthume de J. A. Mœhler, Fonteyn, Louvain, 1844.

–, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, Fonteyn, Louvain, 1853.

1. 3 Textes patristiques

*Riches et pauvres dans l'Église ancienne, Clément d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone*, Collection « Lettres chrétiennes », n°2, Paris, Éditions J.-P. Migne, 2011.

## 2. Études

### 2.1 Études sur l'œcuménisme et l'œcuménisme spirituel

A. BIRMELE, *La communion ecclésiale – progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris - Genève, Cerf – Labor et fides, 2000.

BORGHINO A. et MARTINELLI P., dir., *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*, Bologna, EDB, 2013.

CLIFFORD C., « La pratique œcuménique de la théologie », *Laval théologique et philosophique*, 60, 1, février 2004.

COLBERG K. M., KRIEG R. A., dir., *Speaking truth in love, The Theology of Cardinal Walter Kasper*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2014.

COUTURIER P., *Prière et unité chrétienne, Testament œcuménique*, Paris, Cerf, 2003.

CULP K. A., « Une théologie œcuménique de la justice pour et au sein de la création – Commentaire du texte de *Foi et Constitution*, “Cultivez et prenez soin” », *Istina*, LXVI (2021).

DELUMEAU J., WANEGFFELEN Th., COTTRET B., *Naissance et affirmation de la Réforme*, « Chapitre VII. Œcuménisme d'autrefois. Conclusions », Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2012.

DONNELLY D., DENAUX A., FAMEREE J. (éd.), *The Holy Spirit, the Church, and christian unity (L'Esprit Saint, l'Église, et l'unité des chrétiens) – Proceedings of the consultation held at the Monastery of Bose, Italy, (14-20 October 2002 (Rapport de la consultation tenue au Monastère de Bose, Italie (14-20 octobre 2002))*, édité par University Press, Peeters-Leuven, 2005.

GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises, Édition intégrale des documents publiés de 1956 à 2005, Pour la communion des Églises, Pour la conversion des Églises, Marie dans le dessin de Dieu et la communion des saints*, « Un seul Maître ». *L'autorité doctrinale de l'Église*, Bayard, Montrouge Cedex, 2014.

LABBE Y., « Dialogue et charité. Une philosophie de l'œcuménisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 84<sup>e</sup> année, n°1, janvier-mars 2004.

LEGRAND H., « Les avancées dans la conception catholique du dialogue doctrinal – Le consensus différencié comme voie pour corriger des trajectoires ecclésiologiques unilatérales ? », dans *Nouveaux territoires de l'œcuménisme – Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir – Actes du Colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 13 au 15 mars 2018*, Paris, Cerf, 2019, p. 52.

LOSSKY N.- BONINO J.M.– POBEE J. (ed.), « Spirituality in the Ecumenical Movement », in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, WCC, 2002, 1070-1073.

MAUROT E., « L'œcuménisme, dans les coulisses d'un accord », dans *La Croix*, 6 février 2020.

MORAWA J., *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt: zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a.M u.a. 1996.

VARSALONA A., *Il dialogo e i suoi fondamenti. Aspetti di antropologia filosofica e teologica secondo Jörg Splett e Walter Kasper*, Roma 2007.

VILLAIN M., *Œcuménisme spirituel, Les écrits de l'abbé COUTURIER*, Paris, Casterman, 1963.

WALTER P., KRÄMER K., AUGUSTIN G., *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2003.

ZIZIOULAS J., « Engagement œcuménique et recherche théologique. Quelques réflexions », *Istina*, LIII, n°1, 2008.

## 2.2 Études sur la spiritualité

- BALTHASAR, H. U. von, « Spirituality », dans ID., *The Word Made Flesh. Explorations in theology*, San Francisco, Ignatius Press, 1989.
- , « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, vol. 9, 1965.
- , « Théologie et sainteté », dans *Dieu vivant, perspectives religieuses et philosophiques*, n°12, 1948.
- BERNARD Ch. A., *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 2005.

## 2.3 Études générales

- BONHOEFFER D., *Vivre en disciple, Le prix de la grâce*, Genève, Labor et Fides, 2009.
- , *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- BRITO E., *La création selon Schelling*, Universum, Leuven, University Press, 1987, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » LXXX, p. XII.
- CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, I. l'expérience de l'Esprit, Paris, Cerf, 1979.
- , *Je crois en l'Esprit Saint*, II. Il est le Seigneur et Il donne la vie", Paris, Cerf, 1979.
- , *Chrétiens en dialogue, Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964.
- , *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950.
- DENEKEN M., *Johan Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007.
- , « Eccésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie », *Revue théologique de Louvain*, 38<sup>e</sup> année, fasc. 2, 2007.
- , « Sacramentalité de l'Église et théologie romantique (Contribution à l'étude de la genèse de l'expression « Église sacrement du salut »), *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 3, 1993.
- DESCOLA P., « Hommage à Bruno Latour – "Ta pensée audacieuse est devenu la pensée du temps présent" », dans *Le Monde*, 31 octobre 2022.
- FOUILLOUX E., *Marie-Dominique Chenu, 1895-1990*, Paris, Éditions Salvator, 2022.
- FR. ROGER DE TAIZE, *Dynamique du provisoire – À l'écoute des nouvelles générations 1962-1968*, Les Presses de Taizé, en collaboration avec les Presses de l'Atelier, Taizé, 2014.
- GEISELMANN J.-Rup., « Les aspects divers de l'Unité et de l'Amour », *L'Église est une, Hommage à Mœhler*, Publié par Pierre CHAILLET, Paris, Bloud & Gay, 1939, p. 127-193.
- GOSSELIN S., *La condition terrestre. Habiter la Terre en communs*, collection Anthropocène, Paris, Seuil, 2022.
- , « De nouvelles manières d'habiter la Terre émergent », dans *Le Monde*, 18 octobre 2022.
- GUARDINI R., *Le Seigneur, Préface de Benoît XVI*, Salvator, Paris, 2018, p. III de la Préface.
- JOIN-LAMBERT, A. « Romano Guardini – À l'aube du mouvement liturgique : l'esprit de la liturgie », *Romano Guardini (1885-1968), 100 ans après la parution de « L'esprit de la liturgie »*, *La Maison-Dieu, revue d'études liturgiques et sacramentelles*, N°291, mars 2018.
- KAPLAN Y., « What has Prussia to do with Tübingen? », *Pro Ecclesia*, Vol. XXVII, n°1, 2018.
- KERVEGAN J.-F., SANDKÜHLER H. J., *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris, Cerf, 2015.
- KRÜGER G., « La philosophie à l'époque du romantisme », *Archives de Philosophie*, 2011/1 (Tome 74).
- LAURENTIN R., « La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Église actuelle », dans *L'Esprit Saint*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1984.

- MOLTMANN J., *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.
- NICHOLS A., « Walter Kasper and his theological program », *New Blackfriars*, vol. 67, n°167, Janvier 1986.
- SECKLER M. (dir.), *Aux origines de l'école de Tübingen, Johan Sebastian Drey, brève introduction à l'étude de la théologie (1819), avec les contributions du cardinal Joseph Ratzinger, du cardinal Walter Kasper, et de Max Seckler*, Paris, Cerf, 2007.
- SICARI A., « Le travail d'une théologie en totalité », *Communio*, n° 82, mars-avril 1989
- SPENLE E., *Novalis: Essai sur l'Idéalisme Romantique en Allemagne*, Paris, Hachette, 1904.
- TILLIETTE X., « La philosophie positive et l'Histoire », dans : *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, sous la direction de TILLIETTE Xavier, « Épiméthée », Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- TOURPE E., « "Connaître, comme une naissance" : la logique générative de la philosophie religieuse selon Franz Von Baader (1765-1841) », *Laval philosophique et théologique*, Volume 60, numéro 2, juin 2004 (*La théologie pratique*).
- VANNIER M.-A., « Éditorial », *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 96, *L'Église*, 2004, p. 1.
- VERMEIL E., *Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubingen (1815-1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris, Armand colin, 1913.
- ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

## 2.4 Sites internet

- <https://www.oikoumene.org/fr/news/les-eglises-souhaitent-un-nouveau-paradigme-pour-le-changement-climatique>
- <https://unitedeschretiens.fr/oecumenisme/cecef/7730-adresse-oecumenique-a-loccasion-de-la-cop27-sur-le-climat-et-de-la-cop15-sur-la-biodiversite/>
- <https://www.uepal.fr/marche-oecumenique-pour-le-climat/>
- <https://www.santegidio.org>
- [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html)
- <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2023/documents/20230115-angelus.html>
- <https://www.la-croix.com/Religion/Benediction-couples-homosexuels-Communion-anglicane-fissure-2023-02-21-1201256205>
- <https://www.la-croix.com/JournalV2/Quel-avenir-Communion-anglicane-2023-03-02-1101257337>
- <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/cu0.htm>
- <http://www.christianity.va/content/unitacristiani/fr/dicastero/presentazione.html>
- <https://www.cairn.info/l-absolu-et-la-philosophie--9782130401827-page-239.htm>
- <https://serd.hypotheses.org/files/2018/08/IdealismeEricLecler.pdf>
- <https://www.la-croix.com/Debats/Kirill-briser-lunite-orthodoxe-2022-03-07-1201203659>
- <http://groupedesdombes.eu/publications-en-langue-francaise/>

### 3. Textes pontificaux.

BENOIT XVI, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Medio-Oriente*, n°27.

–, Encyclique, *Deus Caritas Est*, 2005.

FRANÇOIS, « Vers un nous toujours plus grand », Message pour la 107<sup>e</sup> Journée mondiale du migrant et du réfugié, 26 septembre 2021.

–, *Bénédiction « Urbi et Orbi »*, *Premier salut du Pape François*, mercredi 13 mars 2013.

–, à l'issue de l'Angélus du 15 janvier 2023.

–, *Homélie du pape François aux secondes Vêpres de la fête de la conversion de saint Paul*, Documentation Catholique, février 2018.

–, Encyclique, *Laudato si'*, *sur la sauvegarde de la maison commune*, 2015.

JEAN-PAUL II, *Ad Tuendam fidem*, AAS 90, 1998, p. 457-461 ; DC 95, 1998.





Université		
	de Strasbourg	

# Thomas Wender

## L'œcuménisme spirituel de Walter Kasper

École doctorale	Théologie,
sciences religieuses   ED 270	
	Université de Strasbourg

**Résumé** : Thème tardif de son importante œuvre théologique, l'œcuménisme spirituel de Kasper se situe dans la continuité d'un mouvement qui a intégré les institutions ecclésiales à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, pour aller jusqu'à interpeller les Pères du concile Vatican II. C'est à cette jointure que se place l'originalité de Kasper, qui vient agencer des thèmes majeurs de sa pensée pour faire accéder l'œcuménisme spirituel à la théologie. Ce travail est profondément inspiré du thème de la théologie de Mœhler, le brillant représentant de l'École de Tübingen, dans son ouvrage « L'unité » : la dynamique organique de la communauté des croyants, l'unité dans la charité. Dans le sillage de la Tradition vivante, chère à Mœhler et Kasper, c'est toute la théologie qui se trouve interrogée par ce que révèle celle de l'œcuménisme spirituel, dans ce mouvement toujours plus large du dévoilement progressif de la doctrine dans l'histoire. Et l'on découvre que la construction de l'unité des Églises ne peut se faire sans rejoindre ceux qui les précèdent sur les chemins de l'unité de toute la famille humaine.

**Mots clés** : œcuménisme spirituel, Walter Kasper, Johann Adam Mœhler, École de Tübingen, unité dans la charité, Tradition vivante.

**Abstract**: Considered as a late theme of his important theological work, the spiritual ecumenism of Kasper follows a movement that has integrated ecclesiastical institutions at the end of the XIX<sup>th</sup> century up to questioning the Second Vatican Council's Fathers. The originality of Kasper's contribution is located at this junction. It assembles major themes of Kasper's theology in order to bring spiritual ecumenism up to theology. This work is deeply inspired by the theme of Mœhler's theology, the brilliant representative of the Tübingen School, in his book "Unity": the organic dynamic of the believer's community, unity in charity. In the wake of the living Tradition, beloved by Mœhler and Kasper, it questions the whole of theology, embraced in an ever-widening movement of the historical doctrine's understanding. Finally, the building of Christian unity cannot continue if not following those who precede the Churches on the paths of the unity with all human family.

**Key words**: spiritual ecumenism, Walter Kasper, Johann Adam Mœhler, Tübingen School, unity in charity, living Tradition.