



*Les Conversations de Malines*





Auteur: Rowan Williams

Couverture: Autour de cette table, qui a reçu une place d'honneur à l'Archevêché à Malines, les anglicans et les catholiques se réunissaient pour les Conversations de Malines (Photo: Toon Osaer)

Mise en page et impression: Halewijn, Anvers

Titre original: *The Malines Conversations:  
The Beginnings of Anglican-Roman Catholic Dialogue*  
Traduit de l'anglais par le Père Patrice Mahieu

© Halewijn sa 2021, Halewijnlaan 92, 2050 Anvers,  
[www.halewijn.info](http://www.halewijn.info)

Rien de cette publication ne peut être reproduit ou enregistré en données automatisées, rendu publique en une forme unique ou de toute autre façon, que ce soit électronique, mécanique ou par photocopies, ou de toute autre manière, sans avoir obtenu l'accord écrit de l'éditeur.

D/2021/5930/051  
ISBN 978-90-8528-645-5



ROWAN WILLIAMS

# Les Conversations de Malines :

les débuts du dialogue  
anglican-catholique

halewijn





## Préface

Les Conversations de Malines représentent un événement unique dans l'histoire de l'église du XX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 1920, un certain nombre d'érudits anglicans et catholiques de premier plan sont entrés en dialogue – les autorités ecclésiastiques de leur Église en étant informées – dans un climat où cela n'était nullement gagné d'avance. Ils ont discuté d'un certain nombre de questions cruciales qui constituaient un obstacle à l'unité entre les deux communautés, comme le ministère pétrinien du pape et l'interprétation de ce qui constitue un dogme. Nombre de ces thèmes sont toujours d'actualité, notamment dans le contexte de l'œcuménisme.

Le cardinal Désiré-Joseph Mercier, archevêque de Malines-Bruxelles de 1906 jusqu'à sa mort en 1926, était très enthousiaste à l'égard des Conversations de Malines. Non seulement il a montré un grand intérêt personnel pour les questions traitées, mais il en fut aussi l'hôte. De plus, il avait consulté de manière informelle le pape d'alors, Benoît XV, au sujet de cette merveilleuse initiative. De leur côté, les participants anglicans se savaient soutenus par les archevêques de Canterbury et de York.

Les grandes lignes des Conversations de Malines sont fort bien esquissées dans cette publication de Rowan Williams, ancien archevêque de Cantorbéry et théologien de classe mondiale. Il y réfléchit sur le contexte ecclésiastique de l'époque, le profil intellectuel des différents participants, les thèmes qui ont été abordés et le sens de ces conversations pour aujourd'hui. Nous lui sommes particulièrement reconnaissants pour ce tour de force, car il n'est pas facile de présenter clairement pour nos contemporains les aspects complexes des réalités historiques et théologiques du passé.

Les Conversations de Malines sont beaucoup plus qu'un épisode fascinant de l'histoire de l'œcuménisme. Elles sont aussi plus qu'un heureux reflet de la quête de l'unité chrétienne à une époque que l'on associe parfois à tort à la rigidité ou au manque de créativité. Peut-être



les Conversations de Malines sont-elles un cas de ce que l'on appelle si joliment en anglais la *serendipity*, le fruit d'un heureux hasard. D'un concours de circonstances et de facteurs en grande partie fortuits, il se dégage quelque chose de grand, mais qui ne peut être reconnu qu'au prix d'une ouverture spéciale.

C'est en faveur d'une pareille ouverture à l'égard des Conversations de Malines que je voudrais plaider. Elles méritent d'être étudiées, non seulement du point de vue spécialisé des académiques, mais aussi par toute personne soucieuse de l'unité des Églises chrétiennes. Les Conversations de Malines méritent aussi que l'on s'en souvienne à un niveau plus profond et spirituel : elles sont une source d'inspiration susceptible de nous rafraîchir de bien des manières, et il vaut la peine de les enregistrer avec plus de force dans notre mémoire collective. Nous ferions même bien de nous assimiler l'esprit des Conversations de Malines, afin de les utiliser plus souvent comme point de référence tant pour des rencontres variées que pour notre vie d'Église. En bref, nous devons les porter dans notre cœur, pour maintes raisons.

Il y a bien sûr le lien avec Malines elle-même, la ville et l'archevêché, et donc avec la province ecclésiastique belge dans son ensemble. Nous devons être conscients que ce qui s'est passé dans le contexte belge fut un vrai don fait à l'Église universelle. Bien sûr, cette prise de conscience ne doit pas conduire à un orgueil déplacé, mais il n'y a rien de mal à rester dans le mouvement de ce qui a été conçu et réalisé à l'époque avec la fierté qui s'impose. Cela signifie être prêt à saisir une opportunité lorsqu'elle se présente, si ce faisant on pourrait faire avancer les choses. En d'autres termes, cela signifie une réceptivité à la grâce, à la perspicacité qui ne se développe pas par de simples efforts et mérites personnels mais dans un patient dialogue.

Ceux qui prenaient part aux Conversations de Malines avaient conscience de participer à quelque chose d'extraordinaire. Ils désiraient avant tout une profonde transformation qui rapprocherait les chrétiens malgré les divisions historiques et les barrières théologiques. Il est hors de doute que bien des personnes de bonne volonté peuvent



aujourd'hui souscrire à ce souhait. Le rêve selon lequel les chrétiens peuvent faire quelque chose de réel pour unir les gens aujourd'hui n'est pas une illusion d'un autre âge. C'est une invitation à laquelle nous devons tous chercher à répondre chaque jour.

Les Conversations de Malines révèlent également quelque chose d'important sur l'amitié. L'amitié est plus que le respect, mais elle ne peut exister sans lui. Elle est aussi plus que de la loyauté et de la fidélité, et plus que des sentiments mutuels d'affection. Mais là encore, l'amitié ne peut se passer de ces aspects, et peut même trouver en eux une excellente forme d'expression. L'amitié est aussi une question d'engagement personnel et de foi dans les mêmes idéaux. À cet égard, plus peut-être que dans d'autres domaines, les Conversations de Malines peuvent nous éclairer. Le contenu des discussions de l'époque est parfois dépassé, et les formulations utilisées alors le sont à coup sûr. Mais ce qui reste, c'est un profond engagement en faveur de l'œcuménisme chrétien, fondé sur des liens personnels d'amitié. Pareil témoignage peut être d'un grand profit à la fois pour l'Église et pour le monde d'aujourd'hui.

Avec ces derniers mots, je peux donc, en toute amitié, recommander ce livre à tous ceux qui partagent ce profond désir et à tous ceux qui se joignent à la prière continuelle de notre Seigneur, « afin que tous soient un ».

Cardinal Jozef De Kesel  
*Malines, 2 Février 2021*







## Le Groupe des Conversations de Malines

Cette publication a été réalisée avec l'aide du Groupe des Conversations de Malines. Il s'agit d'un groupe d'une vingtaine de théologiens anglicans et catholiques romains qui se sont fixé pour objectif de réfléchir, dans l'esprit des Conversations Malines originales, aux moyens de favoriser l'unité des chrétiens entre leurs Églises respectives. Le groupe a reçu la bénédiction des Autorités ecclésiastiques concernées - tant anglicanes que catholiques - et a des liens avec des organismes officiels tels que l'ARCIC (The Anglican-Roman Catholic International Commission) et l'IARCCUM (The International Anglican-Roman Catholic Commission on Unity and Mission). Toutefois, ce groupe fonctionne de manière informelle et indépendante, ce qui présente le grand avantage de lui permettre de s'exprimer librement, même sur des questions très sensibles ou controversées dans le domaine de l'œcuménisme.

Le Groupe des Conversations de Malines a le privilège d'avoir reçu le patronage de deux personnalités exceptionnelles. L'évêque Rowan Williams, ancien archevêque de Canterbury, a pleinement soutenu le groupe dès le début, tout comme le cardinal Godfried Danneels, ancien archevêque de Malines-Bruxelles, décédé en 2019. C'est avec grande joie que le Groupe a vu son successeur à l'archevêché de Malines-Bruxelles, le cardinal Jozef de Kesel, accepter généreusement l'invitation de reprendre, en parallèle avec Rowan Williams, le patronage jadis accordé par le cardinal Danneels. Le Groupe des Conversations de Malines tient à remercier chaleureusement ses « co-patrons » pour leurs encouragements et leur soutien, et en particulier pour les textes qu'ils ont offert pour la présente publication, qui célèbre le centenaire du début des Conversations de Malines en décembre 1921.

Créé il y a une dizaine d'années, le Groupe des Conversations de Malines se réunit chaque année pendant une semaine, souvent en un lieu qui a une signification particulière pour les Anglicans et les Catholiques. Des réunions se sont ainsi tenues notamment à Canterbury, à Rome, à York et à Boston. Ce ne fut pas un hasard si la première ré-



union eut lieu en Belgique. Les membres du groupe, venus de quatre continents, furent accueillis à l'abbaye de Chevetogne et ont bien sûr visité Malines, où la table autour de laquelle se sont déroulées ces fameuses conversations est conservée au palais archiépiscopal.

Lorsque le groupe se réunit, ce n'est pas seulement pour écouter des exposés d'histoire et de théologie, quelque importance qu'ils aient dans le cadre de ses travaux. Le temps passé ensemble est aussi une belle occasion de réfléchir, de discuter, de célébrer et surtout de prier. Ce n'est qu'en apprenant à se connaître à fond et à tous égards, et en nouant des liens d'amitié, qu'une évolution est vraiment possible. Parmi les thèmes abordés ces dernières années, on peut citer le pouvoir transformateur de la Parole de Dieu, la spécificité de la vision chrétienne de l'humanité, l'interprétation de l'ordination dans les deux traditions et la signification du concept de sacramentalité. On peut dire sans exagérer que les semaines annuelles d'étude et de discussion sont une source de grand enrichissement pour tous les participants.

C'est précisément pour cette raison que le Groupe des Conversations de Malines vise à partager son expérience et sa réflexion avec le plus grand nombre de personnes possible. La rencontre avec l'autre nous invite toujours à nous repositionner et à nous réinterpréter. Personne n'a jamais tiré profit d'une identité qui resterait immuable et inchangée : cela conduirait inévitablement à la souffrance, à l'obstination et à la déformation. En revanche, il vaut la peine de répéter aujourd'hui qu'il est important de faire face à ses propres vulnérabilités et d'être sensible à celles des autres. Le Groupe des Conversations de Malines s'engage à diffuser ce message par le biais de diverses initiatives, au sein et en dehors de la vie de l'Église, le Corps indivisible du Christ.



# LES CONVERSATIONS DE MALINES

## Introduction

En un mois de décembre de 1921 exceptionnellement froid, Désiré-Joseph Mercier, cardinal archevêque de Malines accueille en sa résidence un petit groupe de visiteurs de l'Église d'Angleterre. Ils ont été rejoints par le vicaire général du cardinal (et son futur successeur), Jozef Van Roey, et un prêtre de la Congrégation Lazariste, Fernand Portal, dans le but de consacrer quelques jours à des discussions théologiques au sujet des causes de séparation des Communions anglicane et catholique romaine. Trois autres réunions suivirent, en mars et en novembre 1923 puis en mai 1925, avec un certain nombre de participants supplémentaires des deux côtés. Mais le décès de Mercier et de Portal en 1926 – ainsi que l'émergence d'une controverse publique considérable sur les conversations autant dans des cercles anglicans que catholiques – marquèrent un tournant. Une brève session en octobre 1926, sous la présidence de Van Roey, aboutit à un accord sur la rédaction de deux rapports officiels, qui n'apportèrent aucun élément nouveau substantiel pour la discussion. Il était désormais clair que l'expérience était terminée.

Les Conversations de Malines sont généralement considérées comme le précurseur du travail de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) des dernières décennies. La plupart d'entre nous connaissent l'ARCIC, et nous avons tendance à tenir pour acquis que des discussions soutenues et des relations cordiales entre anglicans et catholiques romains sont une bonne chose. Il est difficile aujourd'hui de réaliser à quel point cette étape décidée en 1921 était audacieuse. Mais en même temps, si nous avons parcouru un long chemin depuis 1921, il est important de reconnaître que, d'une certaine façon, les problèmes traités à Malines sont toujours d'actualité. Revisiter le processus de Malines et certains des sujets abordés lors de ces réunions nous aide à voir comment et pourquoi certaines zones problématiques



dans les relations entre anglicans et catholiques sont constamment restées d'actualité sans jamais être résolues de manière satisfaisante, malgré les efforts de l'ARCIC et la grande qualité intellectuelle et spirituelle des déclarations de cette commission.

Cette brève réflexion sur les Conversations n'a pas pour but de donner un historique détaillé des réunions (il existe plusieurs excellents comptes-rendus accessibles, à commencer par les souvenirs de certains des participants eux-mêmes<sup>1</sup>), mais plutôt d'examiner certains des centres d'intérêts des personnes directement impliquées, les préoccupations d'arrière-plan qui ont façonné les réunions et, surtout, les questions non résolues, identifiées lors des sessions, et qui continuent d'assombrir la recherche de l'unité entre les Communions anglicane et catholique romaine, à notre époque. Et, comme on le verra, certaines d'entre elles au moins ont des implications pour un agenda œcuménique et théologique beaucoup plus large.

La plupart des points spécifiques traités dans les discussions à Malines se résument à deux préoccupations fondamentales. Premièrement, quelle est la relation juste entre l'Église de Dieu en un lieu particulier et l'Église de Dieu en tout lieu – l'Église en tant que Corps unique du Christ étendu

---

1 Walter Frere, *Recollections of Malines*, Londres, Centenary Press 1935, est un mémoire personnel important. *Notes on the Conversations at Malines 1921-1925: Points of Agreement* par le Vicomte Halifax [Charles Lindley Wood], London and Oxford, A.R.Mowbray 1928, est une réflexion personnelle de l'un des principaux architectes du projet. La publication bilingue *The Conversations at Malines 1921-1925/Les Conversations de Malines 1921-1925*, Oxford University Press 1927, est le rapport officiel à l'archevêque de Canterbury approuvé par les participants anglicans et il contient des résumés des documents présentés et des discussions de groupe. Lord Halifax a publié en 1930 un abrégé non autorisé de la plupart des documents (en anglais et en français) et un ensemble plus complet des procès-verbaux des discussions, qui – ce qui prête à confusion – porte le même titre que le rapport officiel de 1927, *The Conversations at Malines/Les Conversations de Malines 1921-1925*, Londres, Philip Allan 1930. Il existe deux études modernes fiables et approfondies : John A. Dick, *The Malines Conversations Revisited*, Leuven, University of Leuven Press 1989, et Bernard Barlow, *A brother knocking at the door: The Malines Conversations 1921-1925*, Norwich, Canterbury Press 1996. La grande biographie de Dom Lambert Beauduin, *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873-1960) : Liturgie et unité des chrétiens* de Raymond Loonbeek et Jacques Mortiau, Louvain-la-Neuve, Éditions de Chevetogne 2001, comporte un excellent chapitre sur Malines dans le tome 1, pp. 449-530.



dans le temps et l'espace ? Et deuxièmement – évidemment lié à ce premier point – que signifie exactement reconnaître la *même* foi dans des communautés diverses, des communautés séparées par la langue et la culture, par des trajectoires historiques et des circonstances sociales différentes ? Certaines des contributions les plus significatives des discussions de Malines se concentrent sur ces problèmes. La façon dont ils sont abordés est – comme nous le verrons – très influencée par le climat théologique de l'époque, et la plupart des lecteurs modernes se sentiraient parfois un peu étonnés de la raison pour laquelle telle ou telle question spécifique prend tant d'importance, ou pourquoi certains principes théologiques de base ne sont pas exposés aussi clairement qu'ils auraient pu l'être ; mais il est indéniable qu'à leur époque, les débats de Malines ont innové, spécialement dans la façon dont ils ont été menés – respectueux, approfondis, attentifs à comprendre l'importance du point de vue d'autrui. Ils ont jeté les bases d'un tout nouveau type de discussion, entre chrétiens séparés, sur la théologie de l'Église. Aujourd'hui, alors que les différentes confessions chrétiennes sont de plus en plus conscientes – parfois douloureusement – des défis que représente le fait d'être identifiables les unes par les autres au-delà des divisions culturelles, il se peut que la réflexion sur l'expérience de Malines jette sa lumière sur des questions cruciales, causes d'une préoccupation partagée par tous les chrétiens.

## Personnalités

Les Conversations de Malines n'auraient pas eu lieu sans l'amitié entre deux personnes originales et très différentes – un aristocrate anglais et un prêtre français d'origine modeste. **Charles Lindley Wood, deuxième vicomte Halifax** (1839-1934), était un laïc actif de l'Église d'Angleterre. Il entretenait des relations étroites et amicales avec ses dirigeants, mais était également profondément engagé dans la cause de ceux qui, au sein de l'Église d'Angleterre, s'efforçaient de faire en sorte que sa liturgie et sa spiritualité soient plus en accord avec la pratique catholique – une minorité au sein de l'Église établie, mais qui se faisait de plus en plus entendre. Halifax était président depuis 1868 de l'*English Church Union*, un organisme fondé pour défendre et promouvoir le point de vue anglo-catholique de l'Église d'Angleterre. Ce point de vue s'était développé en opposition avec celui des évangéliques anglicans qui avaient tendance à considérer l'Église nationale comme un organisme protestant essentiellement local, et aussi avec le parti plus ancien de la « High Church » qui, en dépit d'une forte tradition de théologie sacramentaire, avait défendu l'établissement légal de l'Église comme un aspect nécessaire d'un État « confessionnel » dirigé par un monarque chrétien légitime présidant les Conseils d'Église. Les anglo-catholiques se sont fortement opposés à l'idée que l'État devrait avoir autorité en matière de culte et de théologie, et ont insisté sur la nécessité de rétablir des relations – et une certaine conformité – avec le corps catholique plus large de la chrétienté occidentale. Tout au long de sa longue vie, Halifax a fait campagne en faveur de ces préoccupations, gagnant l'affection et le respect – y compris d'opposants convaincus – grâce à son intégrité spirituelle manifeste et à sa générosité personnelle.

**Étienne Fernand Portal** (1855-1926) était membre de la Congrégation de la Mission – connue également sous le nom de Lazaristes ou Vincentiens d'après leur fondateur, saint Vincent de Paul – et a passé une grande partie de son ministère comme professeur de séminaire (sa santé l'empêchait de travailler à l'étranger comme missionnaire). Il était



en contact et en affinité avec des personnalités comme le remarquable Louis Duchesne (1843-1922), le plus grand historien ecclésiastique de son temps en France et l'un des plus éminents en Europe, un homme entièrement engagé pour que le meilleur de la recherche historique et critique trouve sa place dans l'Église catholique. Il développa également un intérêt actif pour la théologie orthodoxe russe. Au début des années 1890, il étudia les essais provocateurs du grand penseur russe Aleksei Stepanovich Khomiakov (publiés en 1872 sous le titre *L'Église latine et le protestantisme*), dans lesquels il trouva une éloquente critique du centralisme et de l'autoritarisme dans l'Église, et un puissant plaidoyer pour l'idée d'une Église définie moins par des déclarations autoritaires et un gouvernement directif que par la qualité d'une vie « catholique », son engagement à un discernement partagé et un service mutuel. Khomiakov pensait que le catholicisme latin et le protestantisme ne comprenaient pas cela : ils n'étaient que les deux faces d'une même médaille, aucun des deux n'étant capable de saisir la nature fondamentale de la réalité communautaire de l'Église (*sobornost'* dans la terminologie de Khomiakov, de l'adjectif slave *sobornij*, qui avait été utilisé pour traduire le *katholike* grec dans la version slave liturgique du Credo de Nicée). Il voyait le catholicisme latin maintenir un système de contrôle hiérarchique de haut en bas et le protestantisme se rebeller au nom de la liberté individuelle, sans qu'aucun des deux camps ne s'occupe de ce qui était unique dans l'expérience de l'Église en tant que corps dans lequel se réalisaient une réelle communion mutuelle, une véritable libération de l'individualisme et de la rivalité, mais aussi du contrôle autoritaire et de la passion pour la conformité<sup>2</sup>. Avec nombre de ses amis et interlocuteurs, Portal allait devoir affronter des remontrances pour ses prétendues sympathies envers le modernisme, à une époque où toute défense de méthode scientifique désintéressée dans l'étude des Écritures ou de l'histoire de la doctrine était susceptible de provoquer de telles accusations.

---

2 Portal a eu une influence intellectuelle et spirituelle importante sur un certain nombre d'universitaires catholiques français dont les travaux ont contribué à la renaissance théologique de la période après la Seconde Guerre mondiale, et finalement à l'agenda de Vatican II, notamment Jean Guittou et Yves Congar.



Halifax et Portal se sont rencontrés à Madère en 1890 (Portal était en séjour pour raisons de santé, tout comme le fils de Halifax, qui souffrait de tuberculose). Ils sont devenus des amis intimes pour la vie ; Halifax a pu expliquer à Portal une partie de son expérience et de ses espoirs pour l'Église d'Angleterre, et Portal devint convaincu de la nécessité pour les catholiques romains, en particulier en France, d'être mieux informé du « réveil catholique » dans l'Église d'Angleterre. Avec le soutien de Halifax, il fonda dans ce but, en 1895, une revue hebdomadaire, la *Revue Anglo-Romaine*, qui publia divers articles sur des sujets historiques et théologiques jusqu'à sa suppression en 1896. Dans l'esprit de Halifax et de Portal, cette initiative était étroitement liée à une tentative de faire reconnaître par Rome l'authenticité des ordinations anglicanes. Le pape Léon XIII avait montré une amicale ouverture vis-à-vis des Églises orthodoxes au début des années 1890, et Portal fut encouragé à croire qu'il était possible d'aller vers une attitude plus souple envers l'Église d'Angleterre également. Il publia (sous un pseudonyme) un pamphlet examinant les arguments en faveur de la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes, et apparemment concluant à leur invalidité – mais pour des motifs si faibles et si peu convaincants historiquement qu'un lecteur averti aurait pu penser que l'article était conçu comme une provocation. Si c'est le cas, il réussit dans la mesure où l'historien Louis Duchesne écrivit un article se prononçant en faveur de la validité. Mais le résultat final de la pression exercée pour examiner le cas des ordinations anglicanes fut la déclaration papale de septembre 1896, *Apostolicae curae*, avec son célèbre verdict négatif contre la validité du rite d'ordination anglican. Il ressort assez clairement de ce que Portal a écrit par la suite que son espoir n'avait jamais été d'obtenir une enquête officielle à grande échelle, mais d'avoir une discussion plus apaisée des questions théologiques, une discussion qui impliquerait à la fois des universitaires anglicans et catholiques romains<sup>3</sup>. Mais à la lumière de

---

3 Anselm Bolton, *A Catholic Memorial of Lord Halifax and Cardinal Mercier*, London, Williams and Norgate 1935, donne dans le chapitre 3 un aperçu fascinant – quoique particulièrement personnel – de l'histoire. Il remarque que, grâce à l'initiative privée de Halifax, deux éminents érudits anglo-catholiques, T. A. Lacey et le père Frederick Puller de la célèbre communauté religieuse anglicane d'Oxford, la Society of St John the Evangelist, ont été invités à Rome pour des consultations informelles avec le groupe chargé d'examiner les ordres anglicans.





la déclaration officielle, il était en effet impossible de poursuivre une telle discussion à ce stade ; la *Revue*, qui a brièvement tenté de faire valoir que la décision romaine n'était pas irrévocable, a fait l'objet d'une sévère censure de la part de Rome, et l'archevêque de Paris exigea sa suppression. Portal s'exécuta.

Mais il n'est pas difficile de voir que l'entreprise de Malines était une tentative de continuer ce qui avait été contrecarré dans les années 1890 – l'espoir d'une discussion approfondie et bien documentée, non dominée par la nécessité d'arriver à une résolution finale. Portal n'a jamais abandonné sa conviction que les catholiques romains sur le continent européen avaient une image étroite et inadéquate de l'identité anglicane, passée et présente, et était plus que prêt à coopérer de nouveau avec Halifax lorsqu'une occasion se présenterait. Cela prit la forme de « l'Appel à tous les peuples chrétiens » lancé par la Conférence anglicane de Lambeth en 1920. Il s'agissait de la première réunion d'évêques anglicans du monde entier après la Première Guerre mondiale, et les participants à la Conférence étaient très conscients à la fois du sentiment d'urgence de la réconciliation et d'un témoignage chrétien uni qui était largement désiré au lendemain du terrible carnage de la guerre, et aussi, dans une moindre mesure, de la nécessité de mieux connaître et de soutenir les différentes communautés chrétiennes orientales, des Arméniens et des Assyriens du Moyen-Orient, qui avaient subi d'effroyables persécutions au cours des dernières décennies, aux Russes qui vivaient maintenant sous un régime ouvertement athée. **Randall Davidson** (1848-1930), archevêque de Canterbury de 1903 à 1928, a été un défenseur éloquent de ces communautés pendant et après la guerre, et les relations avec les chrétiens d'Orient étaient chaleureuses à cette époque<sup>4</sup>. Il aurait semblé raisonnable de penser que Davidson ait soutenu avec sympathie une approche amicale envers la grande Commu-

---

4 George Bell, *Randall Davidson, Archbishop of Canterbury*, Oxford University Press 1935, est une étude magistrale de la vie et de l'œuvre de Davidson. Sur les relations avec les Églises orientales, voir notamment les chapitres LII, LVIII, LXVII-LXIX, LXXV. Le chapitre LXXIX traite de façon très complète des Conversations de Malines, reproduisant beaucoup de correspondance importante.



nion de la chrétienté occidentale dans la recherche d'une réconciliation chrétienne et d'un témoignage commun. Pourtant, lorsqu'il fut contacté de façon informelle par Halifax au sujet des plans des conversations, l'archevêque fut hésitant – et au départ peu disposé à donner un quelconque indice de statut officiel aux conversations en proposant des participants possibles ou en opposant son veto aux noms suggérés par Halifax. Il voulait naturellement obtenir l'assurance du côté catholique romain qu'eux aussi agissaient avec un certain degré d'approbation formelle avant qu'il soit disposé à donner l'impression d'un soutien officiel en nommant des porte-parole. Mais, une fois cette assurance donnée, il défendit le processus, et était prêt à faire des suggestions au sujet des membres anglicans du groupe<sup>5</sup>.

Essentiellement, ce que la déclaration de Lambeth de 1920 exposait était la vision d'un chemin vers l'unité qui n'impliquerait pas la soumission unilatérale d'une communauté chrétienne à la discipline d'une autre, mais une réconciliation réciproque des ministères, fondée sur l'Écriture, les credos catholiques et les deux sacrements institués par le Christ. L'idée d'un épiscopat universel est présentée comme le seul moyen efficace et crédible « pour maintenir l'unité et la cohérence de l'Église »<sup>6</sup> ; mais les évêques de Lambeth affirment leur volonté « d'accepter de ces autorités [des autres Communions] toute forme de mandat ou de reconnaissance qui recommanderait notre ministère à leurs fidèles »<sup>7</sup> – dans l'espoir que les ministres des autres Communions fassent de même. Nombreux sont ceux qui ont pensé que, dans certaines circonstances, cela impliquait que les anglicans se soumettraient à une sorte de ré-ordination conditionnelle par les hiérarchies catholique romaine ou orthodoxe ; mais le sens clair de ces mots est également qu'ils accepteraient une sorte de mandat public de la part d'organismes protestants non-anglicans.

---

5 George Bell, *op. cit.*, pp. 177-178.

6 Le texte de l'appel de Lambeth figure dans la collection de documents de Halifax de 1930 (ci-après dénommée Halifax 1930) ; la citation est tirée de la p. 69.

7 *Ibid.*



Faite à cette époque, c'est une proposition étonnamment audacieuse ; et il est facile de voir comment quelqu'un comme Portal pouvait saisir cette occasion pour ré-ouvrir la question des Ordres anglicans d'un nouveau point de vue – ne remettant pas directement en cause les conclusions d'*Apostolicae curae*, mais identifiant un chemin concret pour avancer vers une réunion en corps et un ministère unifié, unifié au moins dans le sens où il serait universellement reconnu. Bien que certains, comme l'éloquent et combatif évêque de Durham, Herbert Hensley Henson, puissent rejeter une telle vision comme étant un mélange de sentimentalisme envers les chrétiens d'Orient et d'inflexibilité constante concernant les confessions non épiscopales au Royaume-Uni<sup>8</sup>, elle est plus que cela, dans la mesure où elle reconnaît non seulement la « réalité spirituelle » du ministère non épiscopal, mais aussi la nécessité de recevoir une sorte de grâce ministérielle de la part de ce ministère. Et, apparemment, en autorisant la possibilité de recevoir un rite sacramentel « de confirmation de ministère » de la part de collègues catholiques ou orthodoxes, il suggère une façon spectaculaire de sortir de l'impasse de la « validité ».

La mesure dans laquelle Davidson était personnellement et totalement favorable à cette proposition est quelque peu incertaine ; il est peu probable qu'il ait cru que la proposition de Lambeth puisse avoir un effet immédiat. Mais quelles que soient ses opinions, au milieu des années 1920, il était mêlé à une amère controverse interne au sein de l'Église d'Angleterre qui faisait de toute pensée de ré-ordination conditionnelle une idée irréalisable. Des décennies d'efforts mal gérés et de mauvais gré pour assurer une certaine conformité liturgique au sein de l'Église d'Angleterre (largement dirigés contre les innovations anglo-catholiques ou – comme ils le voyaient – des renouvellements dans la pratique liturgique) ont finalement abouti à des propositions de révision du *Book of Common Prayer*, permettant un peu plus de flexibilité dans le culte, présentant un nouveau rite pour l'Eucharistie, légèrement transformé dans une direction « catholique », et permettant de conserver les espèces eu-

---

8 Herbert Hensley Henson, *Retrospect of an Unimportant Life*, vol.2, Oxford University Press 1943, p. 137. Le chapitre dont il est tiré (pp. 137-50) expose pleinement les réactions hostiles de Henson aux réunions de Malines.



caractéristiques à des fins exclusivement pastorales (communion pour les malades et les mourants). Ces révisions, bien que jugées inadéquates par la plupart des anglo-catholiques, en particulier ceux qui étaient les plus proches de Halifax, furent accueillies avec une certaine paranoïa dans des milieux plus protestants, où elles étaient présentées comme une capitulation devant la doctrine papale. Davidson subit une pression intense à ce sujet, et n'était pas désireux de paraître publiquement soutenir une initiative qui pourrait offenser davantage car impliquant des concessions à l'autorité catholique romaine. Son soutien initial prudent à Malines et ses encouragements discrets (tous deux courageux dans ces circonstances) devaient être contrebalancés par la nécessité de rassurer les protestants inquiets en leur disant qu'aucune « négociation » officielle n'était en cours. Il prit également le risque qu'une délégation anglicane composée entièrement de membres choisis par Lord Halifax donne une image quelque peu biaisée de l'Église d'Angleterre.

Un facteur qui a sans aucun doute influencé la réponse de Davidson et a contribué à surmonter les hésitations est la stature de l'hôte proposé pour les conversations, **Désiré-Joseph Mercier** (1851-1926), archevêque de Malines depuis 1905. En 1921, Mercier était une personnalité de réputation mondiale, grâce à la mobilisation très courageuse qu'il fit des ressources de l'Église belge pour résister à l'invasion et à l'occupation allemande pendant la Première Guerre mondiale. Il avait déjà, avant de devenir évêque, été une figure de proue du renouveau de la philosophie thomiste à l'université de Louvain/Leuven, et avait travaillé dur pour protéger des chercheurs sérieux de l'accusation de modernisme. Il n'avait jamais accepté la séparation facile qui s'était établie dans de nombreux cercles catholiques de l'époque entre une étude historique « moderniste » et les vérités supposées intemporelles de la pensée scolastique – un fait qui a dû le prédisposer à être favorable à certains styles de théologie anglicane. Dans l'immédiat après-guerre, il avait également beaucoup voyagé aux États-Unis pour collecter des fonds afin de restaurer la bibliothèque universitaire de Louvain (détruite pendant l'invasion allemande). Au cours de ces voyages, il avait rencontré un certain nombre de dirigeants non catholiques-romains (y compris des évêques de l'Église épiscopale protestante, l'Église sœur de l'Église d'Angleterre



aux États-Unis), et le fait de s'adresser à eux comme à ses amis chrétiens, frères et collègues, avait été dénoncé à Rome comme indiquant un indifférentisme doctrinal<sup>9</sup>. Il était à tous égards une figure de proue naturelle pour le projet de Malines, érudit, indépendant, et largement respecté au niveau international. Il devait faire face à une tâche difficile pour naviguer en mer orageuse avec les soupçons du Vatican et les réactions négatives des catholiques romains en Angleterre, mais il fit preuve d'un engagement total envers le projet du début à la fin. L'une des interventions les plus controversées et révolutionnaires des Conversations a été le résultat d'une initiative personnelle et directe de sa part. Tout en précisant scrupuleusement qu'aucun résultat officiel ou institutionnel ne pouvait être garanti pour les Conversations, il espérait manifestement, dans un avenir plus lointain, un mouvement institutionnel qui réconcilierait réellement les corps ecclésiaux séparés.

Comme Davidson, il a souligné – à l'intention des autorités romaines – que les réunions n'étaient pas strictement des réunions de « délégués » ou de représentants officiels ; aucune des personnes qui y participaient ne disposait d'un mandat des plus hautes autorités pour s'engager dans une quelconque négociation, et personne ne pouvait prétendre parler au nom de l'ensemble de sa propre Église. C'est un point que Davidson a dû lui aussi clarifier à plusieurs reprises, face aux critiques féroces de protestants britanniques de toutes sortes et suite à certains reportages très trompeurs de la presse britannique. Mais il est significatif qu'après la deuxième réunion, Davidson, préoccupé par les suggestions apparemment radicales discutées lors de la deuxième série de sessions et par les réponses hostiles de certaines personnalités de haut rang de l'Église d'Angleterre, ait pris l'initiative d'adjoindre deux autres membres anglicans au groupe et d'organiser ce que nous devrions maintenant appeler un briefing pour le groupe un mois avant la date prévue des Conversations, un briefing auquel ont participé plusieurs autres spécialistes anglicans d'opinions diverses. Deux autres membres ont également été ajoutés au contingent catholique

---

9 Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, pp. 454-6, résume les difficultés de Mercier par rapport à sa visite américaine.



romain. Il n'est pas certain que les deux noms aient été directement entérinés par Rome ; le secrétaire d'État du pape, le cardinal Gasparri, avait, en avril 1922, exprimé l'intérêt amical du pape et son encouragement pour les Conversations, mais il est probable que Mercier lui-même ait sélectionné les nouveaux membres. L'idée qu'une voix venant des Églises orthodoxes puisse être ajoutée a été brièvement évoquée par Portal, puis abandonnée ; de même, la possibilité d'une représentation venant hors de France et de Belgique – peut-être même parmi les catholiques-romains britanniques – a été envisagée mais non poursuivie.

Il n'était pas difficile pour les critiques de Malines de soutenir qu'aucun des deux groupes ne pouvait être considéré comme le porte-parole authentique de leur Église. Mais il est important de se rappeler que ni Portal ni Halifax ne cherchait quelque chose ressemblant à un processus de décision (ils s'étaient brûlé les doigts dans les années 1890 lorsque leurs tentatives de faire réviser théologiquement la question des ordinations anglicanes avaient abouti à un fâcheux résultat officiel). Il était raisonnable que les personnes participant aux réunions, peut-être surtout du côté anglican, soient celles pour qui les questions en discussion présentaient un sérieux intérêt théologique et qu'elles aient le type de formation universitaire qui leur permettait de débattre de ces questions avec professionnalisme. L'évêque Hensley Henson, de Durham, un polémiste bien connu pour ses opinions acides et intransigeantes, et pour son attitude profondément antipathique envers les anglo-catholiques, écrivit dans son journal en janvier 1923, lorsque Davidson informa les autres évêques anglais des Conversations, qu'il avait déclaré à l'archevêque que les membres du groupe « n'étaient pas compétents pour parler au nom de l'anglicanisme », étant donné que deux d'entre eux étaient des anglo-catholiques engagés, déjà en accord substantiel avec Rome, et que le troisième était « un type d'anglican très cryptique »<sup>10</sup>. De même, lorsque les nouveaux membres du groupe furent annoncés plus tard en cette même année, il réitéra la même opinion dans son journal et écrivit une lettre de protestation très ferme au *Times*.

---

<sup>10</sup> Henson, *Retrospect*, vol. II, p. 139.



Le langage de Henson, tant privé que public (il utilise le mot « négociations »), suggère certainement qu'il n'avait pas compris que les Conversations de Malines étaient exploratoires et informelles ; mais il est aussi injuste envers certains des participants. Le « type d'anglican très cryptique » mentionné dans le journal était le doyen de la cathédrale de Wells (et ancien doyen de Westminster), **Joseph Armitage Robinson** (1858-1933), un patrologue érudit et médiéviste d'une très grande réputation internationale. Il était en effet difficile à situer dans la géographie des oppositions entre partis anglicans : il avait grandi dans un environnement nettement évangélique et avait ensuite absorbé la théologie des grands théologiens bibliques de Cambridge de la fin du XIXe siècle – Westcott, Lightfoot et Hort – avec leur vision du Christ comme rétablissant la communauté humaine universelle et l'harmonie cosmique. Il s'orienta vers une position anglo-catholique sur certains points – mais certainement pas tous (sa théologie de l'eucharistie, par exemple, s'inscrivait clairement dans la tradition calviniste et n'était pas du tout favorable à l'affirmation claire d'une présence sacramentelle objective pouvant faire l'objet d'une adoration), et son érudition s'est révélée utile face aux critiques anglo-catholiques sur le nouveau *Prayer Book* qui était proposé. À Malines, il allait présenter une étude lucide des preuves du Nouveau Testament concernant une vocation ou un charisme pétrinien distinctif, et les comptes rendus des conversations, ainsi que ses propres souvenirs écrits montrent clairement qu'il était prêt à accepter une théologie du ministère pétrinien fortement modifiée, sans éléments juridictionnels. Quelle que soit l'opinion de Henson, il n'était en aucun cas ce que certains appelaient à l'époque un « anglo-papaliste »<sup>11</sup>.

**Walter Howard Frere** (1863-1938) était sans doute plus proche de Halifax ; mais son passé de co-fondateur et de supérieur de la Communauté de la Résurrection, un ordre religieux anglican dont l'ethos se situe

---

<sup>11</sup> T. F. Taylor, *J. Armitage Robinson : Eccentric, scholar and churchman, 1858-1933*, Cambridge, James Clarke and Co. 1991, offre un tableau équilibré et complet de la théologie de Robinson. Pour son implication à Malines, voir pp. 86-100 ; ce chapitre contient de précieux extraits du journal de Robinson et relie ses vues sur le ministère pétrinien au travail de l'ARCIC. Sur sa théologie eucharistique, voir, par exemple, les pp. 82-3, 84-5.



quelque part entre les bénédictins et les dominicains, et sa réputation d'expert en liturgie médiévale signifiaient qu'il connaissait un monde plus vaste que celui des paroisses anglo-catholiques et leurs combats pour la liberté de restaurer un rituel latin complet. Il s'intéressait aussi beaucoup à l'histoire de l'Église russe. Son soutien envers le *Prayer Book* révisé le rendit quelque peu suspect dans les cercles anglo-catholiques les plus stricts ; et sa nomination en 1923 comme évêque de Truro le plaça dans une position délicate mais importante, celle d'interprète des espoirs et des inquiétudes des anglo-catholiques auprès des évêques et de canal de communication informelle entre les évêques et cette sensibilité. Les comptes rendus des discussions montrent que Frere, bien qu'il n'ait pas présenté d'étude au groupe, partageait entièrement l'attitude de Robinson à l'égard du ministère pétrinien et qu'il était disposé à l'exprimer avec force. Il a également proposé, au début des discussions, sa propre lecture de l'Appel à tous les peuples chrétiens, affirmant – avec un certain optimisme – que les évêques anglicans n'auraient aucune difficulté à accepter une régularisation sacramentelle de leur situation dans l'éventualité d'une réconciliation théologique complète.

Les autres candidats de Davidson en 1923 étaient **Charles Gore** (1853-1932), qui avait été évêque d'Oxford jusqu'en 1919, et **Beresford James Kidd** (1864-1948), directeur du Keble College, Oxford – tous deux s'identifiant indiscutablement à l'anglo-catholicisme, mais tous deux, comme Frere, à une certaine distance de l'optimisme presque interrompu d'Halifax sur les possibilités de réconciliation et moins engagés qu'Halifax envers les éléments plus bruyants et intransigeants du parti anglo-catholique. En effet, Gore avait été l'un de ceux qui avaient protesté auprès de Davidson au sujet du rapport de la deuxième Conversation. Il avait dûment payé le prix dont s'acquittent communément ces critiques intelligents recrutés directement en vue d'améliorer l'équilibre d'un groupe. Gore avait été la principale force d'inspiration pour la fondation de la Communauté de la Résurrection, et il avait également été une voix extrêmement influente plaidant pour l'acceptation par les anglo-catholiques orthodoxes de certains aspects de l'apport scientifique historico-critique. Socialiste chrétien convaincu, ses attitudes ont certainement résonné avec l'enthousiasme de Portal en-





vers l'enseignement social de Léon XIII, bien que nous n'ayons aucune preuve que les deux hommes aient discuté de ces sujets. Comme Frere, son rôle de porte-parole épiscopal de la position « catholique » lui valut une certaine méfiance de la part des évêques et des anglo-catholiques. Il est clair que sa participation aux Conversations de Malines a été forte et indépendante, à un degré qui a causé une certaine inquiétude à Halifax, mais ses opinions ont été très clairement soutenues par Robinson et Frere. Une déclaration très complète de ses difficultés avec le système romain lors de la quatrième réunion (qui a suscité une réponse tout aussi complète et prudente de la part d'un des participants catholiques-romains) a manifestement été considérée par certains anglicans (notamment Halifax, qui s'inquiétait d'une intervention aussi explicitement critique) comme une « ligne de démarcation » cruciale – bien qu'elle ait également été appréciée par les participants non anglicans pour sa clarté et son énergie.

Comme Robinson, **Kidd** était un érudit en patristique, bien que n'ayant pas sa notoriété internationale, et il s'intéressait également à certaines questions d'histoire et de droit canonique qui étaient à l'arrière-plan des conversations. Un peu plus proche de Halifax que ne l'étaient tous les autres participants anglicans, l'une de ses principales contributions fut un essai assez bref mais très approfondi traitant des différentes façons dont l'autorité papale avait été perçue théologiquement et juridiquement dans l'Angleterre d'avant la Réforme, dans le but de clarifier exactement ce que les réformateurs anglais pensaient nier en refusant la juridiction papale. Kidd faisait en fait écho à certains aspects d'une tradition particulière d'apologétique anglo-catholique qui connut une certaine popularité dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait de faire valoir que les réformes de l'Église anglaise du XVI<sup>e</sup> siècle avaient été imposées par l'État et que, dans l'ensemble, elles n'avaient pas été initiées ni même approuvées par les propres organes de gouvernance de l'Église, de sorte que l'Église elle-même ne pouvait être tenue pour coupable de schisme délibéré ou de rejet explicite de la discipline de l'Église occidentale. Les deux provinces de Canterbury et de York avaient en effet été séparées par force du reste de l'Église occidentale suite à un exercice illégitime de l'autorité royale. Kidd ne pré-



sente pas ce cas (historiquement bancal) dans tous ses détails, et il ne l'aurait certainement pas accepté sans réserve ; mais son analyse de la façon dont l'autorité papale était comprise lui permet de soutenir que la reconnaissance *maintenant* par l'Église d'Angleterre d'une certaine forme de ministère pétrinien et d'autorité spirituelle ne trahit en rien le rejet par la Réforme des revendications disproportionnées faites par la papauté à l'époque médiévale et moderne.

La vérité est que, malgré les plaintes de non-représentativité des membres anglicans à Malines, aucun de ceux-ci ne pouvait être considéré comme acritique à l'égard du système catholique romain contemporain, et la plupart n'avaient pas peur d'être explicites en leurs critiques. Ils ont eu la chance d'avoir des répondants catholiques romains qui ont pu entendre leurs préoccupations avec sympathie et faire plus que simplement répéter les arguments officiels habituels. **Jozef-Ernest Van Roey** (1874-1961) partageait nombre des centres d'intérêt de Mercier et, comme lui, avait eu un parcours universitaire remarquable à Louvain ; comme Mercier, il était également très influencé par le bénédictin irlandais et auteur spirituel, Columba Marmion, qui passa la plus grande partie de sa vie dans des monastères belges, et dont l'enseignement théologique allie les thèmes doctrinaux et spirituels. Ses interventions dans les discussions de Malines étaient principalement axées sur les questions relatives à la juridiction du Pape, et il présenta une étude lors de la quatrième Conversation qui donnait une perspective théologique sur les relations du pape avec l'épiscopat, un sujet soulevé à plusieurs reprises au cours des réunions.

Les deux « retardataires » catholiques des Conversations, introduits au moment même où Gore et Kidd rejoignaient le camp anglican, étaient tous deux d'éminents historiens ecclésiastiques. **Pierre Batiffol** (1861-1929) avait dirigé l'Institut Catholique de Toulouse, et était le fondateur de la *Revue Biblique* (avec Marie-Joseph Lagrange), qui visait à initier un public catholique français à la critique biblique, ainsi que de la *Revue de littérature ecclésiastique*. Son choix de la part de Mercier comme membre du groupe semble, à l'époque, quelque peu provocateur : il avait été démis de ses fonctions à l'Institut catholique comme



suspect de modernisme et, comme Duchesne, il avait été fortement critiqué pour appliquer des méthodes critiques ordinaires à l'histoire de l'Église et même à l'histoire de la doctrine. Mais il était manifestement considéré comme un bon interlocuteur pour Robinson (qu'il connaissait déjà) en termes de vraie compétence universitaire et scientifique ; c'est lui qui fut chargé de répondre à l'étude de Robinson sur le ministère pétrinien lors de la troisième Conversation, ce qu'il fit longuement (vingt pages dans la version publiée), en examinant tous les exemples de Robinson, ainsi qu'à l'étude de Kidd sur l'exégèse patristique de ces passages. Lors de la quatrième réunion, il eut la tâche tout aussi exigeante de répondre à l'exposé de l'évêque Gore sur les limites de la diversité doctrinale. Il serait juste de dire que lors des troisième et quatrième séries de conversations à Malines, Batiffol fut la voix théologique dominante du côté catholique romain. **Hippolyte Hemmer** (1864-1945), un curé français qui avait enseigné à l'Institut Catholique de Paris et était un expert reconnu des Pères Apostoliques, apporta une solide connaissance patristique, en particulier sur les questions liées au développement du ministère pétrinien. Il présenta une étude sur ce sujet lors de la quatrième série de conversations, et le compte rendu montre qu'il développa *librement* ce sujet dans sa présentation orale, et qu'il remarqua également la potentialité de la théorie et de la pratique anglicanes pour encourager une approche moins centralisée de l'autorité dans l'Église catholique (tout en observant également, lors d'une session ultérieure, les difficultés posées aux catholiques romains par la variété des positions doctrinales tolérées dans l'Église d'Angleterre).

Un autre nom doit être mentionné, bien qu'il n'ait pas été lui-même présent lors des Conversations : **Dom Lambert Beauduin** (1873-1960) était alors moine de l'Abbaye du Mont-César à Louvain et professeur au collège bénédictin de Sant'Anselmo à Rome. Mercier le connaissait depuis quelque temps et avait été impressionné par son enthousiasme œcuménique et son engagement pour la réforme liturgique. Il allait devenir particulièrement célèbre comme fondateur d'une nouvelle communauté bénédictine, d'abord à Amay-sur-Meuse, puis à Chevetogne, dans laquelle on suivait les rites liturgiques oriental et occidental, et où le dialogue entre les différentes familles chrétiennes était considé-



ré comme le cœur du ministère de la communauté. Mercier demanda à Beauduin d'écrire pour la quatrième série de conversations en 1925 un document sur un nouveau modèle possible de réunion en corps ; Beauduin rédigea son essai désormais célèbre *L'Église anglicane réunie non absorbée*, que Mercier lut (sans en nommer l'auteur) devant une assemblée quelque peu surprise lors de la troisième session, le 20 mai<sup>12</sup>. Mercier lui-même était évidemment attiré par le modèle présenté, mais les autres participants non anglicans étaient moins impressionnés (Batiffol qualifia les idées de Beauduin de *pleine utopie*). Les anglicans semblent avoir été tout aussi déconcertés par cette proposition, qui envisageait un « patriarcat » de Cantorbéry comparable aux dispositions prises pour les groupes des Églises orientales qui avaient accepté la réunion canonique avec Rome depuis le XVII<sup>e</sup> siècle ; et l'évêque Gore fit remarquer qu'il était difficile de discuter de cette question sans en référer aux évêques de la Communion anglicane élargie (aveu plutôt rare que les questions discutées à Malines ne concernaient pas seulement les anglicans anglais). Il ne fut pas facile de mener un débat plus approfondi, car le texte du mémorandum de Beauduin n'a pas été distribué (et n'a d'ailleurs pas été inclus avec les autres documents dans le rapport convenu, publié en 1927). Lorsqu'il fut publié par Halifax dans le recueil personnel de documents qu'il avait édité en 1930 – sans le consentement de ses co-participants – il fut aussi controversé que l'on pouvait s'y attendre. Mais il donne une idée des espoirs partagés par une partie, au moins, du groupe de Malines, et il s'appuie incontestablement sur les thèmes soulevés lors des deux premières conversations. Malgré ses défauts flagrants comme essai historique, il apporta au panorama œcuménique au sens large une image vivante et convaincante d'un modèle alternatif à celui de la simple « soumission » au Siègè de Rome ; de tous les textes discutés à Malines, c'est probablement celui qui a eu la plus grande influence à long terme – voilà bien une ironie, puisqu'il n'a pas été écrit par un participant.

---

12 Pour l'histoire complète de la démarche de Mercier à l'égard de Beauduin et la composition de cette étude, voir Loonbeek et Mortiau, p. 468-71, 479-81 ; sur la réception du texte de Beauduin, p. 490-8.

## Le Contexte

Comme cela apparaît clairement, les Conversations de Malines ont été régulièrement gênées, du côté catholique, par le spectre du « modernisme ». Ce terme a la réputation d'être difficile à définir, mais il a été utilisé, en particulier à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, pour désigner un spectre d'opinions scientifiques pour lesquelles les textes scripturaires et l'histoire de la formulation doctrinale devraient être considérés comme soumis aux processus ordinaires du développement intellectuel et imaginaire de la pensée humaine. En termes plus simples, cela signifie que toute tentative de retracer l'histoire d'un texte scripturaire ou d'une pratique ou d'un enseignement de l'Église selon des méthodes qui sont utilisées dans d'autres disciplines humanistes pourrait être considérée comme « moderniste ». Au cours de la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, le pape Léon XIII avait donné un encouragement limité à la recherche biblique catholique, arguant que les attaques rationalistes contre la vérité de l'Écriture ne pouvaient être efficacement contrées que par un niveau d'érudition encore plus professionnel chez les catholiques ; mais il s'est avéré difficile de décider à quel moment ce nouveau professionnalisme devait prendre du recul par rapport à certaines questions parce qu'elles touchaient à des sujets doctrinaux incontestables. La conclusion (courante dans les études non catholiques des années 1890) selon laquelle Moïse n'avait pas pu être littéralement l'auteur des cinq premiers livres de la Bible était l'une de ces questions, en partie parce que Jésus est représenté dans les évangiles comme parlant de Moïse en ces termes. En ses premiers jours, la *Revue Biblique*, mentionnée ci-dessus, connut des moments difficiles. De même, des historiens critiques tels que Duchesne ont été soupçonnés et censurés pour avoir mis en doute la véracité de la vie des saints traditionnels et pour avoir écrit sur l'histoire de l'Église en des termes qui donnaient tout leur poids aux motivations humaines ordinaires et aux incertitudes et ambiguïtés des prises de décisions. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, certains érudits catholiques allemands avaient jeté les bases d'une sorte d'histoire critique de la doctrine, considérant comme acquis que les formulations avaient changé au fil des ans et qu'il était



nécessaire de passer au crible les éléments essentiels de cette histoire. Le grand Ignace von Dollinger (1799-1890) avait grandement contribué à ce type d'histoire doctrinale critique au milieu du siècle ; mais il était également devenu la principale opposition dans l'intelligensia européenne à la déclaration sur l'infailibilité papale de 1870, et avait fini ses jours sous le coup d'une sentence d'excommunication. Son engagement (prudent) dans le mouvement « vieux-catholique » et dans la négociation d'un accord doctrinal entre les catholiques non infailibilistes, les anglicans et les orthodoxes signifiait qu'il allait être, pour la génération suivante, à la fois un pionnier et un personnage controversé<sup>13</sup>. Le fait piquant qu'il ait convoqué une réunion d'érudits catholiques libéraux à Malines en 1863 n'a sans doute pas échappé à ceux qui se méfiaient de l'initiative de Mercier.

C'est en grande partie de ce milieu intellectuel que sont venus les catholiques qui étaient favorables à une révision de la position sur les ordinations anglicanes. La théologie scolastique renouvelée et affermie, qui avait également été promue par Léon XIII, trouvait difficile d'aborder une question doctrinale d'une manière qui permette de longues périodes d'imprécision et un discernement progressif (c'est pourquoi la théorie du développement de Newman n'était pas populaire dans les cercles théologiques catholiques « officiels » – et était également adoptée par certains penseurs plus libéraux avec plus d'enthousiasme que de compréhension<sup>14</sup>). Le réexamen des ordinations anglicanes reposait sur l'hypothèse que le rejet par les anglicans de certains aspects d'une spiritualité et d'une culture médiévales tardives de l'identité et du pouvoir du prêtre n'équivalait peut-être pas, après tout, à un rejet global d'une doctrine orthodoxe classique du ministère sacerdotal ; et en faisant une telle hypothèse, on supposait aussi en fait que le discours théologique avait une histoire, et qu'un théologien contemporain responsable devrait aborder cette histoire

---

13 Pour une étude récente, voir T.A. Howard, *The Pope and the Professor : Pius IX, Ignaz von Dollinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford University Press 2017.

14 Voir une excellente et récente étude de Keith Beaumont, « The Reception of Newman in France at the Time of the Modernist Crisis », pp. 156-176 dans Frederick D. Aquino et Benjamin J. King, *Receptions of Newman*, Oxford University Press 2015.



avec discernement. Il serait important de comprendre à la fois ce que les anglicans pensaient rejeter *et* ce que les catholiques romains pensaient condamner ; et s'il pouvait être démontré que le rejet et la condamnation étaient, dans des aspects importants, mal orientés, il y aurait évidemment lieu de reconsidérer les deux. Mais cela signifierait que les jugements antérieurs sur le sujet ont été susceptibles d'erreur ou de malentendu ; et cela, dans l'esprit des catholiques plus traditionnels, signifierait à son tour que d'autres déterminations doctrinales seraient rendues incertaines, la clarté et la cohérence du dogme s'en trouvant sapées. Le « modernisme » était considéré comme fondamentalement relativiste, et des universitaires catholiques libéraux ont donné une certaine plausibilité à cette accusation – des écrivains comme Alfred Loisy (excommunié en 1908) en étant venus à considérer l'histoire de la doctrine comme un continuum de pratique religieuse et de spéculation sans « noyau » clairement identifiable historiquement et sans normes absolues auxquelles on pourrait faire appel.

Le débat sur les ordinations anglicanes était donc déjà un débat tacite sur les limites de la théologie historique en tant que discipline critique. En fin de compte, l'issue de ce débat dans les années 1890 a été tranchée sur la base de la prétendue inadéquation de la formulation de l'Ordinal anglican, et du jugement antérieur sur le sujet (dont la documentation n'est apparue que lors des discussions vaticanes dans les années 1890<sup>15</sup>) rendu à la fin du règne de la reine Marie Tudor. L'opinion favorable de Duchesne sur la position anglicane était tout à fait ce qu'on pouvait attendre d'un historien ecclésiastique formé dans le moule catholique libéral ; la perspective de Portal était la même. Même Mercier, dont les références thomistes étaient irréprochables, avait défendu une partie de la faculté de Louvain accusée de tendances modernistes et n'éprouvait aucune sympathie pour la fièvre anti-moderniste qui sévissait sous le pontificat de Pie X. En l'occurrence, les Conversations de Malines représentaient en quelque sorte un chant du cygne de ce style de critique historique ecclésiastique. Le fait que ces Conversations n'aient pas été

---

15 Voir Bolton, *A Catholic Memorial*, pp. 88-90.



poursuivies à un niveau plus formel ou institutionnel avant la dernière partie du XX<sup>e</sup> siècle ne résulte pas simplement de l'hostilité des catholiques romains anglais, aussi significative soit-elle à l'époque, mais de la méfiance persistante vis-à-vis des chercheurs prêts à aborder la doctrine et la discipline avec une reconnaissance limitée mais réelle du rôle des facteurs contextuels et contingents pour leur évolution.

L'Église d'Angleterre connut des tensions comparables, bien que de moindre intensité. La recherche historique critique a été de plus en plus acceptée comme un élément légitime de l'étude théologique, et des personnalités comme B. F. Westcott et J. B. Lightfoot ont, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, contribué à dissiper l'hypothèse selon laquelle l'étude approfondie des Écritures et de l'Église primitive à l'aide des meilleures méthodes critiques disponibles était nécessairement ennemie de la foi orthodoxe ou de la discipline et de l'ecclésiologie catholiques. Charles Gore avait publié en 1889 un volume d'essais (*Lux Mundi : A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*) écrits par des théologiens identifiés au parti le plus catholique de l'Église d'Angleterre, qui intégraient le rôle de l'érudition biblique critique et une certaine clarification et simplification doctrinales dans certains domaines, tout en insistant fermement sur l'orthodoxie de la foi. Cela provoqua une certaine hostilité chez des anglo-catholiques plus traditionnels, qui étaient aussi inflexibles que leurs homologues évangéliques à l'égard de l'inerrance scripturaire et considéraient que la recherche critique ignorait ou dépréciait la tradition de l'exégèse spirituelle et symbolique. Lorsqu'un groupe de jeunes théologiens d'Oxford publia un autre livre d'essais en 1912 sous le titre *Foundations : A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*, certains y virent la preuve que l'acceptation de l'érudition critique conduisait inexorablement à l'indifférence doctrinale ou au relativisme ; l'ouvrage fut violemment critiqué par un autre jeune érudit, Ronald Knox (qui devint plus tard catholique romain), qui avait des liens avec Halifax et était un représentant connu de la position « anglo-papaliste ». Cependant, il est globalement exact de dire que la théologie anglo-catholique avait tendance à suivre Gore, évitant à la fois la position évangélique en faveur d'un littéralisme biblique complet et le style des *Fondations*, avec son révisionnisme modéré en matière de foi : les évangiles ne devaient pas être





considérés comme susceptibles d'une déconstruction critique comme pouvaient l'être les textes de l'Ancien Testament, et les doctrines fondamentales de l'Incarnation et de la Trinité étaient affirmées sans ambiguïté. Comme nous le verrons plus tard, c'est cette approche générale qui a façonné la réponse de Gore à Malines ; mais en fait, elle était représentative d'un bon nombre d'anglicans à l'époque, et on peut dire qu'elle était plus ou moins reçue parmi les participants anglicans aux Conversations.

En d'autres termes, alors que les participants catholiques romains étaient conscients des défis posés à leur crédibilité par les milieux anti-modernistes, ce genre de critique théologique ne fut pas un problème du côté anglican. Il est clair maintenant que la question de la « représentativité » des participants des deux groupes est complexe ; et il y a de bonnes raisons de dire que les anglicans étaient en fait plus représentatifs, et les catholiques romains moins, que les critiques à l'époque – certainement en Angleterre – avaient tendance à le supposer. Le facteur le plus difficile pour les anglicans était bien plus lié à la perception de l'anglo-catholicisme comme une source « d'anarchie » : les anglo-catholiques avaient de plus en plus pris l'initiative d'adapter la liturgie anglicane de manière à se rapprocher de la pratique et même de la formulation catholique-romaine après la Réforme, en utilisant le cérémonial romain en vigueur et en incorporant parfois des textes de la messe romaine. Malgré des tentatives ingénieuses de faire valoir qu'il s'agissait non seulement de s'adapter légitimement aux besoins pastoraux mais aussi de reconnaître l'obligation permanente de l'Église d'Angleterre envers le droit canonique catholique, cela ne pouvait apparaître aux yeux du citoyen britannique moyen que comme un refus de se conformer aux formes de culte anglican sanctionnées par la loi. Mais dès la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, des tentatives maladroites pour faire respecter ces formes (qui ont conduit à l'emprisonnement d'un petit nombre de membres récalcitrants du clergé paroissial) n'avaient pas réussi à assurer la conformité dans l'usage. Des propositions pour un nouveau *Book of Common Prayer* qui faisait des concessions très limitées au programme anglo-catholique étaient en cours d'élaboration dans la période précédant la Première Guerre mondiale, après qu'une Commission royale eût recommandé en 1905 que des mesures soient



prises pour répondre à certaines demandes anglo-catholiques en vue d'une vie liturgique plus homogène et mieux réglementée dans l'Église d'Angleterre. Au moment où les premières Conversations de Malines eurent lieu, ces propositions étaient en train d'être finalisées pour être discutées par la *Church Assembly*, un organe délibératif clérico-laïc récemment mis en place par le Parlement pour la préparation et l'examen de la législation concernant l'Église d'Angleterre.

Depuis les premiers jours de sa charge, l'archevêque de Canterbury R. Davidson fut soumis à une pression constante pour interdire les changements catholicisants dans la liturgie anglicane, et au début des années 20, lorsque des révisions spécifiques étaient débattues, cette pression fut particulièrement forte. La question, cependant, n'était pas simplement celle de la conformité liturgique mais était aussi inextricablement liée à toute la position juridique de l'Église d'Angleterre. Davidson avait déjà exprimé son malaise sur le fait que le Parlement ait le dernier mot sur les questions liturgiques, et les derniers débats sur le *Prayer Book* révisé en 1927 et 1928 montrent que ses appréhensions étaient amplement justifiées. L'agitation populiste protestante – provoquée certaines fois par des politiciens qui n'étaient pas eux-mêmes membres de l'Église d'Angleterre – a fait échouer les propositions à deux reprises. Il serait toujours difficile de persuader un public politique généralement peu intéressé par une réforme liturgique que les changements proposés en valaient la peine ; mais cela signifiait aussi que les agitateurs opposés à la nouvelle liturgie pouvaient recourir à l'un des plus forts préjugés populaires vivaces parmi les chrétiens anglais : la suspicion et la haine viscérales envers le catholicisme romain. Davidson et presque tous les évêques, ainsi que la majorité des délégués à la *Church Assembly*, se sont vainement opposés à cette hostilité bien ancrée, mais leurs opposants ne voyaient dans les révisions rien d'autre qu'une capitulation devant le « papisme ». Comme Davidson l'a remarqué dans une note de 1928<sup>16</sup>, la logique de ces opposants aurait été l'expulsion de l'Église d'Angleterre d'une partie importante d'un clergé généralement

---

16 Bell, *Randall Davidson*, pp. 1355-6 ; l'ensemble du chapitre LXXXII rend compte des dernières étapes de la controverse.



loyal et efficace sur le plan pastoral ; mais la détermination des opposants au nouveau *Prayer Book* à s'appuyer sur l'autorité du Parlement a également renforcé la position de ceux qui pensaient que l'aspect institutionnel de l'Église d'Angleterre était un anachronisme et pire encore – une anomalie spirituelle, qui soumettait l'Église à un pouvoir séculier extérieur. Cette image d'une Église servilement soumise à l'État était un lieu commun de la polémique anti-anglicane, notamment parmi les catholiques-romains anglais, et les anglo-catholiques n'étaient pas les seuls à désirer prouver sa fausseté. La débâcle du *Prayer Book* n'a rien fait pour la crédibilité de la dimension institutionnelle de l'Église d'Angleterre, et le rejet des révisions en 1928 a incité les évêques à prendre une mesure radicale en déclarant qu'ils permettraient l'utilisation des nouveaux textes dans les paroisses malgré leur caractère techniquement illégal<sup>17</sup>.

Il faut donc souligner que le processus de révision du *Prayer Book* constituait déjà une menace au début des années 20, pour la stabilité future de l'Église ainsi que pour la solidité et la cohérence de son statut juridique. Alors que le ton montait au sujet de la révision liturgique, il était assez facile de présenter tout engagement favorable envers l'Église catholique romaine comme une preuve supplémentaire de la trahison de la Réforme par les dirigeants de l'Église anglicane, ou même d'une conspiration contre l'équilibre politique et religieux protestant établi au XVI<sup>e</sup> siècle. L'extrême prudence de Davidson à approuver les Conversations de Malines, à suggérer des thèmes de discussion et même, au départ, à proposer des membres pour le groupe anglican, sa réticence à faire une annonce publique concernant leurs tenues et son refus, dans sa correspondance avec Mercier, de s'engager à approuver clairement l'orientation théologique des discussions ont été interprétés par Mercier comme une froideur décevante. Mais, comme nous l'avons vu, Davidson soutint fidèlement les Conversations et prit l'initiative (plutôt risquée) d'annoncer lui-même leur existence et de rendre compte de leur évolution dans une lettre aux archevêques de la

---

17 À la surprise de beaucoup, l'évêque Henson de Durham fut suffisamment consterné par le rejet du *Prayer Book* révisé pour se faire l'avocat de la désinstitutionnalisation ; voir *Retrospect*, vol. II, chapitre XV pour son commentaire concernant la crise.



Communion anglicane à Noël 1923, suivie d'un discours aux évêques de l'Église d'Angleterre en février 1924. Il aurait difficilement pu faire plus sans augmenter considérablement la tension et le malaise qui entouraient les débats internes de l'Église d'Angleterre à cette époque.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces considérations sur le contexte plus large des Conversations dans les milieux anglicans et catholiques romains ? Étant données les tensions aiguës autour du modernisme dans l'Église catholique romaine et la suspicion intense de mouvements « romanisants » dans l'Église d'Angleterre et la société anglaise plus largement, la tenue même des Conversations semble miraculeuse. Mercier et Davidson mettaient tous deux leur réputation en danger en soutenant – même de manière informelle – une série de rencontres dont l'issue n'était pas claire et qui posaient également des questions fondamentales sur l'auto-compréhension de larges secteurs de leurs propres communautés ecclésiales. Il est vrai que tous deux auraient pu faire valoir que ces communautés pouvaient tirer profit des Conversations. Il est certain que le pape Léon XIII était désireux de faciliter le retour de la nation anglaise à la communion avec le Saint-Siège<sup>18</sup>. Nous pouvons facilement oublier que la Grande-Bretagne, dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, était une puissance mondiale dominante ; une réconciliation avec la principale composante des chrétiens anglais aurait été, politiquement et symboliquement, une réussite majeure. La condamnation des ordinations anglicanes, qui a suivi de peu la lettre ouverte *ad Anglos* du pape Léon XIII en 1895, pouvait être considérée comme une tentative de sensibiliser les Anglais à la fragilité de leur situation spirituelle. Mais la formulation de la lettre et les termes de la décision sur les ordinations anglicanes – tous deux fortement influencés par des catholiques anglais peu enclins aux idées de réunion en corps – impliquaient plus ou moins que les résultats seraient décevants du point de vue du pape<sup>19</sup>. Pour certains au Vatican, l'initiative de Malines pouvait suggérer que la réunion en corps n'était

---

18 Voir Barlow, *A brother knocking at the door*, pp. 33-4.

19 Bolton, *A Catholic Memorial*, pp. 70-5 pour une partie du débat autour de la rédaction de la lettre *ad Anglos*.



pas, après tout, un rêve, et que les quelques espoirs qu'avait eus le pape Léon XIII vingt ans auparavant pouvaient encore être imaginables. Du côté anglican, tout ce qui impliquait la possibilité de repenser sérieusement la doctrine moderne du ministère pétrinien selon les arguments anglicans confirmerait le rôle significatif de l'Église anglicane comme présence médiatrice entre Ouest et Est, et consoliderait la confiance et le respect pour l'Église d'Angleterre qu'ont montrés tant d'Églises orthodoxes à cette époque. Et la preuve que l'Église catholique romaine se réformait elle-même aurait renforcé ceux qui, au sein de l'Église d'Angleterre, étaient critiqués pour leur « romanisation », car cela aurait impliqué que le mouvement n'était pas dans une seule direction<sup>20</sup>.

Mais la douloureuse vérité est que, quels que soient ces possibles avantages, ils étaient presque forcément contrebalancés par les défis posés aux orthodoxies institutionnelles en place. Comme nous le verrons plus en détail dans la section suivante, aucune des parties n'avait à l'époque la volonté institutionnelle de résoudre la question fondamentale qui a traversé les discussions à Malines. Il s'agissait essentiellement de savoir comment les chrétiens reconnaissent la même foi les uns chez les autres, même lorsque la forme et le vocabulaire sont à certains égards divergents. Les catholiques romains se méfiaient de toute formulation qui pouvait suggérer qu'il était possible d'identifier une sorte de minimum nécessaire pour une telle reconnaissance, en partie parce que cela affaiblissait inévitablement la cohérence de leur vision de l'autorité ecclésiastique. Les anglicans étaient confrontés à la difficulté de la diversité d'opinions apparemment irréductibles au sein de leur Église, et au caractère vague de ses processus décisionnels. Lorsque le cardinal Mercier exprima sa surprise et sa déception face à la réticence de l'archevêque Davidson à donner une directive théologique claire quant

---

20 Sur les espoirs des anglicans de faciliter la réconciliation entre Rome et les Églises orientales, voir le rapport de 1927 à l'archevêque de Canterbury, *The Conversations at Malines 1921-1925*, pp. 12-13. Sur les antécédents des initiatives anglicanes dans les conversations œcuméniques visant à un catholicisme mondial réformé, voir l'importante monographie de Mark Chapman, *The Fantasy of Reunion : Anglicans, Catholics and Ecumenism, 1833-1882*, Oxford University Press 2014.



à l'opportunité de tel ou tel modèle d'unité de l'Église<sup>21</sup>, il n'avait pas pleinement évalué la complexité de la position de l'archevêque et l'absence de toute autorité spécifiquement théologique qui lui serait revenue (distincte de l'autorité d'enseignement de tout évêque). Aucun anglican du groupe de Malines n'aurait pu donner une réponse claire quant au processus à suivre pour mettre en œuvre une proposition de réconciliation des ministères ou tout autre possible résultat pratique des débats. Pour le dire de façon excessivement simple, on demandait aux catholiques romains de revendiquer *moins* que ce à quoi ils étaient habitués, et aux anglicans d'affirmer *davantage*. L'histoire de la réception des Déclarations d'accord de l'ARCIC montre que les difficultés soulevées ici doivent encore être pleinement affrontées et surmontées ; mais ces Déclarations elles-mêmes montrent également ce que peut entraîner une prise au sérieux de la méthodologie d'une grande partie des discussions de Malines en cherchant à appréhender honnêtement l'histoire doctrinale d'une manière qui ne soit dominée ni par la polémique ni par un simple combat pour la victoire.

---

21 Bell, *Randall Davidson*, pp. 1267-77, reproduit une grande partie de la correspondance touchant cette question, entre Davidson, Mercier et Halifax.



## Les questions en cause

### 1. Le ministère de Pierre

Les premières conversations en 1921 ont manifestement mis du temps à se centrer sur un thème de discussion, malgré l'accueil d'un mémorandum substantiel rédigé par Lord Halifax pour base de travail ; mais, dès le début, les anglicans ont demandé ce qui fait qu'une vérité particulière est *une vérité de foi* pour les catholiques romains. La réponse énumère trois critères : le consentement universel et explicite dans l'Église, la décision d'un concile œcuménique (défini comme étant un concile convoqué ou présidé par le Pape) et la déclaration du Pape lui-même parlant *ex cathedra*. Ce dernier critère est précisé par l'intervention de Mercier, qui souligne qu'un dogme défini par l'Église dans son ensemble ou par le pape lui-même n'est jamais une « nouvelle vérité », mais une mise en lumière de ce qui est déjà *en germe* dans la révélation donnée par le Christ et les apôtres. Il s'agit d'apaiser les craintes que le ministère papal inclue un pouvoir ou un charisme distinct de celui de l'Église dans son ensemble pour déterminer le dogme ; et dans un échange un peu postérieur<sup>22</sup>, alors que la formulation anglicane de l'Écriture comme « norme ultime » pour une croyance considérée comme *de fide* est en discussion, la réponse catholique romaine affirme que tout dogme défini comme *de fide* est toujours en fait fondé sur l'Écriture (*se réclament de l'Écriture Sainte*). Toutefois, il ne s'agit pas de transiger sur le triple critère énoncé plus haut. Mercier poursuit en affirmant qu'il y a – même indépendamment des preuves de l'Écriture et de la tradition – un fort argument *a priori* en faveur de quelque chose comme un pouvoir souverain dans l'Église pour contrebalancer les forces de division à l'œuvre dans une communauté mondiale, une autorité unificatrice comme celle de l'évêque dans un diocèse et du prêtre dans une paroisse. Dans les échanges qui suivent cette intervention, Robinson et Frere conviennent tous deux qu'un ministère d'unité est nécessaire, et que celui-ci peut ef-

---

22 Halifax 1930, pp. 18-19.



fectivement être reconnu comme le charisme propre du Siège de Rome ; mais que cela ne doit pas être traduit en termes de droit ecclésiastique. L'insistance du pape sur ses supposés droits canoniques dans le passé a été, en fait, une cause majeure de *désunion* dans l'Église. Ces questions figurent dans le compte-rendu de la deuxième Conversation, dans laquelle il y eut un débat sur la frontière entre juridiction papale et juridiction ordinaire de l'évêque diocésain. Portal observe qu'il y a un certain désaccord entre théologiens catholiques pour savoir si la juridiction du diocèse *découle* du Siège de Pierre ou si elle est simplement *autorisée dans son exercice* par Rome. Il y a une convergence assez surprenante entre Robinson et Van Roey sur la possibilité théorique que le pape conserve la juridiction universelle en théorie mais ne l'exerce que dans les affaires affectant l'ensemble des fidèles, ce qui est une façon d'aboutir à la quadrature du cercle ; mais nous ne devons pas supposer que Robinson *acceptait* ainsi la prémisse d'une juridiction papale universelle.

C'est Robinson qui, lors de la troisième Conversation, exposa en termes simples le fondement de l'objection anglicane au développement du système papal. Son essai sur « La position de saint Pierre dans l'Église primitive<sup>23</sup> » a été le premier véritable « document de principe » rédigé pour le groupe de Malines, et il reflète une approche qui aurait été largement acceptable par nombre de ses contemporains anglicans. Robinson commence par un exposé de l'ecclésiologie paulinienne tiré de la Lettre aux Éphésiens (texte sur lequel il avait publié un commentaire faisant autorité en 1903), en soulignant qu'il n'y a aucune allusion dans Éphésiens à « un centre terrestre d'unité... situé dans un chef du groupe apostolique »<sup>24</sup>. Soit l'auteur d'Éphésiens ne connaissait pas le texte matthéen dans lequel Jésus déclare qu'il édifiera son Église sur le roc de Pierre, soit il ne l'a pas interprété d'une manière qui impliquait un charisme unique et durable conféré à Pierre. Robinson examine donc les références du Nouveau Testament relatives à Pierre à la lumière de ce qu'il considère comme un *silence* révélateur sur Pierre, ou du moins sur Pierre recevant

---

23 *Ibid.*, pp. 89-102.

24 *Ibid.*, p. 90.





un don d'autorité unique – silence inscrit dans le corpus paulinien, les Actes des Apôtres et les Évangiles eux-mêmes<sup>25</sup>. Le texte de Matthieu, dit Robinson, pourrait constituer une preuve convaincante s'il était isolé ; mais – mis à part les preuves négatives du reste de l'Écriture chrétienne – l'évangile de Matthieu lui-même montre que la même autorité de « lier et délier » accordée à Pierre est donnée à tout le groupe apostolique. La conclusion naturelle est certainement que, même si cette autorité a été donnée en premier lieu à Pierre, elle ne peut pas avoir été un don exclusif<sup>26</sup>. Robinson ajoute un résumé de ses conclusions, reconnaissant que Pierre a très clairement reçu une « primauté de direction » parmi les Douze, mais niant que cela puisse être compris dans le contexte du Nouveau Testament comme une quelconque supériorité juridictionnelle, et se demandant en fait comment imaginer que saint Paul accepte que saint Pierre ait une sorte de juridiction sur les Églises auxquelles il (Paul) écrit ses épîtres. Il s'agit d'une remise en cause indirecte de la notion de juridiction « ordinaire » du pape dans chaque Église locale, ce qui est peut-être la revendication la plus controversée du premier concile du Vatican pour des anglicans (et des orthodoxes).

Robinson insiste sur le fait qu'il n'exclut pas les considérations post-scripturales dans l'évaluation de la crédibilité des revendications papales postérieures ; mais ce qu'il pense avoir démontré, c'est que les preuves bibliques à elles seules ne suffiront pas à soutenir ces revendications. La longue réponse de Batiffol (presque le double de l'étude de Robinson) résume et répond à chacun des points de Robinson ; mais sur la *méthode*, il semble clair que Batiffol entend montrer que Robinson ne peut pas avoir raison de suggérer que les preuves du Nouveau Testament sont *incompatibles* avec la doctrine moderne du ministère pétrinien. Ainsi, Paul peut ne pas mentionner Pierre en Éphésiens ; mais c'est parce qu'il traite ici de l'unité à un haut niveau d'abstraction théologique – l'unité entre Juifs et Gentils qui est uniquement l'œuvre du Christ, l'unité des divers charismes dans le Corps, et ainsi de suite. Il ne

---

25 Ainsi que la première Lettre de Pierre, où l'on pourrait s'attendre à une allusion à une tradition claire sur la primauté.

26 Halifax 1930, p. 100.



cherche pas à aborder les questions relatives à la résolution des conflits dans l'Église. Quant aux autres passages (non traités par Robinson, ou traités de manière inadéquate aux yeux de Batiffol) : quand Paul reconnaît en Galates qu'il a passé plus de temps avec Pierre qu'avec les autres « piliers » de l'Église à Jérusalem, et qu'il mentionne Pierre dans I Corinthiens comme le principal témoin de la Résurrection, cela doit certainement impliquer que Pierre est plus qu'un parmi des égaux dans le groupe apostolique. Et Robinson traite les mentions de Pierre dans les Actes sans prendre en compte les indications de l'activité de Pierre pour convoquer la communauté et agir en son nom ; le récit du « Concile de Jérusalem » en Actes 15 montre Pierre qui exerce une *mission* unique que Dieu lui a donnée en étendant les frontières de l'Église.

En ce qui concerne les preuves des Évangiles, Batiffol accuse Robinson d'être « parcimonieux » dans sa lecture des textes : même Loisy – Batiffol prend le risque considérable de citer un personnage qui était à cette date *persona non grata* dans l'Église catholique romaine, et prend soin de dire que ni lui ni Robinson ne suivent la méthode de Loisy<sup>27</sup> – même Loisy admet que les récits évangéliques (y compris Jean 21) impliquent un rôle spécial de Pierre, en ce sens que sa fidélité (qui passe par le repentir et le pardon) à sa vocation est le fondement de la fidélité du reste des apôtres. Les diverses traditions représentées par Matthieu 17, Luc 22 et Jean 21 indiquent une unique tradition, celle de Jésus qui confère à Pierre *la direction du troupeau chrétien* en tant que *vicaire* de Jésus lui-même. Enfin, en ce qui concerne le caractère « non exclusif » de l'autorité conférée à Pierre dans Matthieu, Batiffol cite à nouveau Loisy, selon lequel, si les hommes apostoliques qui président aux différentes communautés chrétiennes sont reconnus comme ayant leurs propres pouvoirs locaux, le statut de Pierre semble être plus que cela : une autorité « personnelle », qui n'exclut pas celle des autres apôtres, mais qui n'est pas une simple expression d'un charisme général<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 121.



Le lecteur pourrait bien sentir que les honneurs sont distribués à peu près également dans cet échange. Batiffol a raison de dire que Robinson ne rend pas justice aux textes de Galates et de I Corinthiens, et que les textes pétriniens des évangiles sont ouverts à une lecture plus ambitieuse que celle proposée par Robinson. Mais Robinson a aussi certainement raison de se demander si quelque chose dans le Nouveau Testament correspond à une « supervision » universelle de l'Église. L'ecclésiologie paulinienne est en effet typiquement préoccupée par les grandes questions théologiques concernant le Corps du Christ ; mais lorsque l'apôtre se penche sur le détail des controverses locales, il n'y a aucune indication qu'il existe une cour d'appel supérieure. Et il y a une autre difficulté liée au fait que Batiffol utilise Loisy – une difficulté qu'il reconnaît maladroitement en passant. Loisy est certainement favorable à une lecture « proto-papale » de divers textes évangéliques, mais il part du principe que ces textes ne sont pas des fixations littérales des paroles de Jésus, ni même de la première génération des communautés chrétiennes. C'est un allié dangereux pour Batiffol, car Loisy n'est pas intéressé par la légitimation de l'autorité papale sur la base des paroles explicites du Christ ; ce sur quoi repose exactement la tradition d'un « vicariat » de Pierre aux débuts du christianisme reste totalement flou dans le schéma de Loisy. Et Robinson aurait bien pu répondre devant cette utilisation de Loisy que l'érudit moderniste travaille avec un modèle d'organisation ecclésiale déjà bien développé dans la deuxième ou troisième génération après Jésus lorsqu'il localise l'idée de suprématie pétrinienne ; cela ne nous dit rien ou presque sur ce que Jésus ou même Paul a pu penser de Pierre, et nous laisse toujours dans le flou sur les racines d'une théologie du ministère pétrinien.

Le poids implicite de l'argument de Robinson est qu'il n'y a rien qui soutient l'affirmation selon laquelle les tout premiers chrétiens croyaient en une autorité universelle et unique exercée par Pierre pour garantir l'unité de l'Église (par opposition à un ministère de direction vaguement défini et à la reconnaissance d'une certaine ancienneté dans le ministère apostolique). Batiffol utilise ceci pour un certain nombre de points importants, mais il risque de trop prouver par son utilisation de Loisy et de concéder tacitement que la toute première génération chré-



tienne ne nous donne aucune preuve concluante. Le thème se déplace donc déjà vers la question que Robinson dit explicitement et qu'il n'a pas l'intention d'aborder : le poids qui pourrait et devrait être accordé aux témoins post-scripturaires ou, plus précisément, à la lecture des textes scripturaires par les Pères. C'est l'objet de l'étude de B.J. Kidd pour la troisième Conversation, un document qui concède qu'avant 400 environ, il y avait un fort consensus sur le fait qu'en Occident seul le Siège de Rome pouvait prétendre à une fondation apostolique (par Pierre et Paul) et que son évêque occupait une position distincte de « suprématie ». Ce n'est que pendant et après le pontificat de Damase (366-84) que les revendications pour cette suprématie, en particulier en ce qui concerne la papauté en tant que cour d'appel finale, sont devenues plus spécifiques et plus juridiques : le mandat matthéen à Pierre, qui n'avait généralement pas été interprété avant cette période comme une charte en faveur de la papauté, a été cité plus régulièrement, et l'affirmation selon laquelle les évêques (au moins en Italie, en Espagne et en Afrique du Nord) tiraient leur ministère ou leur autorité épiscopale dans un certain sens du Siège de Pierre a été mise en avant<sup>29</sup>.

La réponse de Batiffol à Kidd est instructive : il accorde facilement que se dessine une histoire du développement, et que nous ne devrions pas projeter des modèles ultérieurs sur les trois premiers siècles ; mais il souligne également les preuves évidentes de l'appel au Siège romain de la part d'autres Églises, dès les premiers temps. Il semble que le Siège de Pierre soit reconnu très tôt comme ayant une sorte de responsabilité qui dépasse la dimension locale pour résoudre des problèmes et prendre des décisions qui font autorité. Pour Batiffol, cela s'explique par le fait que la mission donnée par le Christ (chez Matthieu) à Pierre est la première mission « épiscopale » ; ainsi, les autres apôtres et l'ensemble de l'épiscopat « s'insèrent » par la suite dans une succession qui commence avec Pierre<sup>30</sup>. La dérivation de l'autorité épiscopale à partir

---

29 *Ibid.*, pp. 126-8 sur les preuves patristiques après l'époque du pape Damase, et pp.127-32 sur les interprétations antérieures du texte matthéen. Pour les premières mentions de l'idée de Pierre comme *auteur* des pouvoirs des autres évêques, voir pp. 127-8.

30 *Ibid.*, p. 143.



du Siècle romain est donc « rétrospective », et non une question de dépendance « concomitante et immédiate » ; néanmoins, c'est une réelle reconnaissance d'un charisme unique donné à Pierre et à ses successeurs, et une présence d'unité nécessaire du fait qu'elle est la source commune de tout le ministère épiscopal. Même Cyprien, dont l'œuvre présente des défis d'interprétation considérables pour l'élaboration d'une théorie papale élémentaire, semble dire quelque chose comme ça. La conclusion de Batiffol est donc qu'il existe une conviction primitive que l'Église romaine est le *centre de gravité* de toute l'Église et que son évêque est « l'arbitre » de la communion<sup>31</sup>.

Kidd avait remarqué que le langage du V<sup>e</sup> siècle sur l'épiscopat qui découle de Pierre et du Siècle de Pierre comme son *auteur*, revendique déjà presque tout ce qui a été revendiqué pour la papauté à Vatican I, ne s'arrêtant qu'à l'infailibilité<sup>32</sup> ; Batiffol est d'accord, ajoutant que la « souveraineté » en matière de foi *implique* l'infailibilité<sup>33</sup>. Mais cet échange entre des voix anglicanes et catholiques romaines n'est pas plus direct que celui entre Batiffol et Robinson. Batiffol semble s'éloigner de l'idée de citer ou de défendre tout le langage de Vatican I sur la juridiction universelle « ordinaire », en soulignant que la dérivation du ministère épiscopal à partir du ministère papal est avant tout une question de *succession chronologique* : le lien est médiatisé par l'histoire de la succession épiscopale à travers les âges, et rien ne laisse penser que le pape, d'une façon ou d'une autre, *délègue* à un autre titulaire de la charge quelque chose qui lui appartient concrètement. Et alors que Batiffol affirme que la primauté juridique suppose une infailibilité, il ne donne aucun argument détaillé à l'appui de cette affirmation. En dehors de cette référence à l'infailibilité, Batiffol n'arrive en fait à aucune conclusion radicalement différente de celle de Kidd, bien que (comme dans sa réponse à Robinson) il corrige et consolide de manière tout à fait défendable l'argument anglican. Il aurait été intéressant d'avoir sa réponse à l'autre document de Kidd lors de cette série de sessions, qui

---

31 *Ibid.*, p. 149.

32 *Ibid.*, p. 128.

33 *Ibid.*, p. 140.



traitait des aspects de la juridiction papale qui ont été *explicitement* rejetés durant la Réforme anglaise<sup>34</sup>, un document qui soutient que le rejet de la suprématie temporelle et administrative du Pape laisserait toujours ouverte la question d'une primauté spirituelle qui n'impliquerait pas une autorité directive dans ces domaines. Dans une autre étude (Kidd et Batiffol ont tous deux été très occupés lors de la troisième Conversation !), qui répond à celle de Van Roey sur la relation de la théologie de l'épiscopat avec la papauté, Kidd exprime explicitement sa difficulté avec toute présence de l'autorité papale qui, en fait, crée « deux têtes dans chaque église locale »<sup>35</sup>. On peut comprendre que ce qu'il considère comme rejeté dans la Réforme anglaise est précisément toute forme de théologie du ministère pétrinien qui laisse place à une intervention directe du pape dans l'Église locale ; et il met ses collègues catholiques romains au défi de clarifier la cohérence de Vatican I avec les déclarations de Léon XIII proches des inquiétudes et des préoccupations historiques des anglicans.

Ce qui ressort des pages très approfondies et souvent très condensées des nombreux mémorandums importants consacrés au ministère pétrinien présentés en 1925 lors de la troisième série de sessions à Malines (y compris les autres documents de Van Roey et Hemmer) est un tableau nuancé. Les hésitations anglicanes sur la revendication directe du « droit divin » pour l'autorité papale, sur son fondement scripturaire et sur sa prétention apparente à une juridiction locale directe ne sont pas balayées par les membres catholiques romains. Batiffol adopte une approche historique au moins aussi sophistiquée que celle des anglicans, et sans doute même plus (il fait preuve de plus d'acuité que Kidd à propos de certains documents patristiques). Il admet que la version moderne du gouvernement papal a effectivement une *histoire*, et qu'on ne peut pas simplement déduire la pratique actuelle à partir d'une étude des premiers siècles. Mais il soutient également avec force qu'une version de l'identité « catholique » sans l'évêque de Rome

---

34 *Ibid*, pp. 151-8.

35 *Ibid*, p. 183.



comme centre n'est pas historique. Hemmer, dans une étude magistrale sur les appels à la papauté provenant de l'Orient chrétien et de l'Occident chrétien au cours des siècles précédant le schisme de 1054<sup>36</sup>, fait valoir le même argument : il est impossible de nier que le siège romain soit reconnu dans le monde chrétien comme une « cour suprême », autorisée à régler les différends locaux et à réparer les injustices. Hemmer distingue le « droit d'intervention » que cela semble impliquer<sup>37</sup> de l'idée du pape comme source immédiate de juridiction épiscopale dans chaque diocèse – une notion qui gagne en popularité dans certains milieux à la fin du Moyen Âge<sup>38</sup>. Une telle théologie explique en grande partie la centralisation administrative dans la pratique catholique romaine médiévale tardive et post-médiévale – notamment dans les revendications croissantes de la papauté pour contrôler les élections épiscopales. Mais Hemmer note que la pratique antérieure n'a pas entièrement disparu et qu'il n'y a aucune raison pour qu'un groupe anglican réconcilié ne bénéficie pas d'un certain degré de liberté à cet égard, étant toujours entendu que le pape a la responsabilité inaliénable d'assurer l'unité de l'Église et la pureté de sa foi dans le temps. En d'autres termes, les participants catholiques romains reconnaissent tacitement que la centralisation administrative, en tant que question pratique, et les questions théologiques relatives au statut du pape en tant qu'*auctor* du ministère épiscopal sont des sujets légitimes de débat. Van Roey, comme Mercier, explique soigneusement ce que l'infaillibilité papale signifie et ce qu'elle ne signifie pas ; mais il est intéressant de noter que les études anglicanes ne se concentrent pas sur cette question comme si c'était une question de première importance. Leur préoccupation est plus fondamentale : quelle est la raison d'être, quelle est la définition, et quelles sont les limites de la revendication d'un charisme unique et permanent pour la papauté, de sorte qu'il devienne essentiel pour la vie plénière du Corps du Christ sur terre ? La question de l'infaillibilité est une question qui ne peut être discutée de manière intelligible qu'à la lumière de cet ensemble de préoccupations plus fondamentales.

---

36 *Ibid.*, pp. 187-240.

37 *Ibid.*, p. 212.

38 *Ibid.*, pp. 223-4.



D'une manière qui préfigure effectivement une partie du travail de l'ARCIC (et aussi une partie du travail des récentes discussions catholiques-orthodoxes sur le sujet), il y a déjà dans ces échanges des signes d'une théologie du ministère pétrinien dans l'Église qui pourrait être œcuméniquement acceptable. Si l'on met un instant entre parenthèses la question de l'infaillibilité, le désaccord essentiel à Malines entre anglicans et catholiques romains pourrait se résumer à une différence de vue sur la manière dont l'autorité d'une « cour d'appel » suprême dans l'Église devrait être comprise. Pour les catholiques romains, la reconnaissance de la papauté comme cour d'appel suprême implique la reconnaissance d'un droit d'*intervention* qui, dans une certaine mesure (pas tout à fait claire), légitime également ce que nous pourrions appeler une autorité « préventive » exercée – par exemple – pour éviter l'élection d'évêques qui ne conviennent pas. L'autorité du pape pourrait être moins forte qu'une juridiction directe « ordinaire » dans chaque diocèse, mais elle est plus qu'un droit de convocation et d'arbitrage. Il s'agit d'une autorité *proactive*. La position anglicane, en revanche, verrait un rôle plus *réactif* pour le Siège romain. La papauté ne pourrait jamais avoir plus qu'une souveraineté constitutionnelle dans l'Église, exprimée par la reconnaissance générale d'un statut de décision finale pour les affaires locales non réglées, mais n'impliquant rien qui puisse prendre la forme d'une supervision des affaires locales ou un quelconque droit d'ingérence dans la gouvernance d'un diocèse. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'un diocèse n'a pas de comptes à rendre à l'ensemble de la communion catholique, mais cela doit se faire par l'intermédiaire responsable d'un ensemble de réseaux locaux qui se sont développés dans les différentes régions – les structures synodales et métropolitaines auxquelles un évêque serait canoniquement lié. Les participants catholiques à Malines insistent fortement sur le fait que le droit d'intervention papale n'est pas une chose qui menace de telles structures ; il ne s'agit jamais que d'une mesure extrême et exceptionnelle pour rétablir l'ordre ou l'orthodoxie catholique, et elle ne pourrait être justifiée que lorsqu'une question locale affecte le bien-être ou la crédibilité de l'Église tout entière.





La prudence des anglicans à ce sujet est liée à l'histoire d'une papauté désireuse de consolider son contrôle : Kidd établit une distinction entre le droit d'administrer un siège vacant et de restituer ensuite ces pouvoirs administratifs à leur détenteur légitime lorsqu'un nouvel évêque est nommé, et son interprétation comme étant un processus par lequel les droits locaux « reviennent » à l'autorité supérieure qui les détient légitimement avant d'être à nouveau délégués ; et il suggère que le problème d'une juridiction papale proactive est que cette distinction s'érode de plus en plus dans l'histoire de l'Église occidentale<sup>39</sup>. Le point ultime de divergence de principe ici est la réticence anglicane à accepter que la juridiction papale fasse partie de la constitution *divinement ordonnée* de l'Église – plutôt qu'une aide providentielle à la cohérence et au bon ordre du Corps du Christ tel que cela a réellement évolué dans l'histoire. Comme le dit Kidd<sup>40</sup>, les preuves scripturaires et les faits de l'histoire chrétienne primitive ne sont pas tels que les revendications développées pour une papauté *de jure divino* soient la *seule* extrapolation possible. Ces revendications peuvent être une conclusion *défendable*, et il peut être acceptable de maintenir la communion avec ceux qui sont arrivés à une telle conclusion ; mais il devrait être possible sur cette base d'admettre que le désaccord sur les revendications théologiques plus larges de la papauté ne devrait pas perturber la communion sacramentelle. Nous reviendrons sur la méthode d'argumentation utilisée ici.

Kidd – et probablement la plupart du groupe anglican de Malines – envisagent donc une éventuelle Église unifiée dans laquelle il pourrait y avoir un accord canonique sur le rôle de la papauté dans le règlement des différends et peut-être aussi dans la coordination et le témoignage concernant l'ensemble de l'Église, mais sans accord universel sur les charismes revendiqués par Vatican I. C'est vraisemblablement la situation qui a prévalu au cours du premier millénaire – et à certains égards, au cours de la première moitié du deuxième millénaire également. Un catholique romain pourrait cependant objecter que s'il est possible d'avoir des opinions di-

---

39 *Ibid*, p.180 - Atzberger/Scheeben. Et cf. droits de visite.

40 *Ibid.*, p. 182.



vergentes sur cette question, les grandes revendications de Vatican I n'ont aucun sens ; elles sont universelles ou elles ne sont rien. Si elles ne sont que des extrapolations *possibles* d'une situation antérieure, on ne peut pas raisonnablement leur donner une quelconque traduction canonique ; elles sont trop ambitieuses pour n'être que des arrangements locaux. Ce n'est pas un argument avancé à Malines, ni en particulier dans les débats plus récents, mais c'est un point qui mérite d'être pris en considération. Est-il vrai qu'une Église unie reconnaissant l'autorité du Siège de Rome en tant que cour d'appel, mais ne reconnaissant aucune sorte de juridiction ordinaire ni aucun charisme consistant à rendre des jugements *irréformables* devrait rejeter les conclusions de Vatican I ? Ou bien Vatican I *est-il* en fait la seule conclusion possible qui découle des données du christianisme primitif ? Et comment cela pourrait-il être établi avec autorité, étant donné qu'un verdict sur la question qui dépendait de l'autorité papale poserait la question ?

## ***2. Les limites de l'affirmation doctrinale***

C'est justement cette question de savoir quel type de divergences limitées de croyance pourrait être toléré dans une Église unie qui est mise en avant dans la quatrième série de Conversations. L'étude de l'évêque Gore *sur l'unité dans la diversité* n'a pas été incluse avec les autres études présentées à Malines dans le recueil de 1930 édité par Halifax, pour des raisons qui sont loin d'être claires, bien que la réponse de Batiffol ait été imprimée. Elle n'a été disponible sous forme imprimée qu'en 1935<sup>41</sup> ; mais elle exprime plus complètement que toute autre contribution aux discussions le cœur du problème anglican et rend explicites les hésitations ressenties quant à la méthode de définition doctrinale qui semble avoir prévalu dans la pratique catholique moderne. Gore commença par l'opinion de Cyprien, citée par Augustin, selon laquelle *diversum sentire*, « penser différemment » sur certains sujets, était acceptable dans l'Église, toujours en possession d'un ensemble fondamental de conditions pour la communion. Comme le résume Batiffol dans sa réponse,

---

41 Lorsqu'elle a été publiée dans les *Souvenirs* de Frere.



Cyprien a reconnu qu'il y avait des différences ou des erreurs qui ne rendaient pas hérétiques ceux qui les tenaient<sup>42</sup>. Où donc trouver les conditions nécessaires à la communion ? Pour Gore, cela doit être dans une version du « canon vincentien » – ce qui a été cru « partout, toujours et par tous » ; en substance, cela signifie les doctrines des Credo catholiques, mais aucune des doctrines qui ont été élaborées dans les siècles suivants comme des implications possibles de ces fondamentaux – en particulier la transsubstantiation, l'enseignement médiéval sur le purgatoire, l'infailibilité et l'Immaculée Conception de Marie. Gore fait une distinction entre les doctrines qui reposent sur des preuves solides et anciennes et celles qui sont le fruit d'une sorte d'*inférence* à partir des premières : les secondes ne peuvent certainement pas prétendre être crues avec le même niveau de sécurité sans modifier fondamentalement ce que nous entendons par la « foi » elle-même.

L'objectif de Gore n'est pas d'argumenter contre ces doctrines en elles-mêmes, mais de s'interroger sur les raisons pour lesquelles elles pourraient être exposées comme conditions nécessaires à la communion ecclésiale. Un peu comme Kidd dans son approche de la théologie moderne du ministère pétrinien, il peut envisager une future Église dans laquelle certaines doctrines pourraient être considérées comme des extrapolations possibles ou défendables des éléments de foi les plus centraux mais non proposées comme conditions de l'unité sacramentelle. La réponse de Batiffol – aussi prudente et sophistiquée que ses réponses à Robinson et Kidd – emprunte deux lignes d'argumentation, l'une peut-être un peu plus forte que l'autre. Il faut tout d'abord souligner que la théologie conciliaire sur la Personne du Christ qui a été développée implique de nombreuses déductions à partir d'affirmations plus fondamentales, mais qu'elle fait néanmoins certainement partie de ce qui devrait être accepté comme condition fondamentale de l'unité. Comme le fait remarquer Batiffol<sup>43</sup>, Newman (souvent cité dans cet essai) peut admettre que la théologie pré-nicéenne soit extérieurement autant compatible

---

42 Halifax (1930), p. 264.

43 *Ibid.*, p. 282.



avec l'arianisme qu'avec l'orthodoxie de Nicée – peut-être même davantage. Une application littérale de la règle vincentienne n'offrirait aucun moyen de régler ce problème et nous laisserait donc avec une théologie trinitaire et christologique bien appauvrie. Et le schéma de Newman présuppose que toute nouvelle formulation de doctrine est une articulation non pas « nécessairement » de ce qui est formellement implicite mais de ce qui est « virtuellement » contenu dans un ensemble de langage, de pratique et de discipline qui constitue le christianisme primitif<sup>44</sup> ; et en tant que tel, il n'a pas besoin de stimulus étranger pour se développer (c'était l'erreur de Loisy et celle des autres modernistes, dit Battifol), car il s'agit simplement de la croissance organique d'un système dans le temps. Mais cela signifie, en second lieu, qu'il doit y avoir un mécanisme au sein de l'Église qui *sanctionne* certaines déductions. Ainsi, nous pouvons croire en la conception virginale du Christ sur la base du témoignage scripturaire et en la conception sans péché de la Mère de Dieu, parce que l'Église nous assure qu'il s'agit d'une conséquence juste – même si elle n'est pas formelle ou logique – des vérités christologiques fondamentales auxquelles nous adhérons. Il n'y a aucune différence dans la vérité des deux propositions et donc aucune différence dans la demande qu'elles adressent à notre adhésion ; la différence réside uniquement dans les « critères » selon lesquels nous les jugeons vraies.

Ce deuxième point est plus problématique qu'il n'y paraît. La conviction que le discernement de l'Église dans l'approbation de nouvelles élaborations de foi repose dans l'évêque de Rome est elle-même – comme nous l'avons vu – une déduction qui peut être remise en question ; et la définition de l'Immaculée Conception *de fide*, à croire avec la même certitude que les doctrines des Credo, soulève directement la question de l'autorité papale dans la proclamation définitive des limites de l'orthodoxie, car cette définition sans aucun doute dépend de l'acceptation de cette revendication pour le Siège romain (on pourrait bien sûr en dire autant de la définition, en 1950, de l'Assomption de la Mère de Dieu). Il y a un risque de tourner en rond. Mais il y a une question plus fondamentale

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 277.



que Batiffol n'aborde pas. Il fait allusion<sup>45</sup> à la remarque de Maistre selon laquelle la foi serait plus « angélique » si elle n'avait jamais connu de définition et de développement ; comme il le dit, de Maistre a eu une certaine influence sur la compréhension du développement par Newman, et le premier Newman a certainement considéré la définition doctrinale comme une nécessité regrettable<sup>46</sup>. Batiffol répond fermement à cela, en disant qu'il sous-estime le bénéfice d'une pénétration intellectuelle plus profonde des mystères révélés. Mais là n'est pas vraiment la question. Ce que disent de Maistre et le jeune Newman *n'est pas* que la révélation ne doit pas être explorée avec l'intelligence, mais que la *définition* de ses implications précises est une bénédiction ambiguë. La question devrait être, sans aucun doute, de savoir ce qui rend une définition *nécessaire*. Batiffol ne nous aide pas ici – et, en toute justice, Gore ne nous fournit pas non plus beaucoup de pistes, car son modèle vincentien est maladroitement proche de l'image quelque peu statique d'une orthodoxie contre laquelle Newman réagissait dans la théologie anglicane de son temps. Il se peut que pour éclairer ce point, nous devrions revenir à notre distinction antérieure entre les modèles proactif et réactif de l'autorité papale, et avoir une vision plus large de la question. La définition de la doctrine se produit-elle simplement comme une croissance organique de la conception que l'Église a d'elle-même ou comme une réponse à une crise qui met en danger l'intégrité fondamentale de la foi ?

D'un point de vue historique, il est difficile de nier que l'histoire de la formulation du dogme dans l'Église primitive est une succession de tentatives d'exclure des enseignements inacceptables ou inadéquats au sujet de Dieu et du Christ, plutôt qu'une formulation du développement progressif des implications à partir des données primitives. Elle est, en d'autres termes, essentiellement réactive. La forme prise par ces formulations aura toujours comme conséquence que les mots utilisés déformeront ou réduiront la pleine signification de la révélation donnée dans

---

45 *Ibid.*, p. 286.

46 Sur ce point, voir R. Williams, « Newman's Arians and the Question of Method in Doctrinal History », in Ian Ker et Alan G. Hill (ed.), *Newman After a Hundred Years*, Oxford University Press 1990, pp. 263-85.



le Christ. D'où l'appel régulier dans la discussion patristique aux implications de certaines idées théologiques pour la compréhension du salut en général et de la vie sacramentelle de l'Église en particulier. Il ne s'agit nullement d'interdire ou d'abaisser la recherche intellectuelle, mais de choisir des styles et des conclusions théologiques spécifiques et de se demander s'ils rendent justice ou non à ce qui doit être dit sur le Christ, pour que la vie ordinaire des chrétiens ait un sens. Pour être plus précis : si le cœur de la spécificité chrétienne est de croire que, par le baptême, les chrétiens partagent la relation que le Logos éternel a avec la Source éternelle de tout, la relation du Fils au Père dans la Trinité, il devrait être impossible d'utiliser un langage qui nie la pleine participation du Fils à la vie divine, ou la plénitude de l'humanité et de la divinité dans le Fils, ou la puissance transfigurante et « déifiante » de l'Esprit pour susciter l'adoption dans le baptême et nous nourrir dans l'Eucharistie de la vie de l'humanité glorifiée du Christ. L'obligation de définition doctrinale – jusqu'aux formulations immensément compliquées du début de la période byzantine concernant les deux natures et les deux volontés du Christ (que Batiffol appelle un cas clair d'inférences développées et définies) – est l'obligation de maintenir de manière claire le caractère de la promesse et de l'espérance chrétiennes en ce qui concerne notre incorporation à la vie divine. On pourrait dire des formules de définition doctrinale de cette période – selon leurs défenseurs – que quiconque ne tirerait pas ces conclusions de ce que nous appelions auparavant l'« ensemble de langage, de pratique et de discipline » qui constituait le christianisme primitif, y compris les écritures et la liturgie sacramentelle, n'aurait pas saisi ce qui était en fait unique dans la foi chrétienne elle-même.

Et voici la double difficulté pour une théorie « d'inférence » du type de celle que Batiffol et d'autres avancent dans les discussions de Malines : quelle est la crise d'intégrité doctrinale qui nécessite d'explicitement ces points prétendument implicites dans des formules antérieures ? Et comment peut-on montrer que les implications sont telles que qui ne les accepterait pas ne comprendrait manifestement pas ce que ces formules antérieures signifiaient vraiment ? L'étude de Gore pose une question tout à fait juste, mais il n'explique pas clairement ce qui rend les doctrines fondamentales si fondamentales. Et Batiffol a raison de



souligner qu'il ne s'agit pas de limiter le développement doctrinal aux conséquences formelles ou logiques ; mais il ne parvient pas à montrer pourquoi certaines implications « virtuelles » et informelles doivent être explicitées comme étant nécessaires à l'affirmation des doctrines antérieures. Si  $a$  est la racine carrée de  $b$ , alors refuser la proposition selon laquelle  $b = a$  au carré signifie que vous n'avez pas compris ce qu'est une racine carrée. C'est un cas évident d'implication formelle et nécessaire. Or, relativement peu de formulations doctrinales ont ce caractère. Mais nous pourrions prendre l'exemple de la négation du fait que le Christ a un esprit et une volonté humains créés, et montrer que nier cela nous laisserait avec une explication incohérente de ce que signifie pour le Christ incarné le fait de restaurer chaque aspect de la nature humaine ; il ne s'agirait pas de montrer qu'il y a de strictes contradictions verbales en jeu, mais seulement de démontrer que la négation rendrait un certain nombre d'aspects du comportement et du discours chrétiens nettement moins intelligibles. Ainsi, la question qui doit être explorée, dans le cas d'une doctrine comme la transsubstantiation ou l'Immaculée Conception de Marie, est de savoir si sa négation rendrait inintelligibles les pratiques centrales identifiant le chrétien, de telle sorte qu'il serait impossible de reconnaître que celui qui nie la doctrine partage réellement avec les autres sa foi en l'Incarnation.

La grande étude de Newman sur le développement soutient que la doctrine médiévale du trésor des mérites, ainsi que de nombreux autres aspects des thèses dévotionnelles ou théologiques médiévales et du début des temps modernes, devraient être considérés comme se développant organiquement à partir de la manière dont le baptême était compris doctrinalement<sup>47</sup>. Il s'agit d'une réponse audacieuse et créative à la polémique habituelle à propos de ces doctrines plus récentes ; et cette question est traitée en grande partie en faisant appel à la pression pastorale et à la nécessité de présenter une approche cohérente et compatissante vis-à-vis du péché après le baptême. En ces termes, il est sans aucun

---

47 Voir John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine. The Edition of 1845*, éd. avec une introduction de J. M. Cameron, Harmondsworth, Penguin Books 1974, p. 412-27.



doute possible de considérer le développement de la doctrine comme une solution « réactive » face à certaines questions concernant la compréhension et la croissance de la sainteté chrétienne. Ce qui est moins clair, c'est de savoir si quelqu'un qui conteste le développement de cette doctrine – ou qui l'ignore tout simplement – doit être considéré comme *n'ayant pas compris ce que signifie le baptême* ; dans ce cas, les chrétiens orthodoxes et protestants ont une compréhension défectueuse du baptême. Toute détermination du statut doctrinal des enseignements sur le mérite et la pénitence discutés par Newman, qui conclurait que ces doctrines « inférentielles » doivent être tenues par quiconque prétend aujourd'hui être attaché à une doctrine catholique du baptême, créerait de graves problèmes pour toute reconnaissance du baptême chrétien authentique en dehors de l'Église catholique romaine ; ce n'est généralement pas une voie dans laquelle les autorités catholiques ont souhaité s'engager, et la reconnaissance augustinienne du baptême valide dans des corps schismatiques a prévalu. En fait, l'argument de Newman ne porte pas sur la question de savoir si telle ou telle formulation doctrinale ultérieure doit être considérée comme une question de foi, comme un élément inséparable de toute compréhension orthodoxe de la révélation fondamentale. Il s'agit plutôt de la *légitimité* de ces formulations plus élaborées : il répond à l'accusation des protestants selon laquelle elles sont des excroissances déformées et arbitraires qui sapent le sens clair de la foi primitive. Newman affirme qu'une communauté historique qui exerce son intelligence sur les données de la foi pratique et sur la nature de la vie sainte dans l'Église « suit » de manière tout à fait correcte et naturelle les implications de ce qu'elle dit et fait, et produit un nouvel éclairage – qui, dans sa forme mûre, peut en effet sembler très différent de ce qui existait au départ. Ce qu'il *ne discute pas*, c'est la mesure dans laquelle le corps catholique est tenu, non pas d'accorder l'orthodoxie ou la recevabilité de ces développements, mais d'insister sur le fait qu'*ils expriment à eux seuls le contenu essentiel de la doctrine de base*.

Une autre difficulté qui se pose en ce qui concerne l'inférence informelle ou « virtuelle » à laquelle Newman et Batiffol font tous deux appel est la mesure dans laquelle ce raisonnement est conditionné par les normes culturelles et locales pour juger quels types d'inférence sont





conformes ou naturels. Batiffol, comme nous l'avons vu, insiste sur le fait qu'aucun facteur étranger au dépôt de la révélation n'affecte le raisonnement informel de l'Église ; ce qui est défini dans sa forme développée est le résultat de la seule compréhension croissante que l'Église a d'elle-même. Mais cela revient à faire des suppositions très amples sur l'écart qui existe entre le raisonnement chrétien et son milieu culturel. Pour prendre un exemple, Newman parle<sup>48</sup> de l'évolution de la reconnaissance de la Mère de Dieu comme « une Mère aimante avec des clients », une « Patronne ou Paraclet » pour ceux qui se tournent vers elle pour obtenir de l'aide. Le processus par lequel l'intercession de Marie en vient à être considérée comme particulièrement ou uniquement puissante est une histoire complexe et fascinante à retracer ; mais ce n'est pas rendre un mauvais service au culte de la Mère de Dieu que de noter que le langage de patron et client tient pour acquis un ordre social particulier – ne découlant pas des principes chrétiens et de l'auto-réflexion, et d'un ordre que les principes chrétiens pourraient vouloir remettre en question à bien des égards. En termes plus généraux, l'inférence informelle est plus vulnérable au conditionnement des circonstances historiques et sociales que ce que ses défenseurs pourraient vouloir permettre ; et cela en soi pourrait suggérer une certaine prudence quant à imposer des conclusions d'un tel processus d'inférence à l'ensemble de la communauté chrétienne à travers le temps et l'espace.

Ce sont bien sûr des questions qui affectent l'ensemble du sujet de la formulation doctrinale, et des théologiens comme Batiffol tentent réellement de repousser la conclusion « moderniste » selon laquelle toutes les formules doctrinales ou de foi sont contingentes et négociables. C'est pourquoi il est important d'avoir un exposé clair de la formulation doctrinale, selon ce qui donne un sens au caractère distinctif de la prière et de la sainteté chrétiennes, le don de l'union « filiale » avec l'action aimante et contemplative du Verbe éternel. C'est aussi pourquoi il est important de soulever la question de savoir dans quelle mesure il est nécessaire d'explicitier ce qu'une affirmation doctrinale pourrait impliquer, et

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 392.



quel poids peut être donné à cette explication, étant données la fluidité de l'idée d'inférence informelle, les variations culturelles qui peuvent façonner le processus et la question fondamentale de ce qui est nécessaire pour garantir la grammaire de base de la spécificité chrétienne.

Ce sont, directement et indirectement, les questions que l'évêque Gore soulevait à Malines (et qui avaient été soulevées de manière moins complète par Robinson et Frere au début du processus). La réponse de Batiffol est une défense impressionnante d'une vision largement newmanienne, acceptant librement le fossé entre la formulation primitive et la formule moderne d'une manière que l'on attendrait d'un historien critique de la stature de Batiffol, mais contournant le problème central de la différence entre légitimer certains développements et les imposer comme normatifs. L'endroit où il aborde de plus près la question se trouve tout à la fin de son étude, où il reconnaît la *répugnance* ressentie par les orthodoxes pour certaines expressions plus modernes. L'Église catholique est libre d'admettre que des explications détaillées doivent être données afin de montrer ce que ces formules modernes signifient et ne signifient pas – tout comme dans l'Église primitive, Athanase était prêt à reconnaître que certains de ceux qui résistaient à la définition de Nicée partageaient en fait la même foi. Batiffol note également, de manière assez frappante, l'enthousiasme de certains milieux anglicans pour le travail novateur du jésuite Maurice de la Taille sur l'eucharistie<sup>49</sup>, qui clarifie d'une manière tout à fait acceptable pour (certains) anglicans la signification du sacrifice eucharistique. Et il conclut que « les définitions de foi ne doivent pas seulement être expliquées, approfondies, restaurées dans leur souplesse initiale ; souvent, elles doivent être complétées » ; ainsi, la définition de l'autorité papale donnée par Vatican I doit être équilibrée par une pleine reconnaissance de la dignité *iure divino* de l'évêque<sup>50</sup>.

---

49 *Le Mystèrium Fidei* de De la Taille (Paris, Beauchesne 1921) avait déjà suscité beaucoup de controverses dans les milieux catholiques parce qu'il remettait en cause l'idée que la messe était un véritable événement « d'immolation » (abattage sacrificiel). L'ouvrage avait en effet été bien accueilli par les anglicans (et continuerait à influencer les théologiens anglo-catholiques tout au long du 20<sup>e</sup> siècle), et il a été salué par Beauduin et d'autres liturgistes.

50 Halifax (1930), pp. 285-6c.



Il s'agit d'une observation prophétique, puisque beaucoup au Concile Vatican II ont voulu fournir un tel équilibre ou un complément par rapport à la théologie de Vatican I. Mais elle laisse sans réponse la question vers laquelle les anglicans de Malines avançaient à tâtons. Y a-t-il une distinction à faire entre ce que j'ai appelé un exercice d'autorité réactif et proactif ? Le droit de faire une déclaration définitive qui protège l'intégrité de la foi chrétienne contre toute attaque ou distorsion substantielle pourrait bien être un charisme nécessaire dans l'Église ; et le langage lucanien concernant l'appel de Pierre à fortifier ses frères après sa repentance, avec son écho dans Jean 21, correspondrait bien à la compréhension du ministère pétrinien en ces termes. Le droit de déclarer que certaines déductions doctrinales sont des implications nécessaires de l'orthodoxie et de la pratique sacramentelle, sans qu'il n'existe aucune menace spécifique contre l'intégrité chrétienne, est beaucoup plus problématique. Pour les anglicans de Malines (et depuis), l'inférence menant à une infaillibilité personnelle pour l'évêque de Rome qui permette de légitimer davantage le développement inférentiel est en soi un exemple d'une évaluation disproportionnée de la façon dont le raisonnement informel fonctionne dans l'Église ; et elle invite à la fois à la légèreté et au dogmatisme vis-à-vis de l'histoire réelle de l'Église. L'appel lancé par Gore dans son étude, selon laquelle la Communion romaine devrait reconnaître la recherche critique comme un don et une grâce pour l'Église et, en fait, comme quelque chose que le témoignage du Nouveau Testament lui-même pourrait considérer comme un soutien, est (comme nous l'avons vu) lié à des questions sur la nature de l'auto-compréhension historique chrétienne qui étaient dès le début très audibles dans le contexte de l'entreprise de Malines.

Certains pourraient considérer que le soupçon anglican vis-à-vis d'une autorité papale proactive laisse l'Église sans « voix vivante » pour renouveler son témoignage et définir sa mission dans des circonstances changeantes ; c'est l'un des points que Newman et ses disciples ont pu faire valoir avec une certaine plausibilité contre une vision dangereusement archéologique de l'autorité de la doctrine – comme certains membres de la Haute Église anglicane classique pouvaient en être accusés. Le problème, cependant, est que l'exercice des pouvoirs du pape



tels que définis à Vatican I n'a pas été, de manière évidente, une réponse aux crises de l'identité chrétienne. Il y en a eu au cours du siècle et demi dernier. Et si l'on cherchait un exemple de nouvelle définition doctrinale exerçant une distorsion mortelle de la vérité chrétienne, le meilleur exemple pourrait être trouvé à l'extérieur de l'Église catholique romaine. La déclaration de Barmen de 1934, faite par des représentants des Églises protestantes en Allemagne, répond très précisément à l'exigence d'affronter une distorsion fondamentale de la foi. Ses affirmations montrent clairement qu'il ne peut y avoir aucune autorité exercée sur la révélation de la Parole de Dieu de la part du pouvoir séculier, et aucun appel aux nécessités supposées de l'histoire ou du développement social qui puisse renverser le caractère fondateur de l'Église de Dieu ; il devrait donc être évident que la discrimination raciale dans l'Église est totalement inadmissible. Comme les partisans de Barmen devaient insister, il ne peut y avoir de véritable communion chrétienne avec ceux qui justifient une telle discrimination. Défendre l'exclusivisme racial, c'est montrer que vous *ne comprenez pas la confession du Christ comme Seigneur*. Dans les termes que nous avons utilisés, la condition la plus élémentaire de la communion a été bafouée ; et il est urgent de clarifier ce qui peut être une implication stricte et formelle du dogme christologique et qui est à tout le moins un solide terrain « virtuel » d'inférence.

Il ne serait donc pas faux de voir en Barmen un exemple de clarification « pétrinienne » – réactive, mais aussi transformatrice, clarifiant où la mission et le témoignage doivent conduire si l'Église ne veut pas perdre son intégrité. Cela pourrait servir d'illustration du type de défi qui, dans le contexte contemporain, pourrait susciter une déclaration décisive « d'inférence » doctrinale. Elle peut également servir à montrer que ce « confirmer les frères » typiquement pétrinien, en déclarant les limites du pluralisme doctrinal, est possible dans l'Église locale, et possible au-delà des limites de la communion avec le Siège romain. Il ne s'agit pas du tout de nier la raison d'être d'un ministère pétrinien en tant que point central jouissant d'une reconnaissance universelle, ni de nier que le siège de Rome est effectivement, comme l'ont reconnu les anglicans à Malines, le seul candidat plausible pour l'exercice d'un tel rôle, pour des raisons scripturaires, historiques et pragmatiques. Mais



c'est encourager une discussion sérieuse sur la question de savoir si le modèle sanctionné par Vatican I – et préfiguré dans de nombreuses approches médiévales et modernes – offre une base de départ adéquate dans ce but. Ce qui a été remis en question à Malines, c'est à la fois une conception centralisée du ministère pétrinien en tant qu'*auteur* direct de la juridiction épiscopale locale et ce que j'ai appelé une vision papale proactive d'intervention et de définition. Comme nous l'avons vu, les participants catholiques romains à Malines ont donné des signes de sympathie par rapport à ces défis, même en continuant à expliquer et à défendre Vatican I. L'extraordinaire étude de Beauvuin, proposant un statut « patriarcal » semi-indépendant pour le siège de Cantorbéry, était basé sur un certain nombre de suppositions historiques franchement erronées, mais il invitait bien le groupe à imaginer un nouveau type de modèle juridictionnel et un nouveau degré de diversité liturgique et disciplinaire dans l'Église occidentale. Dépouillé des fantasmes historiques autour du statut médiéval de Cantorbéry, il se demande en effet si la pluralité d'une structure « patriarcale », reconnue pour les Églises orientales, ne pourrait pas être une réalité en Occident également. Et bien que Beauvuin n'ait pas pu envisager un tel développement de son raisonnement, une implication évidente – en regardant l'Église catholique telle qu'elle existe actuellement – est que la vision souple et non centralisée qu'il imagine pour une union entre Rome et Cantorbéry pourrait offrir des modèles pour la relation des Églises non européennes à Rome, à mesure que la conscience de la diversité culturelle à l'intérieur l'Église devient plus nuancée. Certes, le langage des « patriarcats » n'est pas susceptible d'être conseillé à une Église plus consciente que jamais des inégalités entre les sexes qui ont marqué l'histoire chrétienne ; mais le concept d'unités juridictionnelles locales fonctionnant avec une indépendance substantielle mérite une réflexion plus approfondie, quelle que soit la terminologie utilisée.

Les troisième et quatrième Conversations de Malines représentent l'engagement le plus important sur des questions historiques et théologiques. Il avait été souligné très tôt – par l'archevêque Davidson ainsi que par certains participants – qu'il y avait eu un risque, dans ces premières étapes, de passer trop de temps à imaginer ce qu'une réconcilia-



tion des ministères pourrait impliquer une fois qu'un accord doctrinal complet aurait été atteint, au détriment de la prise en charge effective de ce qui devait être réconcilié au niveau doctrinal. Le mémorandum initial de Lord Halifax avait fait des hypothèses assez larges sur l'étendue de la convergence doctrinale entre les Églises, par exemple sur la question du sacrifice eucharistique. Il avait rappelé le fait que les chrétiens d'Orient et d'Occident n'avaient jamais contesté la validité de la pratique eucharistique de l'autre en dépit d'une différence significative et – apparemment – irréconciliable quant au « moment de la consécration » ; ne pourrait-il pas s'agir d'un modèle pour une nouvelle compréhension des relations entre catholiques et anglicans, et d'une base pour une sorte de reconnaissance sacramentelle comme prélude à une pleine intégration des ministères ? En d'autres termes, le groupe de Malines était tacitement encouragé par Halifax à se concentrer sur le processus par lequel l'unité pourrait être réalisée institutionnellement et canoniquement sur la base d'un accord doctrinal. Mais les participants, des deux côtés, ont reconnu, après s'être rencontrés, que la convergence doctrinale ne pouvait pas être considérée comme acquise – ou plutôt qu'il y avait une question sur la compréhension globale de la définition doctrinale qui devait être abordée, avant la discussion de points doctrinaux spécifiques.

Et c'est peut-être là l'un des héritages les plus intéressants des Conversations de Malines. Il est possible de parler de divergence doctrinale sans soulever la question de la manière dont le langage doctrinal lui-même est compris – son but, sa logique et les circonstances dans lesquelles il doit être rendu plus précis ou plus explicite. S'il est vrai qu'il est très rare que survienne une crise touchant l'ensemble de la communauté chrétienne ou catholique et nécessitant une clarification décisive, il n'est pas, le moins du monde, surprenant ou inquiétant que les théologies locales, et les modèles de spiritualité et de style liturgique se développent indépendamment. Il est important d'établir ce qui continue de leur permettre de voir dans l'autre la même foi, afin que la communion puisse être maintenue. Il est moins important, peut-être même contre-productif, d'étendre cet ensemble de critères de base pour la reconnaissance. Il n'est pas nécessaire d'adopter une version brute de la règle vincentienne pour définir ces critères, ni de nier les



faits de l'évolution doctrinale. Mais envisager la grammaire de base de la communion comme une reconnaissance de la grâce de la filiation divine adoptive telle qu'elle est exprimée dans l'Écriture et la pratique sacramentelle permet un degré de diversité qui devrait être acceptable. Et s'il est logique de continuer à soutenir que la régulation de cette diversité est précisément ce qui constitue le charisme épiscopal, ce cadre nous permet de reconnaître – avec les évêques de Lambeth en 1920 – qu'il existe des grâces et des dons en dehors des Communions d'Églises épiscopales, qui peuvent à juste titre être recherchés et partagés avec les évêques ordonnés dans la succession historique. Comme l'indique notre discussion sur la déclaration de Barmen, il existe également des circonstances dans lesquelles une communauté séparée de la succession historique peut manifester avec évidence la véritable nature du don pétrinien. Dans l'image puissante utilisée par l'archevêque de Canterbury, Michael Ramsey, évoquant l'acte dramatique de protestation de Luther en 1517, l'Église catholique doit lire son jugement cloué à la porte à Wittenberg et être appelée au renouveau et à la repentance<sup>51</sup>.

---

51 Michael Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, Londres, Longmans, Green and Company 1936, p. 180 : « Le catholicisme se tient toujours devant la porte de l'église de Wittenberg pour lire la vérité par laquelle il est créé et par laquelle il est également jugé. »

## Conclusions

L'intérêt constant des Conversations de Malines ne réside pas simplement dans la façon dont elles ont sans aucun doute établi l'ordre du jour des discussions œcuméniques ultérieures, en particulier dans le contexte de l'ARCIC. Nous avons noté l'importance du contexte des réunions en termes de problèmes et de préoccupations de l'Église d'Angleterre et de l'Église catholique romaine. C'était une période où les deux institutions ont dû relever le défi de repenser une partie de la conception historique qu'elles avaient d'elles-mêmes. Malines n'aurait pas eu lieu si l'Église d'Angleterre n'avait pas retrouvé un sens plus fort de sa continuité avec l'histoire et la spiritualité de la chrétienté catholique occidentale ; et bien que Halifax et ses collègues n'aient pas représenté une majorité au sein de l'Église d'Angleterre, ils se sont exprimés au nom d'un courant ecclésial qui ne pouvait plus être ignoré par les dirigeants de l'Église. Le fait même que Frere ait pu devenir évêque, bien qu'il ait appartenu à un ordre religieux – dont la légalité même pouvait encore être mise en doute par des anglicans protestants convaincus – est significatif. Et l'histoire très compliquée des combats de Davidson pour la révision du *Book of Common Prayer* indique à la fois l'impossibilité de créer un environnement hostile dans l'Église d'Angleterre qui contraigne les anglo-catholiques à la quitter, et l'extrême difficulté d'aliéner une majorité de l'Église qui redoutait un compromis avec le catholicisme romain. Nous avons vu comment cette crise a poussé les limites de la réflexion anglicane sur les relations entre l'Église et l'État. Dans ce contexte, Malines a effectivement été un événement qui, malgré sa petite échelle et son caractère informel, a semblé poser de sérieuses questions à l'*establishment* historique anglican.

Pendant ce temps, dans l'Église catholique romaine, l'anxiété – voire la paranoïa – à l'égard du modernisme comportait un défi tout aussi fondamental pour arriver à une solution historique. Malgré la décision du Concile Vatican I en faveur de l'infailibilité papale, et malgré l'imposition de plus en plus répandue d'un certain style de philosophie scolastique dans l'éducation catholique et dans la formation des prêtres,





la théologie catholique n'était pas aussi homogène que beaucoup l'auraient souhaité. Plus sérieusement, de forts courants intellectuels tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle avaient favorisé l'adoption d'une méthode critique plus spécifique dans les études scripturaires et patristiques. Nombre de ceux qui, comme Duchesne, avaient pris cette direction, pensaient qu'ils aidaient l'Église à défendre sa foi de manière plus intelligente et plus appropriée. Newman lui-même, dans son analyse sur la nature du changement du langage théologique et de la pratique ecclésiale, cherchait à rendre la proclamation de l'Église moins vulnérable aux attaques et à séparer les arguments en faveur du christianisme catholique de la défense de revendications historiquement indéfendables. Mais les conclusions tirées par certains, comme Loisy, qui étaient prêts à relativiser l'ensemble du système doctrinal, suscitèrent des inquiétudes – compréhensibles en soi, mais rapidement liées à tout un ensemble d'attitudes autour de la loyauté et de l'obéissance ecclésiales. Étant donné que toute révision de la réponse de l'Église catholique romaine à l'anglicanisme devait nécessairement comporter un certain révisionnisme par rapport au dossier historique ou une reconnaissance du fait que certains jugements passés pouvaient avoir été rendus sur des bases factuelles inadéquates, il y aurait toujours une difficulté fondamentale. Et les Conversations mêmes, comme nous l'avons vu, ont mis cette difficulté en lumière. Outre le fait que certaines voix catholiques romaines importantes à Malines avaient des sympathies qui auraient pu être perçues comme tendant vers le modernisme, les Conversations sont revenues à plusieurs reprises sur la question de savoir si les chrétiens pouvaient reconnaître mutuellement leur intégrité doctrinale et être en communion tout en reconnaissant des domaines comprenant une diversité légitime de convictions enracinées dans différentes expériences historiques de mission et de témoignage.

L'Église catholique romaine et l'Église d'Angleterre ont donc été invitées toutes deux à prendre au sérieux le fait du changement historique, à réfléchir théologiquement à la façon dont leurs positions avaient évolué, plutôt que d'affirmer qu'une configuration particulière d'enseignement et de pratique était d'une validité et d'une autorité intemporelles. Personne à Malines n'aurait un instant envisagé l'idée que la forme de



base de la foi chrétienne devait être adaptée à une mode intellectuelle ou culturelle ; la grâce donnée par le Sauveur incarné, médiatisée dans la vie sacramentelle d'une Église visible avec un ministère validé apostoliquement, était le point de départ axiomatique partagé par tous les participants. Et c'est peut-être là que le processus de Malines nous offre clairement un agenda contemporain. Que signifie croire et travailler pour une Église unie qui, sans ambiguïté, proclame l'incarnation du don du Verbe incarné comme étant sa propre nature, tout en étant capable de traduire ce don dans les diverses langues culturelles de l'histoire humaine ? Les auteurs des contributions anglicanes à Malines demandent que l'on reconnaisse que cette communauté chrétienne particulière, tout en étant responsable des doctrines centrales du Credo, n'a pas subi de pression contraignante qui la fait professer, et encore moins forcer à croire en certaines implications discutables de ces doctrines. La réponse de l'Église catholique romaine consiste à reconnaître la réalité de la diversité, mais à souligner qu'il doit y avoir un moyen de discerner entre les développements valides et non valides de la pensée et de la pratique chrétiennes, et que ceci est finalement impensable sans un ministère dans l'Église qui soit libre de parler au nom de l'intégrité de l'ensemble du Corps, alors même qu'il cherche à répondre aux défis quotidiens. La papauté moderne peut représenter un risque à certains égards, compte tenu d'une histoire où ses revendications ont parfois été excessivement politiques et interventionnistes ; mais l'Église dans son ensemble a la capacité de rétablir l'équilibre et de corriger les distorsions existant dans l'exercice des ministères, et c'est une chose pour laquelle les chrétiens peuvent prier et travailler ensemble.

Deux points qui entrent en ligne de compte ici méritent d'être mentionnés. Le premier nous ramène à l'Appel de Lambeth de 1920 qui semble avoir encouragé l'initiative qui conduisit à Malines. Les évêques partent d'une conviction que le ministère épiscopal est un don de Dieu nécessaire au bien-être et à la continuité dans la foi de l'Église ; mais ils reconnaissent son histoire imparfaite et confuse et reconnaissent aussi la liberté de Dieu de susciter des ministères efficaces en dehors de la succession épiscopale. En reconnaissant ainsi les dons de Dieu dans les domaines où ils sont donnés, ils se prennent à imaginer une réconcilia-



tion des ministères qui soit véritablement réciproque, dans laquelle des dons seront reçus en dehors de la succession institutionnelle. Et cela nous amène à nous demander, deuxième point, si une réconciliation impliquant l'office pétrinien pourrait être envisagée en ces termes : sans nier que cet office soit pour le bien et la continuité de la foi de l'Église, pourrait-on reconnaître que l'histoire de ce ministère a été imparfaite et compromise, que Dieu a doté les communautés qui ne sont pas en communion avec le Siège de Rome de dons spirituels qui ont été donnés pour le bien du Corps tout entier, et qu'il pourrait donc y avoir un moyen approprié pour que le Pape puisse symboliquement « recevoir » ces grâces dans une sorte d'action réciproque!

Comme le montrent les premières étapes du processus de Malines, la réflexion sur ces questions ne doit pas nous détourner de la recherche d'un accord doctrinal complet et solide – ce qui, dans ce contexte, signifie également un accord sur la portée de ce qui sera accepté. Nous avons vu dans cette étude, pour certains des arguments avancés à Malines, qu'il n'est pas très utile de débattre d'une définition doctrinale à moins de savoir clairement en quoi et pourquoi une telle définition est importante ; et cela implique probablement une réflexion critique sur tout modèle de développement doctrinal qui consiste simplement à extrapoler et à autoriser des déductions à partir des doctrines centrales, qu'il y ait ou non une menace immédiate pour l'intégrité ou la cohérence chrétienne. Mais pour que ce sens clair soit une réalité, l'Église doit trouver une compréhension renouvelée de ce que signifie la doctrine elle-même. L'enseignement de l'Église – si nous partons du modèle biblique – consiste à énoncer clairement ce que nous devons savoir pour vivre de manière cohérente en tant que membres du Corps du Christ glorifié. Il est donc important d'être au clair sur les types de comportement qui sont en contradiction avec la réalité du Corps du Christ, et aussi sur ce qui doit être vrai de Jésus dans l'histoire, et de Dieu – la Sainte Trinité – dans l'éternité, si nous voulons que notre vie soit cohérente. Dire moins que la vérité sur l'union du divin et de l'humain en Jésus, c'est promettre moins que ce qu'offre le Christ, c'est réduire l'espoir d'une transformation radicale de la nature humaine par l'Esprit Saint. Dire moins que la vérité sur l'Être trine de Dieu, c'est affaiblir l'espérance chrétienne d'une



participation à l'intimité et à l'amour sans limites qui sont donnés et reçus à l'intérieur de la vie des Personnes divines. Dire moins que la vérité sur les sacrements du baptême et de l'eucharistie, c'est réduire ces moments de transformation divinement active à des signes ou des rappels qui dépendent de notre action et de notre intelligence humaines. La doctrine concerne ce qui empêche que de telles affirmations soient banalisées ou déformées, réduites et relativisées. Ce sont ces affirmations qui nous disent qui nous sommes en tant que chrétiens, et sans elles nous perdons notre identité – et donc aussi la véritable profondeur de notre communion les uns avec les autres.

La doctrine est toujours au service de cette communion, avec Dieu et entre nous. Lorsque des enseignements apparaissent dans l'Église et mettent en péril les fondements mêmes de la communion, il est nécessaire de clarifier les frontières doctrinales. Cela peut signifier – comme dans l'Église primitive – affiner la terminologie utilisée pour parler du Christ afin d'exclure toute ambiguïté ; cela peut signifier, comme dans la Byzance médiévale, préciser que la grâce reçue dans la prière n'est rien de moins que la présence et la lumière incréées de la divinité ; ou bien, comme nous l'avons déjà suggéré, le refus sans compromis d'une pseudo-théologie qui sanctifie la tyrannie anti-chrétienne et l'oppression raciale, comme dans la Déclaration de Barmen ou le Document Kairos publié en Afrique du Sud en 1985. Dans leurs diverses formes, tous ces moments de définition sont des tentatives non pas tant pour garder un contenu statique de la foi que pour préserver la plénitude de ce qui est ouvert en Christ à une humanité rachetée. En ce sens, la fidélité doctrinale et la précision théologique ne sont pas un luxe pour les Églises de Dieu.

De même, ce n'est pas un luxe pour les Églises de Dieu d'avoir un ministère chargé d'exercer la vigilance et l'autorité, libre de désigner et d'exclure des versions de l'Évangile chrétien qui sont inférieures à ce qu'elles devraient être. Ce ministère qui consiste à rappeler l'Église à sa propre intégrité et identité est, dans une large mesure, partagé par l'ensemble de la communion des fidèles, mais il est incarné en particulier par ceux sur lesquels l'Esprit est invoqué lors de l'ordination. Et, comme le corps des ministres ordonnés est un corps dans lequel dif-



férents niveaux de responsabilité sont attribués, nous pouvons considérer que le ministère épiscopal concentre cet appel de manière plus intense, comme relevant du souci de l'évêque de veiller à l'unité et à la communion dans leur plénitude. Que la communauté mondiale des évêques ait elle-même besoin d'un ministère de discernement et d'unité va de soi : l'appel pétrinien à se tourner à nouveau vers le Christ et à convertir et fortifier les frères et sœurs est en effet donné au ministère apostolique dans son ensemble, mais il est très particulièrement présent dans le Siègne historique qui découle du premier apôtre à avoir reçu la promesse et la vocation.

Une Église sans ce ministère est une Église appauvrie et potentiellement en manque. Jusqu'à présent, tous ceux qui ont participé aux Conversations de Malines auraient très probablement été d'accord. Mais la question non résolue demeure. Pour les anglicans de Malines, la façon dont le ministère pétrinien a été de plus en plus compris et exercé a fait qu'il est devenu un obstacle à l'unité, et non un moyen d'y parvenir. Pour le dire plus clairement qu'ils ne l'auraient fait eux-mêmes, c'est comme si l'Église catholique romaine de l'après-Vatican I manquait elle-même d'un véritable ministère pétrinien – à cause de la forme exagérée prise par ses revendications – comme en manquent aussi les Églises qui sont en dehors de la communion du Siègne de Rome. Et pour ces critiques, le rétablissement d'un véritable ministère pétrinien impliquerait une vision plus critique de la manière dont le développement doctrinal pourrait être compris. À l'époque comme (sans doute) aujourd'hui, la réponse catholique romaine pourrait être de dire qu'il est excentrique et dangereux de refuser la communion avec le Siègne de Rome ici et maintenant en raison d'anomalies ou de déséquilibres historiques : l'Église dans laquelle nous vivons est l'Église dans laquelle nous devons vivre, et nous ne pouvons pas mettre en attente notre fidélité ou notre obéissance à l'Église jusqu'à ce que nos conditions soient remplies. Un tel refus peut conduire à une sorte de perfectionnisme gnostique, qui est une fois de plus défavorable à la communion dans le Verbe Incarné. Mais tant le critique anglican que l'apologiste catholique romain pourraient au moins s'accorder sur le fait que la discussion sur le ministère pétrinien ne doit pas devenir un débat sur ce qui est nécessaire pour la re-



connaissance de la foi orthodoxe – mais plutôt une exploration de la manière dont un don fait à l'ensemble de l'Église, au nom de son intégrité, pourrait être libéré pour trouver sa pleine efficacité.

Ainsi, les discussions à Malines nous ramènent finalement à la question de savoir comment la totalité de l'Église doit être comprise, reconstruite et entretenue. Les participants aux Conversations de Malines ne pensaient manifestement pas qu'il y aurait une réponse institutionnelle simple à cette question. Tous étaient cependant prêts à sortir de la zone de confort de leurs institutions pour réfléchir au type de réponse qu'il pourrait y avoir. En cherchant un moyen d'avancer, ils ont prudemment mais indéniablement cherché à inciter leurs propres communions ecclésiales à réfléchir sur les complexités de leurs histoires respectives et sur certaines façons dont leurs histoires menaçaient de les emprisonner. L'étude de Beauduin n'a peut-être pas été un modèle de précision historique, mais elle s'est développée à partir du projet de toute une vie, chez l'auteur, qui voulait ancrer l'ecclésiologie dans une théologie liturgique centrée sur le Christ. Les membres anglicans partageaient la conviction que l'Église d'Angleterre devait dépasser son identité historique d'Église nationale et retrouver son auto-confiance théologique et son centre sacramentel. Les membres catholiques romains partageaient la conviction qu'un système centralisé de contrôle théologique obscurcissait la diversité et la créativité intellectuelle propres aux communautés chrétiennes ; ils auraient presque certainement aussi partagé la conviction, dans le sillage des fièvres anti-modernistes de la décennie précédente, qu'un tel système se prêtait facilement à des abus.

Un bon dialogue œcuménique ne peut pas consister en des vainqueurs et des perdants, et une partie de la nouveauté originale de Malines réside dans le fait que Halifax et Portal ont refusé de penser en ces termes – et ont largement persuadé leurs confrères de ne pas le faire non plus. Mais cela implique qu'un bon dialogue œcuménique encourage également les participants à se demander ce qu'ils pourraient recevoir de leurs interlocuteurs – et ainsi à reconnaître en fait ce qui est quelque chose de fondamental dans la vision biblique du Corps du Christ, la nécessité de constater que nous avons besoin les uns des autres pour



réaliser notre vie de disciple, notre service et notre témoignage. Le dialogue œcuménique a progressé de manière incommensurable depuis la troisième décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Mais s'il doit progresser davantage et aboutir à un accord théologique et à une réconciliation sacramentelle adéquats, il devra continuer à prendre à cœur cette croissance de la réceptivité. Il est désormais courant de parler « d'œcuménisme réceptif » : une rencontre qui montre notre volonté d'apprendre et de nous « compléter » mutuellement. Mais penser à cela uniquement en termes d'une sorte de nourriture spirituelle intérieure ne suffit jamais. L'Appel de Lambeth a mis en évidence quelque chose de plus, peut-être plus que ce que ses auteurs n'avaient pleinement perçu, et les participants aux Conversations de Malines ont fait de leur mieux pour imaginer à quoi ce « plus » pourrait ressembler. L'importance durable des Conversations réside certainement dans cette disposition à l'*imagination* – certainement sur la base d'une reconnaissance pleine et sans ambiguïté de la révélation de Dieu en Christ et avec un regard pénétrant et critique à la fois sur l'histoire et la théologie, mais néanmoins une disposition à penser que l'Église découvre encore par la grâce de l'Esprit comment être ce qu'elle est vraiment. Et dans cette découverte, tous les chrétiens doivent apprendre à écouter et à recevoir.

Le cardinal Mercier, sur son lit de mort, donna à Halifax la permission de publier sa dernière lettre à l'archevêque Davidson si ce dernier l'approuvait. Il s'agit d'un document profondément émouvant, qui témoigne fortement de la grandeur spirituelle de son auteur. Le cardinal mourant déclare clairement que, à la fois, le désir impatient d'une solution (comme pour un « théorème de géométrie », dit-il), et l'attitude du « tout ou rien » de ceux qui sont entièrement préoccupés par les difficultés et ne peuvent penser qu'en termes de victoire et de défaite, sont la preuve d'une mentalité qui ne considère pas cette œuvre comme dépendante, en fin de compte, de la grâce. « Nous nous sommes mis au travail », écrit le cardinal, « sans savoir ni quand ni comment cette union espérée par le Christ pourrait se réaliser, mais convaincus qu'elle pouvait se réaliser puisque le Christ l'a voulue, et que nous devons donc, chacun de nous, apporter notre contribution à sa réalisation. L'union n'est pas notre œuvre, et nous



ne pouvons peut-être pas la réaliser, mais il est en notre pouvoir, et par conséquent de notre devoir, de préparer cette union et de lui ouvrir la voie »<sup>52</sup>. « C'est, poursuit-il, à cette lumière de l'apostolat » qu'il s'est engagé dans les Conversations, en se souvenant de Paul en I Corinthiens 3, 7 : « Ce n'est pas celui qui plante, ni celui qui arrose, mais c'est Dieu qui donne la croissance ». Cet appel à une vocation apostolique et son épanouissement dans la prière partagée et l'amitié des rencontres de Malines montrent quelque chose de l'espérance et de la charité radicale qui animaient ceux qui ont gardé confiance les uns envers les autres dans les années souvent difficiles des Conversations. Cet esprit continue à être au cœur de toutes les rencontres qui cherchent à restaurer l'intégrité du témoignage de l'Église à notre époque.

---

52 Halifax, *Notes on the Conversations at Malines*, pp. 13-14.







# Contenu

Préface	5
Le Groupe des Conversations de Malines	9
Introduction	11
Personnalités	14
Le Contexte	29
Les questions en cause	39
1. <i>Le ministère de Pierre</i>	39
2. <i>Les limites de l'affirmation doctrinale</i>	50
Conclusions	64