

Ecclésiologie et discernement moral : À la recherche d'un témoignage moral unifié*

ISTINA LX (2015), p. 277-302

CONSULTATION THEOLOGIQUE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE DES ETATS-UNIS

Préface des co-présidents

Depuis presque cinquante ans, depuis 1965, l'Église anglicane et l'Église catholique romaine poursuivent un dialogue bilatéral officiel patronné par les deux Églises, *The Anglican-Roman Catholic Theological Consultation in the U.S.A.* (la Consultation théologique anglicane-catholique romaine des États-Unis) parfois connue sous le sigle ARC-USA. En connexion avec ce dialogue, ARC-USA a publié un certain nombre de déclarations et de rapports sur des questions théologiques touchant les deux Églises ; souvent ces publications servent à approfondir l'œuvre de l'*Anglican-Roman Catholic International Commission* (ARCIC) — la Commission internationale anglicane-catholique romaine — établie en 1967, ou à y répondre. Notre propre déclaration s'inscrit dans cette succession de textes.

En 2008, ARC-USA a reçu, de la part de la Commission épiscopale pour les affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des évêques catholiques des États-Unis (USCCB), ainsi que de Son Excellence Katharine Jefferts Schori, Primat de l'Église épiscopaliennne, une invitation à examiner les questions d'éthique et de la vie chrétienne dans une perspective ecclésiologique afin de mieux déterminer les points d'accord et de désaccord. Nous étions conscients que notre dialogue bilatéral se situait au sein d'une discussion plus large touchant ces questions : d'une part, entre la Communion anglicane et l'Église catholique romaine mais sur le plan international et, d'autre part, dans le contexte d'autres dialogues bilatéraux entre Églises.

L'ARC-USA a lancé la discussion avec une lecture commune du document *La vie en Christ : morale, communion et l'Église*, publié en 1993 par l'ARCIC, et de la réponse fournie en 1995 par l'ARC-USA, ainsi que de l'encyclique papale *Veritatis splendor* de 1993. Lors de nos réunions, certains des nôtres ont fait des conférences sur les enseignements moraux selon nos deux traditions. On a choisi comme questions particulières la pauvreté et l'immigration, ainsi que la contraception, les soins médicaux en fin de vie, et la bénédiction d'unions du même sexe. Nous avons cherché, grâce à ces conférences et aux discussions qui ont suivi, à mieux comprendre la façon dont nos deux Églises poursuivent les tâches d'enseignement et d'appréhension au sein de la vie morale chrétienne.

À bien des égards, cette expérience de dialogue a reflété les questions d'enseignement et d'apprentissage. Dans notre dialogue, nous avons appris les uns des autres, et nous avons également appris à recevoir les dons complémentaires apportés par l'autre. Résumons notre expérience dans des paroles empruntées à *La vie en Christ* : notre expérience a été :

« un processus permanent d'écoute, d'apprentissage, de réflexion et d'enseignement. Dans ce processus chaque membre de la communauté a un rôle à jouer. Chaque personne apprend à réfléchir et à agir selon sa conscience. La tradition et l'enseignement de la communauté informent la conscience et sont à leur tour informés par celle-ci. Apprendre et enseigner

* Document accessible dans sa version originale anglaise sur le site : <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/upload/arcusa-2014-statement.pdf>. Traduction : James Karepin, pour *Istina*.

sont une discipline commune par laquelle les croyants s'efforcent de découvrir ensemble ce qu'impliquent l'obéissance à l'Évangile de grâce et à la loi d'amour au milieu des perplexités morales du monde. » (VC 29)

Quel plaisir, que de collaborer en communauté avec ce groupe de pasteurs, d'enseignants, et de dirigeants des deux Églises. Cette déclaration reflète cette expérience.

Nous voudrions également en profiter pour remercier de tout cœur Mgrs Ronald P. Herzog d'Alexandria, Louisiane, qui depuis le tout début sert de co-président catholique romain de nos séances. Tous ont apprécié son engagement dans le dialogue et ses sages conseils. Nous regrettons que ses problèmes de santé récents l'aient empêché de participer à la dernière séance, ainsi qu'à l'achèvement de la rédaction de cette déclaration d'accord.

Bien que, en tant que membres du dialogue, nous ne soyons pas les porte-paroles officiels des deux Églises, nous nous sommes néanmoins trouvés conviés à représenter celles-ci dans ce dialogue, et c'est ainsi que nous soumettons cette déclaration aux dirigeants de nos Églises, ainsi qu'à tous leurs fidèles : en l'examinant, nous espérons qu'ils y trouvent un instrument qui accélère les processus menant à l'unité pleine et visible. Nous espérons que l'on trouvera dans cette déclaration une contribution utile à cette fin. C'est pour une telle unité que nous continuons de prier.

*Le Très Rev. Denis Madden,
évêque auxiliaire de Baltimore et co-président du Comité épiscopal pour les affaires
œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des évêques catholiques des Etats-Unis*

*Le Rev. John C. Bauerschmidt
évêque du Tennessee*

Mardi de Pâques, le 22 Avril 2014

Notes sur l'usage

Dans ce document, conformément aux usages de la terminologie œcuménique, nous faisons référence à nos deux *Églises, communions, communautés*, et à l'unique *Église* du Christ confessée dans les crédos. Voici ainsi délimité un usage approximatif. L'Église anglicane se qualifie comme Église et come membre de la Communion des Églises anglicanes. Pour des raisons variées, il n'y a aucun terme analogue qui corresponde pour les catholiques romains aux Etats-Unis, bien que l'Église catholique romaine s'avère une communion mondiale d'églises locales distinctes. En l'occurrence, le terme « catholique romain » s'applique à toutes les Églises locales pleinement en communion avec l'Évêque de Rome, et ne seulement l'Église latine.

De même, suivant la même pratique œcuménique, nous utilisons les termes *catholique romain* et *catholique* de manière interchangeable sans pour autant présumer une simple identité entre les deux.

Table des matières

Introduction : *Questions morales et enseignement ecclésial* (§§ 1-6)

1^{re} partie : Chercher le bien ensemble (§§7-13)

2^e partie : Caractéristiques nécessaires de notre tradition morale commune (§§14-21)

3^e partie : Le charisme d'enseignement de l'Église (§§ 22-33)

§§ 22-25 Une différence d'ecclésiologie

§§26-33 Implications ecclésiologiques

4^e partie : Études de cas (§§ 34-59)

§§ 34-42 Migration/Immigration

§§ 43-59 Relations homosexuelles

Conclusion : Vers un témoignage moral unifié (§§ 60-68)

Abréviations

ARCIC : Commission Internationale anglicane-Catholique romaine

BCP : Livre de prière commune (édition de 1979 du Livre de prière de l'Église épiscopale, s'il n'y a pas d'autres mentions)

GS : *Gaudium et spes*, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Concile Vatican II, 1965

GEUM : Grandir ensemble dans l'unité et la mission, IARCCUM, 2007

IARCCUM : Commission internationale anglicane-catholique romaine pour l'unité et la mission

LG : *Lumen gentium*, Constitution dogmatique sur l'Église, Concile Vatican II, 1964

PCHP : Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles, Congrégation pour la Doctrine de la foi, 1986

PT : *Pacem in terris*, encyclique du pape Jean XXIII, 1963

SRS : *Sollicitudo rei socialis*. encyclique du pape Jean Paul II, 1987

USCCB : Conférence des évêques catholiques des États-Unis

UR : *Unitatis redintegratio*, Décret sur l'oecuménisme, Concile Vatican II, 1964

UUS : *Ut unum sint*, encyclique du pape Jean Paul II, 1995

VC : *La vie en Christ*, ARCIC, 1998

VS : *Veritatis splendor*, encyclique du pape Jean Paul II, 1993

Introduction : Questions morales et enseignement ecclésial

1. Au début du vingt-et-unième siècle, les Églises impliquées dans le dialogue œcuménique se trouvent dans une situation nouvelle et inconnue en ce qui concerne l'enseignement moral. Dès le début du mouvement œcuménique, bien des gens supposaient que c'étaient les accords moraux qui liaient les Églises alors que la doctrine s'avérait source de division. Néanmoins, le vingtième siècle, remarquable pour ses progrès œcuméniques, a vu forger des accords sur des questions doctrinales anciennement problématiques. De nos jours, ce sont plutôt les différends sur nombre de questions morales qui semblent éloigner davantage nos Églises.

2. Les différends en théologie morale devraient-ils diviser les Églises ? On suggère souvent que, si nous nous accordons sur le Symbole des Apôtres et le Credo de Nicée comme déclarations

suffisantes pour exprimer la foi chrétienne, et si de plus nous comprenons de la même façon les sacrements principaux du baptême et de l'Eucharistie, alors les différends entre chrétiens sur des questions comme l'immigration, la contraception, l'avortement, ou le mariage homosexuel ne devraient pas nous diviser — si importantes ces questions soient-elles.

3. En cherchant à répondre à ces questions, nous voyons en découler une série d'autres. Quelle est la nature de l'enseignement moral? Comment l'enseigne-t-on? Quelle est la place des principes et des normes moraux dans renonciation des vérités morales et, la formation de la conscience? Qui doit parler ou enseigner au nom de l'Église? Et quels sont les rapports entre les différentes autorités et de quelle autorité chacune dispose-t-elle vis-à-vis des destinataires ouverts à cet enseignement? La question de l'autorité de l'enseignement nous conduit à l'ecclésiologie — la doctrine de l'Église — et fait surgir la question principale à laquelle nous sommes confrontés, à savoir, la relation entre l'ecclésiologie et le discernement moral.

4. Nos conclusions principales sont de deux ordres. D'abord, nos Églises puisent dans une tradition commune qui reconnaît dans la vie du disciple chrétien un appel à la sainteté. Nous soulignons ici les quatre marques nécessaires à une formation morale : Jésus-Christ comme source et terme, le rôle de la prière et de la liturgie, la reconnaissance de l'imperfection humaine, et la place de l'enseignement en tant que charisme de l'Église. De plus, il faut absolument tenir compte des différences, tant de structures que d'exercice de l'autorité, qui existent entre nos deux communions — par rapport à tout enseignement, et non pas seulement à l'enseignement moral. Nos enseignements diffèrent en contenu, en spécificité, et en détail. On ne devrait pourtant pas voir ces différences comme des conclusions divergentes tirées de principes communs, comme si nous étions d'accord sur les bases sans l'être sur les applications. Nos enseignements différents découlent plutôt de nos structures d'autorité différentes, ainsi que de la façon dont l'autorité est exercée.

5. Il faut souligner que nos conclusions sur les relations entre l'ecclésiologie et le discernement ne prétendent pas être exhaustives. Il se peut bien que les différences dans le discernement moral reflètent des différences sur d'autres questions importantes, comme l'herméneutique biblique ou l'anthropologie théologique. Mais nous croyons que la différence dans la manière d'enseigner se reflète dans notre discernement moral et s'enracine en partie dans notre ecclésiologie.

6. Nous espérons que nos façons différentes d'enseigner et d'apprendre s'avéreront complémentaires afin que les catholiques romains et les épiscopaliens puissent aborder les questions morales ensemble d'une façon qui soit utile et attrayante non seulement pour les fidèles de nos deux Églises, mais également pour d'autres chrétiens à qui nous sommes liés par le baptême. Nous cherchons, dans cette déclaration commune, à approfondir notre communion avec le Christ et l'un avec l'autre afin que le Saint-Esprit nous conduise à l'unité entrevue dans la prière de Jésus, « que tous soient un » (*Jn 17, 21*).

1^{re} partie : Chercher le bien ensemble

7. Les conversations entre les anglicans et les catholiques romains, qui se sont déroulées sur de nombreuses années dans le cadre de dialogues nationaux et internationaux, fournissent d'abondantes évidences d'un « rapprochement » continu établi sur une unité fondamentale qui existe toujours malgré les divisions du seizième siècle.¹ « Beaucoup de liens nous unissent encore

¹ ARCIC, *Rapport final*, 1981, Préface § 1 : *Anglicans et catholiques, la quête de l'unité*, Paris, Le Centurion/Éd. du Cerf, 1997, p. 23.

», écrivait l'ARCIC en 1981 : « nous confessons la même foi dans l'unique vrai Dieu, nous avons reçu le même Esprit ; nous avons été baptisés du même baptême ; et nous prêchons le même Christ ». ² Sur ce fondement, anglicans and catholiques romains de par le monde apprennent à « se [reconnaître] mutuellement comme frères et sœurs dans le Christ et expriment cette reconnaissance à travers la prière commune, l'action commune et le témoignage commun ». ³ Et nous partageons une même « vision de la pleine unité visible » qui a été décrite par l'IARCCUM comme « une communion eucharistique d'Églises qui confessent cette unique foi et en révèlent la richesse par leur harmonieuse diversité ». ⁴ En tous points, nous sommes reconnaissants pour le don de la communion réelle bien qu'imparfaite que nous partageons, une communion véritable. ⁵

8. Nous acheminant vers la restauration de la pleine communion, nous devons nous interroger, en raison des péchés que nous avons commis soit individuellement soit en tant qu'Églises enlisées dans leurs divisions, sur nos propres contributions aux blessures dont souffre l'Église, tout en cherchant le pardon et la conversion de vie. Une vaste littérature œcuménique abonde qui traite de cette situation, et bien des dirigeants chrétiens ont cherché à faire publiquement des réparations pour les torts passés. Le pape Jean-Paul II l'a fait de façon exemplaire. ⁶ Voici que la nature eschatologique de l'Église se manifeste : comme l'a dit saint Paul, « nous avons été sauvés, mais c'est en espérance », et « voir ce qu'on espère n'est plus espérer » (*Rm* 8, 24). Comme la communion de l'Église demeure imparfaite, sa sainteté aussi, comme l'a observé la Constitution sur l'Église du deuxième Concile du Vatican : car « l'Église en pèlerinage porte [...] la figure du siècle qui passe ; elle a sa place parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfement, attendant la manifestation des fils de Dieu » (LG 48. Voir *Rm* 8, 19-22).

9. Particulièrement troublant pour les Anglicans et les Catholiques romains est l'arrivée sur scène récemment de nombreux et souvent constatés « nouveaux développements qui, en plus d'être une source de divisions pour les Anglicans, sont de graves obstacles pour notre progrès œcuménique » ⁷ telle l'ordination de personnes vivant ouvertement des relations homosexuelles, ainsi que d'autres problèmes de théologie morale, y compris des questions concernant l'avortement, le divorce et le remariage, et la contraception. ⁸ Ces questions ont également suscité des controverses chez les Catholiques romains.

10. Nos Églises cherchent toutes deux une réforme continue au service de la fidélité, dont les questions morales et disciplinaires liées à l'autorité ne sont pas des moindres. C'est un engagement durable. Le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II dit que les « les entreprises et les initiatives » du mouvement œcuménique conduiraient « tous à examiner leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église, et entreprendre, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme » (UR n° 4). Jean Paul II a précisé cela dans son encyclique *Ut unum sint* quand il

² ARCIC, *Rapport final*, Préface § 1 : *Anglicans et catholiques*, op. cit., p. 24.

³ Déclaration commune du pape Jean Paul II et de l'Archevêque de Canterbury George Carey, 5 Décembre 1996.

⁴ IARCCUM. *Communion dans la Mission*, Mississauga, 2000, n° 13. Voir: Lambeth, 1998, Res. IV. 1 (a) : « Cette conférence réaffirme l'engagement anglican vers la pleine unité visible comme but du mouvement œcuménique » Voir de même, Lambeth, 2008, dans une élaboration élargie : *Indaba Reflections* n° 71.

⁵ Voir UR n° 3 ; UUS n° 84.

⁶ Voir : COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et Réconciliation: L'Église et les fautes du passé*, Paris, Éd. du Cerf, 2000. Voir GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de conversion*, Paris, Bavard, 1991 ; Carl E. BRAATEN et Robert W. JENSON (éds). *In One Body through the Cross : The Princeton Proposal for Christian Unity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

⁷ Déclaration commune du pape Benoît XVI et de l'Archevêque de Canterbury Rowan Williams, le 23 novembre 2006. Voir GTUM n° 6.

⁸ VC n°s 54-88 ; GTUM n° 86.

invite les responsables chrétiens et les théologiens « instaurer avec moi sur ce sujet [le ministère de l'évêque de Rome], un dialogue fraternel et patient, dans lequel nous pourrions nous écouter au-delà des, polémiques stériles, n'ayant à l'esprit que la volonté du Christ pour son Église » (UUS n° 96).

11. L'engagement anglican en faveur de la réforme est implicite dans les Articles de la Religion du XVI^e siècle. L'article XIX affirme que les Églises peuvent se tromper sur des questions de foi, le seul remède étant l'abrogation et le remplacement pour les corriger. Plus récemment, la Conférence de Lambeth de 1988 a inauguré des discussions formelles autour de la question relative à « la façon dont la Communion anglicane prend des décisions ayant autorité », et celle de 1998 a résolu de renforcer de diverses manières les instruments de la Communion anglicane. En ce nouveau siècle, les Anglicans ont poursuivi cette trajectoire de réforme, surtout au moyen des discussions autour du Rapport Windsor (2004) et de la proposition d'une Alliance anglicane [*Anglican Covenant*] (2009), où l'on peut discerner « une évolution vers des structures universelles pour promouvoir la *koinonia* », ⁹ même si la réception des recommandations spécifiques de ces rapports demeure à un stade irrésolu.

12. Les Anglicans et les Catholiques romains restent engagés à fournir, selon les mots de Jean-Paul II, une « spiritualité de communion ». « Une telle spiritualité est centrée sur « la contemplation du mystère de la Sainte Trinité habitant en nous... dont la lumière nous rend capable de voir la lumière qui brille sur le visage des frères autour de nous ». Une spiritualité de la communion signifie penser à nos frères et sœurs dans la foi comme « ceux qui font partie de moi-même », nous rendant capables de « partager ses joies et ses souffrances, de pressentir leurs désirs et de veiller à leurs besoins », de « nous faire place les uns aux autres », « portant les fardeaux les uns des autres » (*Ga 6, 2*) ». ¹⁰

13. Finalement, notre engagement commun en faveur de la guérison d'une communion rompue exige une détermination continue d'apprendre des autres et aux autres dans le Christ en cherchant Son attitude (*Ph 2, 5*). Confronté aux divisions profondes de l'Église de Corinthe, saint Paul a rappelé aux fidèles leur vie dans le Christ Jésus, la sagesse de Dieu crucifiée (*I Co 1, 2.17s.*). Cela peut paraître une parole dure, la « prédication de la Croix » (*I Co 1, 18*). « Qui peut l'accepter ? » (*Jn 6, 60*). Pourtant, nous ne voyons aucune autre alternative fidèle que la persévérance ensemble dans la vérité. Comme l'a dit l'ancien Archevêque de Cantorbéry Rowan Williams, « L'une des plus exigeantes et plus importantes leçons que les différentes communautés chrétiennes ont à apprendre aujourd'hui est qu'elles ne peuvent pas vivre les unes sans les autres et qu'aucune d'entre elles ne possède de manière isolée la totalité de l'Évangile. Dieu a utilisé les divisions souvent tragiques de l'histoire chrétienne de telle sorte que chaque communauté a pu découvrir de nouvelles profondeurs de tel ou tel accent particulier de la doctrine ou la piété ». ¹¹ Et parce que nous acceptons qu'une « Église locale ne peut être vraiment fidèle au Christ si elle ne désire pas favoriser la communion universelle » — un principe ecclésiologique fondamental — nous encourageons les Églises à renouveler leur engagement à rechercher cet esprit ensemble, quel qu'en soit le coût. ¹²

⁹ ARCIC II, *Le don de l'autorité* (1993) n° 55. *Anglicans et Catholiques. Approche de l'unité*, Paris, Bayard, Le Centurion, Fleurus-Mame, Ed. du Cerf, 2000, p. 167.

¹⁰ IARCCUM, « Réflexions ecclésiologiques sur la situation actuelle dans la communion anglicane à la lumière des travaux de l'ARCIC » (8 Juin 2004) n° 19, citant Jean Paul II, *Novo millennio ineunte* n° 43 ; *Service d'information* n° 119 (2005/3), p. 110-111.

¹¹ Rowan WILLIAMS, « Monastic Virtues and Ecumenical Hope », § 3 (à la conférence sur « Vie monastique et œcuménisme ». Rome, San Gregorio Magno al Celio, le 11 mars 2012).

¹² IARCCUM, « Réflexions ecclésiologiques » n° 27, citant ARCIC, *L'Autorité dans l'Église I* (1976) n° 13.

2e partie : Caractéristiques nécessaires pour une tradition morale commune

14. Les anglicans et les catholiques romains ont une compréhension commune de la formation morale chrétienne qui comprend quatre caractéristiques nécessaires. (1) La vision morale chrétienne trouve son origine et sa fin en la personne de Jésus-Christ. (2) La formation morale chrétienne se poursuit au sein de la communauté où nous lisons les saintes Écritures et célébrons les sacrements. (3) La formation morale chrétienne se produit au milieu de souffrances, dans des conditions de finitude et de péché. (4) Chacune de nos Églises a mis des enseignements moraux spécifiques au service de la formation morale. Aussi résume-t-on ces caractéristiques : le Christ, la communauté, la souffrance, et l'enseignement.

15. *D'abord, la vision morale chrétienne trouve son origine et sa fin en la personne de Jésus-Christ.* Nos théologies morales partagent une compréhension commune qui trouve dans la vie de disciple un appel à la sainteté, et nos Églises tiennent à guider les personnes vers ce but. Le rapport IARCCUM souligne cette vérité en classant l'éthique sous la rubrique « Vie de disciple et sainteté » (GTUM n^{os} 77-87). « La vie dans le Christ » d'ARCIC indique que la question morale fondamentale n'est pas d'abord « Que devons-nous faire ? », mais plutôt « Quelle sorte de personnes sommes-nous appelés à devenir ? » Alors, les disciples chrétiens sont appelés à reconnaître leur appel à « une vie de responsabilité et de liberté » et à « l'espérance du bonheur » (VC n^{os} 5-7, 9, 91, 93). « La personne humaine authentique a son origine et ses racines dans la vie et l'amour de Dieu », une trinité de personnes dans « une unité de relations interdépendantes. » L'imitation approfondie du Christ veut dire que la totalité de notre être et de nos comportements cherche à refléter l'amour trine de Dieu. Aussi les personnes humaines sont-elles « créées pour vivre en communion, et la communion implique une responsabilité dans le rapport avec la société et la nature ainsi qu'avec Dieu. » (VC n^o 7). Enracinés dans la grâce, nous développons des vertus qui nous permettent de voir et de comprendre le monde, de cultiver des attitudes et des dispositions holistiques, et d'agir de façon à réaliser notre vie dans le Christ.

16. *Deuxièmement, la formation en Christ se poursuit au sein de la communauté où nous lisons les saintes Écritures et célébrons les sacrements.* Les sacrements accomplissent notre formation en Christ selon le message chrétien reçu par ceux qui suivent le Christ et en témoignent. La morale et la spiritualité sont donc intimement liées et inséparables. Le baptême nous marque comme appartenant à jamais au Christ. Surgissant des eaux baptismales, nous entrons de plus en plus profondément en communion avec Dieu ainsi qu'avec les autres en prenant part dans l'Eucharistie au sacrifice salvifique de Jésus Christ. Envoyés dans le monde pour aimer et servir le Seigneur, nous poursuivons une vie fondée sur la vie de Dieu et du prochain (*Dt* 6, 5 ; *Mc* 12, 30-31), et nous participons à la mission de proclamer l'Évangile en paroles et en actes (*Mt* 28, 19 ; *Mt* 25, 40). En partageant la bonne nouvelle du Christ, nous étreignons et prenons soin de ceux qui sont dans le besoin, et nous exerçons des activités de justice en vue du bien commun. De telles activités forment et enracinent notre identité de personnes engagées à imiter du Christ « une humble obéissance et un amour qui se dépouille de tout (voir *Ph* 2, 7-8) » (VC n^o 22).

17. En tant que disciples chrétiens, tant individuellement que comme communauté de foi, nous trouvons encore une source de formation dans toutes formes de culte, dans des pratiques comme la prière quotidienne et les dévotions, en méditant sur la Bible, en pratiquant les disciplines spirituelles classiques, dans des retraites, et dans la direction spirituelle. Cette formation nécessite l'écoute de la voix de ceux que nous servons, surtout ceux qui souffrent. Au cœur de toute telles

pratiques de cette sorte se trouve notre recours au Christ en qui nous reconnaissons le pardon et la grâce de Dieu.

18. *Troisièmement, la quête de la sainteté se poursuit entourée de souffrances, dans des conditions de finitude et de péché.* Nos Églises reconnaissent toutes deux que des conditions contraignantes accompagnent inévitablement la vie chrétienne de disciple. En tant qu'êtres humains limités temporellement en corps et en esprit, nous ne pouvons ni tout savoir ni échapper à la souffrance. Une raison à cela : nous existons à un endroit et à une époque spécifique, étant donc des créatures fragiles et faibles en raison de notre enracinement dans l'histoire. Dans chacune de nos Églises, la théologie morale reconnaît les limites humaines et la faiblesse qui en découle, et nous tirons profit de réponses théologiques offertes à ces problèmes.

19. Mais la limitation imposée par la finitude n'est pas tout. Plus poignant encore est le fardeau du péché qui nous assiège (*He 12, 1*). Nos deux Églises enseignent que le péché est à la fois individuel et collectif, déclenchant ainsi des conséquences qui retentissent pour des générations. L'aveu de nos péchés et, par conséquent, l'offre et l'acceptation du pardon : tel est le cœur de notre réconciliation avec Dieu et avec les autres. L'examen de conscience et la confession des péchés — accomplie, par exemple, dans des rites de réconciliation — voilà une discipline spirituelle qui forme les Chrétiens dans la pratique de l'humilité, de l'amour, de la miséricorde, et de la tolérance. En effet, chaque fois que nous disons la prière du Seigneur, nous demandons le pardon dans la mesure où nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.

20. La formation morale nous implique d'innombrables manières dans ce monde de souffrance, tel le Christ qui s'est fait solidaire de toute l'humanité. Les Dons du Saint-Esprit illuminent notre intelligence et enflamment notre cœur pour que nous cherchions le bien à la lumière du mystère de la Croix.

21. *Quatrièmement, pour aider la formation des Chrétiens ployant sous la finitude, chacune de nos Églises a développé des enseignements moraux spécifiques.* Ni l'une ne l'autre de nos Églises ne trouve suffisant de limiter la formation morale au seul but de la vision du Christ, et nous ne trouvons pas non plus suffisantes comme moyen de formation en Christ les pratiques de prière et de vie de disciple. La formation morale est nécessaire à la formation de la conscience, donc pour permettre des décisions libres et fidèles.

3^e partie : Le charisme d'enseignement de l'Église

Une différence d'ecclésiologie

22. Les catholiques romains et les épiscopaliens sont appelés par Dieu à parler et à enseigner au Nom du Christ. Par cet appel, nous recevons le don du Saint-Esprit, qui guide nos Églises afin que nous demeurions dans la vérité. Nos deux Églises répondent à ce don du Saint-Esprit de façons distinctes. Néanmoins, nous partageons la responsabilité de former les fidèles de sorte qu'ils agissent dans la lumière de la vérité en promouvant le bien authentique pour eux-mêmes, leurs communautés, et la société.

23. Le modèle dispersé et non-centralisé de l'enseignement moral anglican, lui même compris comme étant sujet de possibles erreurs et de corrections, rend difficile une comparaison directe entre les enseignements de l'Église épiscopale et celles de l'Église catholique romaine. L'Église catholique romaine est munie d'un magistère suprême et officiel exercé conjointement par les évêques unis avec l'évêque de Rome, ou parfois par le seul évêque de Rome en tant que chef du collège épiscopal. En revanche, les Églises particulières de la Communion anglicane ont

une organisation épiscopale autonome, avec des organismes ou des « instruments » qui permettent la consultation et l'articulation des enseignements au niveau de la Communion.

24. À l'ère contemporaine, l'Église catholique romaine maintient ses vénérables traditions d'engagement critique sur les réalités morales, sociales, et culturelles qui touchent et forment les fidèles. Aujourd'hui, l'enseignement moral catholique romain puise à de nombreuses sources : les saintes Écritures, la pensée sociale catholique romaine, la tradition liturgique, les études historiques, et les recherches en sciences sociales. À mesure que les réalités culturelles changeantes et les avancées technologiques suscitent de nouvelles questions morales, les théologiens moralistes aident la compréhension de l'Église afin qu'elle prenne une position. L'enseignement magistériel cherche à établir un dialogue entre ces sources de sagesse morale d'un côté, et de l'autre les soucis des individus et la vie sociale des croyants, fournissant ainsi des orientations claires pour la formation de la conscience et l'assurance de l'intégrité du témoignage chrétien dans le monde.

25. L'enseignement moral anglican s'élabore dans des Églises particulières autonomes qui possèdent des modèles communs et des ressemblances familiales. Chaque Église particulière possède un « Book of Common Prayer » [Livre de prière commune] officiel ainsi que d'autres documents qui régissaient sa vie commune ; tous contiennent des enseignements moraux explicites. Se fondant sur les saintes Écritures ainsi que sur ces sources, chaque Église enseigne au moyen de synodes locaux, de conventions, d'évêques, et de catéchèses paroissiales. Les énonciations d'enseignements communs à toutes les Églises de la Communion anglicane dépendent de leur réception au sein de chaque Église particulière. En même temps, l'enseignement ecclésial présuppose la primauté du jugement scripturaire. Au sein de chaque Église particulière, et dans la Communion entière, un processus de « support mutuel, de contrôle mutuel, et de redressement des erreurs et exagération »¹³ est censé se manifester à travers ce modèle d'enseignement pluriforme dans sa dispersion.

Implications ecclésiologiques

26. Le magistère de l'Église catholique fournit une expression fidèle de la vision morale de l'Église ainsi qu'une invitation à considérer la façon dont l'Esprit de Dieu pourrait communiquer avec l'Église pour la guider (VS n° 29). En guise de lecture des signes des temps, le magistère promulgue des déclarations et des guides destinés aux fidèles qui constituent une énonciation systématique de la foi et de la morale afin d'instruire tous les Catholiques romains et de témoigner de la foi chrétienne à toute personne de bonne volonté. Dans son enseignement, l'Église catholique romaine distingue les doctrines infaillibles des enseignements ayant autorité mais non infaillibles.

27. En général, l'enseignement moral catholique suit le principe aristotélo-thomiste selon lequel, en descendant des principes universels vers des normes plus concrètes, la certitude se voit diminuer. Ainsi, selon l'enseignement social catholique, le commandement d'aimer son prochain serait considéré comme dogmatique et ainsi infaillible dans la mesure où l'on y entend un respect de la dignité humaine ; toutefois, les normes morales spécifiques (comme celles qui touchent aux libertés civiles et aux droits économiques) s'appliquent dans la majorité des cas (ut in pluribus). Finalement, l'application des principes universels et de normes plus spécifiques aux cas concrets (comme la mise en œuvre d'un droit humain particulier) dépend des personnes, des temps, des endroits, et des circonstances. Dans ses enseignements moraux, le magistère affirme qu'il y a certains actes (par exemple, l'avortement) qui sont toujours moralement proscrits, indépendamment des intentions et des circonstances. L'Église catholique tient que, dans la

¹³ Lambeth Conférence, 1948, « The Anglican Communion » 13.

formation de leur foi et de leur conscience, les fidèles sont obligés de croire tout ce que le magistère a proclamé infailliblement et de se laisser guider par la sagesse de ses enseignements ordinaires.

28. Afin de prôner la maturité et la responsabilité des enseignements moraux qu'elle développe, l'Église catholique romaine incorpore les perceptions et les expériences de ses membres. Les théologiens moralistes catholiques intègrent dans leurs recherches et leurs enquêtes une exploration appropriée des enseignements de l'Église, qui portent du finit quand ils sont pleinement reçus. Tel est le don de l'Église et son défi.

29. L'absence d'un magistère universel officiel parmi les Églises de la Communion anglicane constitue une différence notable quant à la structure de l'autorité d'enseignement. En l'absence d'une telle autorité universelle d'enseignement, il est difficile de préciser les enseignements anglicans sur bien des questions spécifiques, à l'exception évidente des documents gouvernementaux et du Livre de prière de chaque Église. Voilà donc une différence cruciale par rapport à l'Église catholique romaine, ce qui nous aide à comprendre qu'il existe une tension considérable entre les Anglicans et les Catholiques romains.

30. La contraception offre un exemple de cette différence. La Conférence Lambeth de 1930 a jugé que, si l'abstinence n'était pas une option viable, il serait permis au couple marié désireux, pour de justes raisons et du fait de circonstances particulières, de limiter le nombre de leurs enfants en utilisant des contraceptifs. Dans ce cas, on peut croire que les Anglicans avaient disposé de cette question définitivement et avec autorité. Une telle conclusion présupposerait que la Conférence Lambeth détienne un magistère universel contraignant. Cependant Lambeth, selon sa propre déclaration, ne légifère pas pour les Églises de la Communion anglicane ; ses déclarations et résolutions sont sujettes à l'adoption ou à autre réception de la part des Églises autonomes de la Communion. D'ailleurs, même si la Convention générale de l'Église épiscopale acceptait le jugement sur la contraception de la Conférence Lambeth, les membres de l'Église épiscopale pourraient néanmoins maintenir et enseigner une vision contraire, prétendant que la leur était plus conforme aux saintes Écritures et à la vérité morale, si tel était leur jugement.

31. C'est le cas, car les enseignements normatifs de l'Église épiscopale s'enracinent dans ses Constitutions, ses Canons, et le Livre de la Prière commune. Le traitement des enseignements moraux spécifiques y demeure très mesuré ; étant donné le caractère même de ces documents, bien des questions ne sont pas prises en compte. Le Livre de prière déclare que le meurtre, le vol, l'adultère, et les faux témoignages sont mauvais (§§ 317, 350) ; que le mariage est une union pour la vie d'un homme avec une femme (§ 422), que les ministres ordonnés doivent conduire leur vie d'une façon sainte (§§ 517-18, 531-32, 543-44) ; et que tous les Chrétiens doivent promouvoir la justice et la paix dans leurs contextes sociaux variés (§ 303). Mais ces documents n'offrent ni enseignement officiel définitif sur la contraception ou l'avortement, ni déclaration sur les relations homosexuelles, soit positivement ni négativement. Au delà de ces documents, les conventions et les conciles de l'Église épiscopale ont parfois rejeté ou accepté des jugements contradictoires, qui, à leur tour, se sont vu accepter ou contester par des individus, des paroisses, et des diocèses de l'Église. A mesure que le temps passe, il émerge une pluralité de pratiques et d'enseignements. Dans ces cas, l'enseignement spécifique est limité et non normatif dans la mesure où il ne contraint pas l'acceptation.

32. Pour autant il ne faut pas exagérer les différences d'enseignement moral entre les deux Églises. Comme nous l'avons déjà montré, les Catholiques romains distinguent des niveaux d'enseignement magistériel qui diffèrent selon leur degré d'autorité, et il est reconnu que les fidèles jouent un rôle dans la réception de l'enseignement officiel (voir nos 26-28 supra ; voir LG n° 25).

Néanmoins, les Anglicans sont généralement plus réticents, et constitutionnellement plus décentralisés que les Catholiques romains quant à renonciation de la vérité morale.

33. Si notre explication structurelle est juste, en ce qui concerne les raisonnements moraux des Anglicans et des Catholiques romains, il devrait être possible d'en montrer le fonctionnement dans de multiples instances. Voilà ce que nous ferons en examinant tour à tour deux questions morales spécifiques, migration/immigration et les relations homosexuelles, indiquant dans chaque cas les ressemblances et les différences entre les enseignements catholiques romains et leurs analogues anglicanes. Nous espérons ainsi semer une graine de promesse œcuménique visant le but d'un enseignement commun, dont la moisson préliminaire se fait au moyen de cette étude, à accomplir ultérieurement par la coopération soutenue à tout niveau de la vie ecclésiale épiscopale et catholique romaine.

4^e partie : Étude de cas

Migrâtion/Immigration

34. Déplorant la «globalisation de l'indifférence» face au sort des migrants qui cherchent l'asile, le pape François a récemment demandé « Quelqu'un a-t-il pleuré ? Quelqu'un a-t-il pleuré aujourd'hui dans notre monde ? ». ¹⁴ En nous incitant à « accueillir l'étranger » (*Mt 25,35*) le pape François a rappelé la tradition catholique romaine de l'enseignement social concernant les vertus de la justice, de, la solidarité, et de l'hospitalité. À la base de l'enseignement de l'Église sur la justice reconnaître les droits humains fondamentaux qui découlent de la dignité intrinsèque des personnes. Le bien-être commun, tant national que global, se réalise aujourd'hui quand la dignité et les droits de tous se voient garantir par les institutions (GS n° 26 ; PT n° 60). La solidarité dans la promotion du bien-être commun présume d'ailleurs une option préférentielle pour les plus vulnérables, pour ceux dont les droits à l'égalité sont systématiquement menacés comme les réfugiés, les migrants forcés, et les victimes de trafics (GS n°27 ; SRS n°42).

35. L'hospitalité pour le migrant ou l'étranger n'est donc pas un simple geste surrogatoire, mais plutôt une exigence fondamentale de la justice. Dans son encyclique *Pacem in terris*, le pape Jean XXIII affirme : « *Tout homme a droit à la liberté de mouvement et de séjour à l'intérieur de la communauté politique dont il est citoyen ; il a aussi le droit, moyennant des motifs valables, de se rendre à l'étranger et de s'y fixer* » (PT n° 25). *Gaudium et spes* va plus loin, enseignant que l'on ne doit pas discriminer les gens d'autres pays en ce qui concerne les salaires ou les conditions de travail, ni en les traitant de « simples instruments de production » (GS n° 66).

36. Inspirés par l'enseignement universel de l'Église, les évêques des États-Unis et du Mexique, lors de l'assemblée générale de 2002, ont approuvé une lettre pastorale commune « Plus jamais d'étranger : ensemble sur le chemin de l'espoir ». En plus de cent sections, ce document se fonde sur des données empiriques, sur les enseignements scripturaires, et sur l'histoire de la pensée sociale catholique pour identifier cinq principes (34-38) qui guident les réponses pastorales (40-55) et les activités de politique publique dont certains sont très spécifiques, par exemple l'interdiction de mettre les enfants en danger en les faisant travailler dans des installations de détention délabrées. (82) Très importants, les principes tendent à s'énoncer en tant que droits, visant non seulement les droits des migrants, mais également les causes sociales de leur migration, par exemple le fait que leur pays d'origine ne garantit pas aux ouvriers et à leurs familles un minimum vital. Avec le droit de migrer, les évêques affirment ainsi que les personnes ont le droit

¹⁴ Homélie du pape François, lors de sa visite à Lampedusa, le 8 juillet 2013.

de trouver des opportunités dans leur pays d'origine, que les pays ont le droit de protéger leurs frontières conformément au bien commun, ainsi que le devoir de respecter les droits à la dignité et aux libertés civiques des migrants sans papiers. À l'appui d'une telle réforme migratoire équitable et globale, la Conférence des évêques catholiques des États-Unis prône une politique de légalisation méritée, de réunification familiale, de salaires justes, et de restauration pour les migrants de leur droit à une procédure régulière. Recherchant la participation des migrants eux-mêmes, les agences diocésaines et nationales cherchent à mettre en œuvre les instructions de l'Église par les activités de plaidoyer politique, d'accompagnement, et d'aide humanitaire direct.

37. La Convention générale de l'Église épiscopale a, par le passé, adopté des résolutions réclamant des changements de politique publique en faveur d'un traitement plus humanitaire des ouvriers clandestins, leur facilitant l'accès à la naturalisation. Pourtant, cette position s'est avérée moins bien acceptée au niveau diocésain et local. Partiellement en réponse au besoin d'inslruccion à cet égard, la Chambre des évêques de l'Eglise épiscopale a publié en septembre de 2010 « La nation et le bien commun: Réflexions sur la réforme de l'immigration » en tant que « Ressource théologique sur la migration et l'immigration ».

38. Cette ressource théologique se tourne d'abord vers les Saintes Écritures comme guide. Pourtant, on n'y trouve rien qui corresponde précisément à l'actuelle situation migratoire des États-Unis. Par exemple, quant au traitement de l'étranger en Israël, il s'agit de Gentils (*Lv* 19, 33-34), c'est-à-dire d'habitants étrangers sujets d'une exclusion permanente. Bien que la citation ne soit pas définitive en ce qui concerne la situation actuelle, elle nous oriente vers une considération du sens de la citoyenneté, un thème important pour les Anglicans. À commencer par le théologien anglican Thomas Hooker au XVIe siècle, en passant par l'évêque américain John Henry Hobart au début du XIXe, et jusque de nos jours, les anglicans ont toujours eu à cœur de s'occuper de leur nation, même en lui adressant des critiques.

39. Cette vision dérive d'une anthropologie qui soutient l'État dans ses efforts mesurés pour écarter le péché tout en prônant un rôle social qui encourage l'épanouissement humain. Hooker dit que les êtres humains sont essentiellement sociables, assoiffés de contacts avec les autres. Aussi la nation n'existe-t-elle pas, selon la vision anglicane de la vocation nationale, seulement pour se protéger, mais également pour optimiser les possibilités de communion et les relations entre les personnes. Ainsi, dès les origines de l'Église épiscopaliennne, l'évêque Hobart a pu voir dans la vie et la discipline de l'Église un modèle de la vie nationale.

40. Alors, voici en gros l'enseignement moral implicite chez les anglicans/épiscopaliens : en tant qu'êtres humains, nous devons valoriser ceux qui nous entourent, nos concitoyens, tout en cherchant les relations et la communion avec tous. Bien que leur dossier soit entaché, les Etats-Unis ont souvent accueilli des immigrants et, en le faisant, ont témoigné d'une part importante de spiritualité au cœur de la nation. L'Église doit se montrer solidaire de tout ouvrier clandestin et soutenir l'aide humanitaire. Pourtant, en considérant des changements politiques qui dépassent l'aide humanitaire, les Anglicans doivent, par solidarité avec leurs concitoyens, manifester leur respect pour les arguments contraires, sinon leur accord avec ceux-ci.

41. De par sa forme et son contenu, cette déclaration publique sur la réforme migratoire illustre le style d'enseignement et d'appréhension typiquement anglican. On la qualifie de ressource théologique de la Chambre des évêques et non de lettre pastorale ni d'instruction, termes qui pourtant s'emploient dans l'Église anglicane. « La nation et le bien-commun » reconnaît une variété de positions raisonnables que pourraient légitimement tenir les citoyens américains sur cette question. Elle énonce les points qui exigent une réponse morale ainsi que ceux où il n'y a aucune obligation morale de mettre en œuvre la réforme. Peut-être plus important, elle jaillit d'une

vision implicite qui reconnaît une relation spéciale ou unique avec la nation — à savoir que les Anglicans ne constituent ni un groupe religieux dissident ni un bras de l'Etat, mais qu'il s'agit plutôt de Chrétiens porteurs d'une vision pour la nation et qui s'engagent à prendre soin de celle-ci. Il est impossible d'exprimer de façon définitive ces visions transmises par des moyens innombrables, y compris les prières liturgiques (voir par ex., la prière pour notre pays, BCP 820).

42. En résumé, nos deux Églises enseignent en publiant des documents fondés théologiquement. À partir de réflexions scripturaires, ces documents procèdent à une exploration élargie des principes moraux et finissent par considérer les particularités de la politique publique. Les deux Églises identifient des impératifs moraux et identifient les facteurs nécessaires, en tant que responsabilités d'États nationaux, au respect des droits de toutes les personnes et au service du bien-être commun. Toutes deux plaident en faveur de réponses pastorales envers les migrants ou immigrants parmi nous, et toutes deux favorisent les changements de politique publique qui assurent le traitement humanitaire des personnes sans papiers aux États-Unis. Les deux s'adressent et à leurs fidèles et à un public plus large. Les instructions officielles catholiques romaines, qui peuvent s'élaborer davantage dans des contextes locaux (ici, au Mexique et aux États-Unis) ont tendance à montrer une plus grande clarté en ce qui concerne les normes morales, une plus grande spécificité de détail, et une vision plus délibérément globale. L'approche anglicane tend à être plus inductive, tout en faisant le va-et-vient analogiquement entre les saintes Écritures et le contexte américain.

Les relations homosexuelles

43. Nous nous tournons vers notre deuxième étude de cas, les relations homosexuelles. Ici, nos deux Églises font face au défi d'une nouvelle compréhension culturelle. Pour y répondre, nous réfléchissons à sa signification pour la théologie morale ainsi que pour sa discipline et sa pratique.

44 L'instruction de l'Église catholique romaine concernant la sexualité humaine reconnaît que l'identité sexuelle en tant que hommes et femmes fait partie intégrante du dessein originel de Dieu pour la création; Dieu est donc l'auteur du mariage (*Gn 2*). Se fondant sur sa compréhension de la loi naturelle, l'Église catholique cherche à coopérer avec le dessein de Dieu pour la création en enseignant que le mariage est une union sacrée. Le deuxième Concile du Vatican a observé que les bienfaits et les fins du mariage sont « d'une extrême importance pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la Prospérité de la famille et de la société humaine tout entière. » (GS n° 48).

45. Les biens intrinsèques de la sexualité humaine, à savoir ses significations unitives et procréatrices, se révèlent uniquement et se poursuivent authentiquement dans le mariage: l'union permanente fidèle, et totale d'époux et d'épouse en vue de la procréation et de l'éducation d'enfants. Tout en répondant aux inquiétudes morales suscitées par l'homosexualité et les relations homosexuelles, l'Église catholique romaine engage une recherche pastorale de la vérité. Dans ses documents directives, et programmes catéchétiques, l'Église cherche à diriger les ndeles vers une compréhension approfondie de la sexualité afin qu'ils « incarnent la bonté, l'amour et la vitalité de Dieu » en tant que personnes incarnées et sexuées.¹⁵

46. L'Église catholique romaine tient que l'activité sexuelle génitale doit toujours viser les biens intrinsèques du mariage et de la sexualité Les relations sexuelles doivent constituer le don conjugal réciproque du mari à sa femme et de l'épouse à son époux, se référant par l'acte même ou les deux s'ouvrent à un potentiel de vie nouvelle, même si ceci ne s'accomplit pas, même si

¹⁵ USCCB, *Human Sexuality : A Catholic Perspective for Education and Lifelong Learning* (1991), n° 8.

c'est biologiquement impossible. Cette forme unique d'amour humain constitue le cœur du mariage. Les relations homosexuelles ne se réfèrent ni à l'union charnelle d'un homme avec une femme, ni ne sont capables d'engendrer la vie. L'Église enseigne que tout acte sexuel doit « proclamer » la valeur de l'union charnelle ainsi que le potentiel procréateur. Cette compréhension informe la position de l'Église par rapport à toutes les questions de sexualité humaine, du comportement sexuel en général, et des relations homosexuelles en particulier.

47. L'Église catholique enseigne que les personnes attirées par des personnes du même sexe conservent néanmoins la dignité humaine que Dieu donne à tout être humain (PCHP no. 10). Elles sont appelées ainsi à la même sainteté de vie à laquelle tous sont appelés, devant aussi contribuer au bien commun. Quant à l'origine des tendances homosexuelles, l'Église assume les points de vue offerts par la psychologie et les sciences sociales ; celles-ci indiquent qu'un véritable penchant homosexuel n'est pas un choix personnel. L'Église catholique fait une distinction critique entre les actes homosexuels, qu'elle considère coupables car librement choisis, et l'orientation homosexuelle, qui n'est pas coupable en l'absence d'un choix libre. La distinction entre la personne et son acte est un aspect fondamental de l'enseignement de l'Église sur cette question. La distinction est fondée sur une vision selon laquelle l'être humain ne peut pas se réduire à ses actions, inclinaisons ou désirs, mais qui reconnaît pourtant l'importance des actes. Ceux-ci forment la sorte de personnes que nous devenons, et le genre de société que nous construisons ensemble.

Le chemin qui mène à l'épanouissement humain, qui comprend l'interaction du bien individuel et du bien commun, passe par les démarches où l'on apprend la maîtrise de soi par rapport aux désirs et aux inclinaisons antithétiques à notre bien véritable. La sexualité humaine se réalise dans les biens et les fins que Dieu a donnés. En respectant ces biens et fins intrinsèques, nous grandissons en tant que personnes humaines vers l'accomplissement de notre nature. Croître en sainteté personnelle et s'épanouir vraiment en tant que communauté humaine, ce ne sont pas que des questions consistant à simplement satisfaire les désirs inhérents en nous, quelle qu'en soit la source, mais plutôt de conformer notre vie à la volonté de Dieu pour nous. La liberté authentique ne consiste pas à faire ce qui nous plaît, mais à faire le bien conforme au don du Dieu créateur.

Dans sa plénitude, l'enseignement de l'Église catholique romaine appelle les fidèles à une acceptation, sensible et pleine de respect et de considération, des personnes d'attraction homosexuelle, et elle condamne toute forme de discrimination injuste. En particulier, l'Église donne des directives pastorales sur la façon dont les communautés ecclésiales locales puissent mieux inclure les personnes de tendance homosexuelle, se montrant compréhensives en ce qui concerne leurs besoins et les invitant à participer pleinement à la vie de l'Église.¹⁶

50. L'Église catholique est consciente des défis auxquels font face les croyants en se conformant à ses instructions sur la sexualité humaine. Alors que les dirigeants, tant clercs que laïcs, s'efforcent d'assurer une catéchèse lucide afin d'inviter les fidèles à une plus grande ouverture à la vérité de ces instructions, l'Église s'engage également à apprendre des fidèles et de leurs besoins. Comme la question des relations homosexuelles s'imbrique dans les questions plus vastes de la famille et de la société, il est intéressant de noter que le pape François a convoqué un synode extraordinaire sur la famille pour 2014. En préparation à ce synode, il a appelé à de larges consultations parmi les évêques et les fidèles.

51. La réponse pluriforme que, depuis les années 1960, l'Église épiscopale donne à la sexualité homosexuelle fait preuve d'une diversité d'instructions morales rendues possibles par ses structures d'autorité dispersées, et parfois en conflit avec elles. Pour les fins du présent texte, le

¹⁶ PCHP n°15; voir aussi USCCB, *Ministry to Persons with a Homosexual Inclination : Guidelines for Pastoral Care* (2006), surtout n° 17-23.

cheminement d'une prohibition à une affirmation des relations homosexuelles peut se résumer en trois étapes, dont la première et la troisième reflètent un modèle de dissension minoritaire. Depuis quinze ans, alors que le débat est arrivé à une certaine résolution lors de la Convention générale triennale de l'Église épiscopale, la discussion s'est enrichie des questions ecclésiologiques qui couvrent depuis longtemps tant à l'étranger que dans le pays.¹⁷

52. La première étape du débat épiscopalien s'est amorcée au cœur d'une interrogation culturelle plus large, alors que les dirigeants de l'Église tenaient encore une position supposée « traditionnelle ». À partir de 1964, la Commission mixte pour les questions humaines s'était mise à étudier « la compréhension chrétienne du comportement sexuel ». ¹⁸ Le rapport de la Commission publié en 1976 a affirmé la « revendication pleine et égale » des personnes homosexuelles « sur l'amour, l'acceptation et le souci et le soin pastoral de l'Église », tout en remarquant « la confusion et la tension... dans la conscience de l'Église... en ce qui concerne la relation entre l'éthique chrétienne traditionnelle et les évolutions et conceptions courantes ». ¹⁹ Lors de ses séances de 1977, la Chambre des évêques, confrontée à l'ordination d'une lesbienne dans le diocèse de New-York, a accepté la conclusion de son comité théologique en statuant que « l'ordination d'une personne défendant et pratiquant les relations homosexuelles aboutirait à la reconnaissance par l'Église qu'un tel style de vie, non seulement est acceptable mais vaut la peine d'être imité. Notre compréhension actuelle de la vérité biblique et théologique rendrait cela impossible ». ²⁰ Quand la question s'est présentée à la Convention générale de 1979, les évêques ont décidé, par trois voix contre une, de réaffirmer « l'enseignement traditionnel de l'Église sur le mariage, la fidélité matrimoniale et la chasteté dans les relations sexuelles comme normes de la moralité sexuelle chrétienne ». ²¹ Mais la décision a inspiré une « déclaration de dissociation » de la part de vingt-et-un évêques qui prétendaient que la résolution avait la forme d'une recommandation et non d'une prescription, et qui n'accepteraient pas d' « abandonner [leurs] responsabilités de direction apostolique et de témoignage prophétique du troupeau du Christ » lié à leur charge. ²²

53. La deuxième étape du débat s'est avérée un temps de compréhensions continus face à des dissensions qui allaient s'intensifiant sans cesse. Le rapport notable, publié en 1979 par la Commission pour les affaires humaines et pour la santé, a évoqué un style moral fondé sur un personnalisme chrétien qui cherchait à intégrer la bonté du désir sexuel dans une vision traditionnelle des deux fins du mariage, procréative et unitive. ²³ Les opposants ont trouvé le rapport déficient en ce qu'il n'incluait pas l'expérience de personnes homosexuelles ordonnées, et ils ont réclamé plus d'étude et de débat, ²⁴ ce qui a abouti finalement à la publication du livre guide *La sexualité, un don de Dieu* (1987). ²⁵ Se fondant sur des modèles expérimentaux et inductifs ainsi que sur la « requête libre et ouverte » de petits groupes, le texte favorisait des perspectives

¹⁷ Voir, par exemple, Archevêque de Canterbury Rowan WILLIAMS, « The Challenge and Hope of Being an Anglican Today : A Reflection for the Bishops, Clergy and Faithful of the Anglican Communion ». June 27. 2006.

¹⁸ Journal of the General Convention 1964.

¹⁹ Commission mixte pour les questions humaines dans *Journal of the General Convention 1976*, AA 153.

²⁰ COMITE THEOLOGIQUE DE LA CHAMBRE DES ÉVÊQUES, « The Marriage and Ordination of Homosexuals », réunion spéciale de la Chambre des évêques 1977, Journal of the General Convention 1979, B 184-85. La résolution se trouve en B 191.

²¹ Journal of the General Convention 1979, C 88-89.

²² Journal of the General Convention 1979, B 110-H2. Vingt-neuf autres évêques supplémentaires ont signé la déclaration à la convention de 1988 (Journal of the General Convention 1988, 195-99).

²³ Journal of the General Convention 1979, AA 143.

²⁴ Journal of the General Convention 1979, AA 142 ; voir AA 120.

²⁵ Voir : Journal of the General Convention 1982, C 152.

reconsidérées, fondées moins sur « le péché et la moralité » que sur l'amour de Dieu.²⁶ Il a suscité chez les traditionalistes pas mal d'objections, stimulant un débat continu, dont un document supplémentaire *Continuer le dialogue : La sexualité, un don de Dieu* (1988).

54. La troisième étape du débat, s'étalant des années 1990 jusqu'en 2012, a vu émerger à la Convention générale une base majoritaire stable en faveur des relations homosexuelles tout en laissant la place, dans un contexte ecclesiologique volatile, au témoignage minoritaire. En 2003, l'élection comme évêque du diocèse du Nouveau-Hampshire d'un homme vivant en couple homosexuel a marqué un tournant pour l'Église épiscopale. De façon similaire, la prolifération de bénédictions d'unions homosexuelles improvisées dans des paroisses et diocèses de l'Église épiscopale a occasionné un débat renouvelé concernant la possibilité d'autoriser de tels rites de bénédiction d'union de même sexe. Voilà autant de questions litigieuses au sein de l'Église épiscopale, dont témoigne le départ de quelques conservateurs en 2008 pour former l'Église anglicane d'Amérique du nord, ce qui indique qu'il existe une limite à la compréhension, si ce n'est un manque de charité convaincante. Et le débat a débordé plus largement sur la Communion anglicane qui, depuis 1998, avait affirmé, dans une résolution soutenue par la majorité des évêques à la Conférence Lambeth, une vision traditionaliste du mariage et de l'homosexualité, réaffirmée comme « la norme de l'enseignement anglican » par les primats lors de leur réunion de 2003.²⁷

55. Présument un « consensus » traditionaliste sur la sexualité, qui n'était que renforcé pas des moratoires proposés tant pour les bénédictions d'unions homosexuelles que pour l'ordination à l'épiscopat d'homosexuels pratiquants, la Communion, sous l'impulsion des instruments de la Communion anglicane et menée par l'archevêque de Cantorbéry, est passée à un vaste débat touchant les structures de contrôle et les développements proposés.²⁸ Sur cette base, quand en 2009 la Convention générale de l'Église épiscopale a fait encore des démarches vers le développement de rites de bénédiction d'unions homosexuelles, trente-six évêques de la minorité ont publié la « Déclaration Anaheim » pour montrer leur solidarité avec la Communion et, comme les évêques l'ont exprimé, à « réaffirmer notre engagement envers la doctrine, la discipline et le culte du Christ comme cette Église les a reçus » (BCP 526, 538). En 2012, par un vote majoritaire de quelque soixante-dix pour cent des évêques et plus de soixante-quinze pour cent du clergé et des députés laïcs, la Convention générale a autorisé la publication de ressources liturgiques « provisoires » à utiliser pour la bénédiction d'unions homosexuelles par les communautés et diocèses « sous la direction et soumis à la permission de l'évêque exerçant l'autorité ecclésiastique. » Quinze évêques ont publié un rapport minoritaire se focalisant sur l'« instruction claire » du Livre de prière commune concernant le mariage, et exprimant leur gratitude à la Convention générale pour les « réserves qui protègent les évêques diocésains et les prêtres de paroisse qui ne peuvent par motif de conscience autoriser ou utiliser une telle liturgie ».²⁹

56. Dans le cadre de ce demi-siècle, on peut dire que l'enseignement de l'Église épiscopale concernant l'homosexualité se contente d'une tension irrésolue entre les autorités textuelles primaires d'un côté et les conciles locaux (conventions tant générales que diocésaines) de l'autre. Évidemment, tous prétendent que les saintes Écritures offrent un soutien à leur compréhension du mariage et des relations homosexuelles. Pourtant, le Livre de prière commune décrit le mariage comme étant « un acte solennel and public entre un homme et une femme en présence de Dieu », enchâssant une compréhension traditionnelle qui sert de justification aux soi-disant conservateurs,

²⁶ *Sexuality : A Divine Gift*, 1.

²⁷ The Windsor Report 2004 n° 25, citant la réunion des primats du 16 octobre 2003.

²⁸ The Windsor Report 2004 n° 134, 144, 155.

²⁹ Déclaration d'Indianapolis, Juillet 2012 ; n° 2 éclaire BCP 423.

alors que la divergence par rapport au Livre de prière est tolérée sinon encouragée dans bien des diocèses. La Convention générale a protégé l'autorité épiscopale et a cherché à « honorer la diversité théologique de cette Église », acceptant une pluralité de pratique et d'enseignement qui laisse quelques uns frustrés, alors que beaucoup sont reconnaissants tant pour les réserves pastorales que pour la marge de manœuvre offerte.³⁰

57. La largeur de l'enseignement qui se fait sur le terrain renforce une telle notion d'un pluralisme à la fois accepté et contesté. Les écrits sur la sexualité cherchent à sonder la tradition morale chrétienne, incorporant les saintes Écritures, la théologie, les études historiques, et la recherche scientifique, aboutissant à de nombreuses conclusions. Les articles publiés en 2010 par le comité théologique de la Chambre des évêques, qui présentent les visions tant de traditionalistes que de libéraux, semblent marquer un terminus ad quem concernant les points de convergence et de différence fondamentale.³¹ Les deux groupes de partisans emploient un lexique commun pour décrire la sexualité humaine, et ils sont d'accord que le mariage consiste en des vœux de monogamie, de fidélité, et d'engagement réciproque visant la sanctification dans le Christ. Ils ne partagent pas une même compréhension quant aux fins unitives et procréatives du mariage, ni une évaluation commune de la moralité des relations homosexuelles. La vision traditionnelle tient à ce que l'intimité sexuelle se limite au contexte d'un mariage entre un homme et une femme ayant comme but la procréation d'enfants, alors que la vision progressiste soutient une compréhension plus large qui comprend un engagement à la monogamie et à la fidélité entre deux personnes.

58. En résumé, les deux Eglises enseignent que le mariage est une union sacrée entre un homme et une femme cherchant, dans le cadre de cette institution, à coopérer avec le dessein de Dieu pour la création, tout en reconnaissant que les relations humaines sont indispensables à la promotion tant d'une sainteté croissante que du bien de la société. Le magistère catholique romain a énoncé un enseignement définitif et universel concernant les relations sexuelles selon lequel le contexte propre des relations génitales se limite au mariage entre un homme et une femme dont l'union manifeste le potentiel de créer et d'entretenir une vie nouvelle. L'Église catholique maintient que les unions homosexuelles, dépourvues de ce potentiel procréatif et unitif, ne peuvent pas être considérées comme des mariages. L'Église épiscopale a autorisé, provisoirement, des ressources liturgiques destinées à la bénédiction des relations homosexuelles, et elle offre une réflexion théologique pour soutenir cette pratique. Toutefois, elle exige que ces ressources soient utilisées sous la direction et avec la permission de l'évêque diocésain, en offrant des garanties à ceux qui refusent d'utiliser ces ressources ; elle reconnaît donc une diversité d'enseignements et de pratiques au sein de l'Église épiscopale.

59. Bien qu'elles divergent sur les enseignements et les pratiques concernant les unions homosexuelles, nos Églises s'engagent mutuellement à montrer par notre vie ecclésiale pour des personnes de tendance homosexuelle, un engagement qui prend racine dans le ministère commun de tous les Chrétiens. Nous témoignons ensemble de notre appel commun à la sainteté en Christ.

Conclusion : Vers un témoignage moral unifié

60. Nous sommes reconnaissants envers Dieu de nous avoir accordé la grâce de participer à ce travail. Le dialogue œcuménique est spirituellement exigeant. Il exige de la clarté théologique et du discernement, de Ta sagesse, une abondance de patience, et un acharnement pour une

³⁰ 77^e Convention générale (2012), Résolution A049.

³¹ Ces textes sont accessibles en ligne et dans l'*Anglican Theological Review* 93.1 (Hiver 2011), dans le dernier cas suivis d'une gamme de « réponses anglicanes et œcuméniques. »

compréhension réciproque dans l'amour. Il demande aux partenaires un engagement à une humble auto-analyse, une volonté de partager la vision des autres, une ouverture à apprendre.

61. Il exige surtout une conversion dans le Christ. « Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure » (UR n° 7). L'unité chrétienne demande un « esprit d'amour et d'humilité » ainsi que la volonté d'abandonner ses propres préférences dans l'intérêt de l'unité.³² Voir « l'engagement œcuménique doit être fondé sur la conversion des cœurs et sur la prière »,³³ puisqu'il dépend entièrement de Dieu, et d'une entrée dans le mystère pascale de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est dans l'ombre du conflit, de la faiblesse, de l'abandon, et du jugement les plus profonds qu'il a offert Sa prière pour l'unité. Son sacrifice est la source et l'instrument de la manifestation la plus éclatante de la gloire de Dieu, ainsi que de l'ensemble de l'évangile chrétien.

62. Nous avons témoigné un peu de cette passion dans notre dialogue «pour Son Corps, qui est l'Église» (Col 1, 24).³⁴ En tant que ses membres, nous avons cherché, en nous mettant sur le chemin d'une compréhension toujours plus approfondie, à placer aux pieds de la charité nos dissensions et divisions — non seulement entre Épiscopaliens et Catholiques romains, mais également entre membres de la même Église. Forts de notre foi et de notre espérance commune, que nous cherchions à « porter les fardeaux les uns des autres » (Ga 6, 2) en entrant avec eux dans leurs luttes, acceptant celles-ci comme les nôtres, afin de témoigner de notre unité dans le Christ.

63. Nous nous réjouissons que nos Églises puisent dans une tradition commune de théologie morale et de formation pratique. Nous sommes d'accord que le début, la fin, et la voie de la vie chrétienne se trouve dans l'unité avec Dieu dans le Christ. Nos deux Églises enseignent la foi dans l'espoir d'une plus grande compréhension, au moyen d'un processus qui doit inclure la réception des enseignements. Les études de cas sur la migration/immigration et sur les relations homosexuelles indiquent des points en commun et des soucis similaires, tout en faisant état d'importantes différences ecclésiologiques qui aboutissent à des conclusions morales divergentes.

64. Les Églises de la Communion anglicane se fondent sur des autorités dispersées ainsi que sur un processus de soutien et de correction mutuelle pour organiser la vie de chaque Église ainsi que de la Communion en général. Ceci apparaît évident dans le caractère provisoire des ressources de l'Église épiscopale pour la bénédiction de relations homosexuelles, juxtaposées à une diversité de visions et de pratiques, incluant le rituel du mariage du Livre de prière commune. Par contre, le magistère officiel de l'Église catholique romaine, exercé par l'épiscopat universel en union avec le pape, accorde une grande importance aux déclarations et instructions qui énoncent clairement un enseignement normatif sur bien des questions, y compris le mariage et les relations homosexuelles. Alors que, dans son enseignement, une Église penche vers le local et le national, l'autre se focalise d'abord sur l'universel et le global, comme dans le cas de l'immigration/migration. Dans les deux cas, la forme de notre enseignement dérive de nos structures, qui à leur tour donnent une forme au contenu de notre enseignement.

65. Il est difficile de voir comment nos différends de théologie morale et d'ecclésiologie se résoudront, et certains croient que ce n'est pas nécessaire. Le mouvement œcuménique enseigne que la diversité légitime a toute sa place au sein de l'Église, et l'histoire montre que cela est vrai. D'ailleurs, il ne faut pas qualifier de coupable ou de répréhensible ni d'endémique ou autrement

³² Chicago-Lambeth Quadrilatéral 1886, 1888: la citation directe provient de la résolution de la Chambre des évêques de 1886.

³³ UUS n° 2 ; voir 35, 82-84.

³⁴ Voir UR n° 8 ; Voir UR n° 4 : « les catholiques doivent [...] faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus (voir 2 Cor 4, 10 ; Ph 2, 5-8), soit purifiée et renouvelée de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride (voir Ep 5, 27) ».

nécessaire, ni donc comme étant permanent ou résolu, l'absence ou l'ajout d'un élément. C'est surtout vrai pour des Églises comme les nôtres qui sont engagées dans une réforme continue, un mutuel don de soi, et une réconciliation tant interecclésiale qu'intraecclésiale.

66. Dans tous les cas, il faut résister à la tentation de voir l'Église seulement en termes d'institution humaine susceptible d'être refaçonnée à notre image. Nous partageons le Christ avec tous les Chrétiens, et nous acceptons les limites qui y sont associées. C'est uniquement par le don incessant d'échanges formateur et de correction que nous parviendrons à « ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (*Ep* 4, 13). Et si nous accordions un *plus grand* honneur et respect à « [ces membres] que nous tenons pour les moins honorables du corps ... de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque » (*I Cor* 12, 23-24) ? Comme saint Paul l'a dit, c'est ainsi que Dieu a « disposé le corps » (*I Cor* 12, 24) ; alors il semble qu'une telle altitude de service et de sollicitude assure que tous les « dons parfaits » de l'Église — à savoir, tout ce qui est bon, vrai, et beau —, se retrouveront dans la plénitude de l'unité afin que rien ne se perde.³⁵

67. Depuis 1967, ARC-USA a produit quinze documents et a publié plus de quarante communiqués au sujet de nos échanges qui ont traité de sujets variés recouvrant l'ecclésiologie, la théologie systématique, la théologie morale, et la théologie sacramentaire. Pour soutenir ces engagements, il y a des paroisses catholiques et épiscopaliennes qui continuent de se réunir pour la prière commune, la convivialité, et bien davantage pendant la Semaine de prière pour l'unité chrétienne, pendant le Carême et l'Avent, et à d'autres moments. Les Catholiques et les Épiscopaliens se réunissent pour entreprendre ensemble des études formelles ou informelles, pour des retraites, et pour la promotion de la justice sociale. Voilà seulement quelques unes des façons dont nous pouvons continuer de nous diriger vers un approfondissement de notre communion, en tant que Chrétiens appelés à la fidélité personnelle et à un témoignage dans le monde.

68. Nous incitons nos communautés à persévérer dans un nécessaire travail de dialogue, et par leur vie à s'insérer dans l'appel de l'Église à enseigner et à servir, même en dépit des différends. Ici nous recommandons la deuxième partie du texte monumental de l'IARCCUM *Grandir ensemble pour l'unité et la mission* pour la richesse de son ensemble de suggestions créatrices visant à prôner des habitudes de coopération, de vie interdépendante, et de responsabilité mutuelle, tout nourri par les vertus (n^{os} 96-125). Faute d'un tel engagement en faveur d'un témoignage moral commun, nos chances de répondre suffisamment aux besoins contemporains se trouveront très diminuées, sinon impossibles, car c'est notre sanctification dans la vérité et dans l'unité qui conditionne la foi du monde (voir *Jn* 17,17-24).

Nous prions pour la grâce et le courage de faire face aux nombreuses questions qui troublent actuellement l'Église, et pour la guérison de nos divisions, afin que le monde connaisse l'amour du Père, et qu'il croie en Celui qu'il a envoyé.

Participants :

Membres anglicans

Le Rt. Rev. Thomas Breidenthal, D.Phil. (*co-président; jusqu'en mars 2010*)

Le Rt. Rev. John Bauerschmidt, D.Phil. (*co-président ; depuis septembre 2010*)

Le Rev. Victor Lee Austin, Ph.D. (*depuis février 2012*)

La très Rev. Beverly F. Gibson, Ph.D. (*depuis février 2011*)

Le Rev. Matthew S. C. Olver

³⁵ Voir LG n° 8.

Mme Mary Reath
Timothy F. Sedgwick, Ph.D.
La Rev. Ellen Wondra, Ph.D. (*jusqu'en mars 2010*)

Théologiens consultants :

Le Rev. Canon J. Robert Wright, D.Phil.
Christopher Wells, Ph.D. (*depuis février 2011*)

Administration :

Le Rt. Rev. Christopher Epting (*jusqu'en décembre 2009*)
Le Rev. Thomas Ferguson, Ph.D. (*jusqu'en février 2011*)
Le Rev. Canon C. K. Robertson, Ph.D. (*en février 2011 seulement*)
La Rev. Margaret Rose (*depuis février 2012*)

Membres catholiques romains

Le très Rev. Ronald P. Herzog (*co-président*)
Le Rev. Msgr. David Bohr, S.T.D. (*jusqu'en septembre 2010*)
Le Rev. Charles Caccavale, S.T.D.
Marianne Farina, C.S.C., Ph.D. (*depuis février 2011*)
Mme Thérèse Lysaught, Ph.D. (*depuis septembre 2010*)
Theresa Notare, Ph.D.
Le Rev. William O'Neill, S.J., Ph.D. (*depuis février 2011*)
Le Rev. Thomas P. Rausch, S.J., Ph.D.

Administration :

Le Rev. Ronald G. Roberson, C.S.P., Ph.D

Numérisé par Richard J. Mammana 2019