

# **APPELES ENSEMBLE À FAIRE ŒUVRE DE PAIX**

**Rapport du dialogue international  
entre l'Église catholique  
et la Conférence Mennonite Mondiale  
1998 – 2003**

## TABLE DES MATIERES

PREFACE .....	3
INTRODUCTION .....	4
L'origine de ces conversations .....	
But, cadre des discussions, participants .....	
Lieux et thèmes des sessions annuelles .....	
I. REVOIR ENSEMBLE L'HISTOIRE .....	7
A. Introduction : Une herméneutique commune ou relecture de l'histoire de l'Église .....	7
B. Esquisse de la situation religieuse de l'Europe occidentale à la veille de la Réforme .....	8
C. La rupture entre catholiques et anabaptistes .....	10
Origines	
Images des uns et des autres	
Une ecclésiologie de la restauration	
Persécution et martyre	
Thèmes pour une future étude	
D. La période constantiniennne .....	14
Une lecture commune des événements et des changements	
Thèmes pour une future étude	
E. Vers une compréhension commune du Moyen-Âge .....	17
Réexamen de nos images respectives du Moyen-Âge	
Les traditions médiévales de spiritualité et d'imitation du Christ et les racines de l'identité anabaptiste – mennonite	
Thèmes pour une future étude	
II. REVOIR ENSEMBLE LA THEOLOGIE .....	19
A. La nature de l'Église .....	19
Une conception catholique de l'Église	
Une conception mennonite de l'Église	
Convergences	
Divergences	
Thèmes pour une future étude	
B. Sacrements et ordonnances .....	29
Une conception catholique des sacrements	
Une conception mennonite des ordonnances	
Convergences	
Divergences	
Thèmes pour une future étude	
C. Notre engagement pour la paix .....	37
Perspective catholique sur la paix	
Perspective mennonite sur la paix	
Convergences	
Divergences	
Thèmes pour une future étude	
III. VERS UNE GUÉRISON DES MÉMOIRES .....	46
A. La purification des mémoires .....	47
B. Un esprit de repentir, un esprit de contrition .....	48
Déclaration de la délégation catholique	
Déclaration de la délégation mennonite	
Déclaration commune	
C. Vérification de l'existence d'une foi chrétienne commune .....	50
D. Amélioration de nos relations .....	51
CONCLUSION	
<i>Appendice</i> : Bibliographie des documents du dialogue et leurs auteurs .....	52

## PRÉFACE

1. Un dialogue entre catholiques et mennonites s'est déroulé pendant une période de cinq ans, de 1998 à 2003, dans un esprit d'amitié et de réconciliation. Les partenaires de ce dialogue se sont rencontrés à cinq reprises en sessions plénières d'une semaine chacune. Dans les quatre premières sessions, chaque délégation a présenté au moins deux documents de travail sur les compréhensions respectives de certains thèmes théologiques fondamentaux et sur d'importants aspects de l'histoire de l'Église examinés par la Commission mixte. Au cours de la cinquième session, les partenaires ont rédigé ensemble un rapport commun.

2. Il s'agissait d'un nouveau processus de réconciliation. Les deux partenaires n'avaient jamais eu de dialogue officiel auparavant, et celui-ci était donc pour eux une nouveauté. Notre but était d'aider mennonites et catholiques à surmonter les conséquences de près de cinq siècles d'isolement et d'hostilité réciproque. Nous voulions examiner la possibilité de créer un nouveau climat qui nous permettrait de nous rencontrer. Après tout, malgré tout ce qui encore nous sépare, l'identité fondamentale des uns et des autres a ses racines en Jésus Christ.

3. Ce rapport est la synthèse de cinq années de dialogue entre catholiques et mennonites. L'introduction décrit les origines du dialogue dans le cadre inter-ecclésial actuel, qui comprend d'autres dialogues bilatéraux auxquels catholiques et mennonites ont participé dans les dernières décennies, et indique les facteurs spécifiques qui ont conduit à ce dialogue particulier. L'introduction expose ensuite les buts et le cadre du dialogue, les noms des participants et donne une idée de l'esprit dans lequel les conversations se sont déroulées. Elle se termine en indiquant les lieux des différentes sessions annuelles et les thèmes examinés à chaque session.

4. L'introduction est suivie de trois chapitres. Le premier, « Revoir ensemble l'histoire », est un résumé des résultats de notre étude commune de trois périodes cruciales de l'histoire (et des événements qui s'y rapportent), qui ont déterminé nos traditions respectives et ont donné lieu à des interprétations propres à chacun e d'elles. Il s'agit de : 1) la rupture du XVI<sup>e</sup> siècle, 2) la période constantinienne, et 3) le Moyen-Âge. Notre étude se proposait de relire ensemble l'histoire afin de comparer et d'épurer nos interprétations. Le premier chapitre rend compte des évaluations sur lesquelles nous sommes d'accord ainsi que de quelques perspectives divergentes sur les périodes et les événements historiques qui avaient été choisis et examinés.

5. Le second chapitre, « Revoir ensemble la théologie », est un exposé de nos compréhensions communes ou divergentes de l'Église, du baptême, de l'Eucharistie ou de la Cène, et de la paix. Nous indiquons chaque fois les perspectives théologiques historiques de l'Église catholique et des Églises mennonites.<sup>1</sup> Vient ensuite un résumé de notre discussion sur les principales convergences et divergences sur chaque thème. L'étude et la comparaison théologique de nos enseignements respectifs sur la paix sont particulièrement importantes. Les mennonites constituent l'une des « Églises de paix historiques »,<sup>2</sup> c'est-à-dire que l'engagement en faveur de la paix est essentiel dans la définition de leur identité. Pour l'Église catholique, la promotion de l'unité – et par conséquent de la paix – « s'harmonise avec la mission profonde de l'Église ».<sup>3</sup> Est-il alors possible pour ces deux communautés, de rendre ensemble témoignage à l'Évangile qui nous appelle à faire œuvre de paix dans le monde souvent violent d'aujourd'hui ?

6. Le chapitre III a pour titre « Vers une guérison des mémoires ». Dans un sens, tout dialogue entre Églises, dans lequel les partenaires cherchent à surmonter des siècles d'hostilité et d'isolement, tend à la guérison des souvenirs amers qui ont rendu leur réconciliation difficile. Ce troisième chapitre indique quatre composantes qui, nous l'espérons, peuvent contribuer à promouvoir la guérison des mémoires entre mennonites et catholiques.

---

<sup>1</sup> Dans ce rapport, le terme « église » reflète la compréhension qu'ont les Églises participantes de leur identité, sans vouloir résoudre toutes les questions ecclésiologiques liées à ce terme. Mennonites et catholiques n'ont pas une compréhension commune de l'Église.

<sup>2</sup> L'expression « Églises de paix historiques » en usage depuis environ 1935, se réfère aux mennonites, aux quakers (Société des amis) et à l'Église des Frères. Pour s'orienter au sujet des Églises de la paix historiques, voir Donald Dournbaugh, éd., *On Earth Peace : Discussion on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches 1935-1975* (Elgin : The Brethren Press, 1978).

<sup>3</sup> Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, « *Gaudium et spes* », 42.

7. Les membres du dialogue soumettent ce rapport, qui est le résultat de leur travail, aux organismes promoteurs dans l'espoir qu'il pourra être utilisé par mennonites et catholiques non seulement dans leurs communautés respectives, mais également au cours de leurs rencontres, pour promouvoir leur réconciliation dans l'intérêt de l'Évangile.

## INTRODUCTION

### L'origine de ces conversations

8. Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, les communions chrétiennes séparées ont eu des contacts plus étroits, dans la recherche d'une réconciliation des uns avec les autres. Malgré les divisions persistantes, elles ont commencé à travailler ensemble pour leur bien commun et souvent pour celui des sociétés dans lesquelles elles rendent témoignage à l'Évangile. Elles ont entrepris un dialogue théologique pour examiner les raisons de leurs divisions originelles. Ce faisant, elles ont souvent constaté qu'en dépit de plusieurs siècles d'isolement mutuel, elles partagent toujours une grande partie de leur héritage chrétien commun enraciné dans l'Évangile. En outre, elles ont pu clarifier quelques sérieuses différences qui existent entre elles et dans leurs propres communautés concernant divers aspects de la foi chrétienne. En bref, les temps modernes ont vu émerger un mouvement de réconciliation parmi les chrétiens séparés, qui a apporté une nouvelle ouverture des uns envers les autres et, pour beaucoup d'entre eux, l'engagement à lutter pour l'unité des disciples de Jésus Christ.

9. De nombreux facteurs ont contribué à ce mouvement contemporain. Ce sont, entre autres, les conditions et les changements survenus dans le monde d'aujourd'hui. Par exemple, la puissance destructrice des armes modernes de l'ère nucléaire a stimulé les chrétiens partout dans le monde à réfléchir à la question de la paix d'une manière entièrement nouvelle – et même à conduire cette réflexion ensemble. Mais l'inspiration fondamentale du dialogue entre chrétiens séparés a été de réaliser que le conflit qui les oppose est un obstacle à la prédication de l'Évangile et nuit à sa crédibilité. En effet, les conflits entre chrétiens sont une entrave sérieuse à la mission confiée par Jésus Christ à ses disciples. Il est difficile d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut « afin que le monde croie » (Jn 17, 21) si les porteurs de la Bonne Nouvelle sont fondamentalement en désaccord entre eux.

10. Depuis le Concile Vatican II (1962-1965), l'Église catholique est engagée dans une grande variété d'activités œcuméniques, comprenant de nombreux dialogues bilatéraux internationaux. Il y a le dialogue avec l'Église orthodoxe, l'Église Orthodoxe copte, les Églises Orthodoxes Malankares, l'Église Assyrienne Orientale, la Communion Anglicane, la Fédération Luthérienne Mondiale, l'Alliance Mondiale des Églises Réformées, le Conseil Méthodiste Mondial, l'Alliance Baptiste Mondiale, l'Église chrétienne (Disciples du Christ), les pentecôtistes et les évangéliques. Des consultations ont eu lieu avec l'Alliance Évangélique Mondiale et les Adventistes du Septième Jour. En outre, depuis 1968, des théologiens catholiques sont membres à part entière de la Commission multilatérale Foi et Constitution du Conseil Oecuménique des Églises.

11. Dans le passé, la Conférence Mennonite Mondiale (CMM) a tenu des dialogues bilatéraux internationaux avec l'Alliance Mondiale des Églises Réformées et avec l'Alliance Baptiste Mondiale. En outre, avec la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Alliance Mondiale des Églises Réformées, la CMM patronne le dialogue multilatéral sur les « Première, seconde et troisième Réformes », également connu comme « Consultations de Prague ». La CMM et la Fédération Luthérienne Mondiale ont convenu d'entamer des conversations au niveau international à partir de 2004. Les églises membres de la Conférence Mennonite Mondiale en France, en Allemagne et aux États-Unis, ont eu des dialogues bilatéraux avec les églises luthériennes de ces pays.

12. Bien que mennonites et catholiques aient vécu isolés les uns des autres ou en tension, dans les derniers temps ils ont eu, eux aussi, des contacts de plus en plus fréquents. Au niveau international, ils se sont régulièrement rencontrés dans diverses organisations inter-eclésiastiques. Par exemple, des représentants de la Conférence Mennonite Mondiale (CMM) et du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (CPPUC) se rencontrent chaque année lors de la réunion de la Conférence des Secrétaires des Communions Chrétiennes Mondiales (CS/CCM), un forum qui, depuis quarante ans, est l'occasion de contacts et d'échanges informels. De nombreux autres contacts ont eu lieu au niveau national et local.

13. Plus récemment, catholiques et mennonites ont commencé à échanger des invitations à participer à des réunions ou à des manifestations dont ils sont les promoteurs. Au plan international, le Pape Jean-Paul II a invité les Communions chrétiennes mondiales, y compris la Conférence Mennonite Mondiale, à la Journée de prière pour la paix qui s'est tenue à Assise en octobre 1986. Le Secrétaire Général de la CMM, Paul Kraybill, a participé à cette rencontre. La CMM a invité le CPPUC à envoyer un observateur à son assemblée plénière à Calcutta en janvier 1997. Mgr John Mutiso Mbinda y a représenté le CPPUC et a apporté un message du Président, le Cardinal Edward Idris Cassidy, exprimant « le sincère espoir que d'autres contacts auront lieu entre la Conférence Mennonite Mondiale et l'Église catholique ». Après le début du dialogue international mennonite-catholique en 1998, la CMM a été l'une des communautés chrétiennes invitées par le Pape Jean-Paul II à envoyer des représentants aux célébrations de l'Année jubilaire 2000 à Rome. En 1999, le coprésident mennonite du présent dialogue, Dr Helmut Harder, a assisté à une cérémonie jubilaire au Vatican, sur le thème du dialogue interreligieux. Plus récemment, répondant à l'invitation du Pape Jean-Paul II aux responsables des Communions chrétiennes mondiales, le Dr Mesach Krisetya, Président de la CMM, a participé à la Journée de prière pour la paix à Assise, le 24 janvier 2002. En outre, pour citer un exemple pris dans un contexte national, la Conférence épiscopale des États-Unis,<sup>4</sup> lors de la préparation d'une déclaration pastorale sur la paix en 1993, a fait appel aux compétences de personnes extérieures à l'Église catholique, y compris le théologien mennonite John H. Yoder.

14. Les possibilités et les avantages d'un dialogue catholique – mennonite sont apparus dans le contexte de contacts informels durant les réunions de la CS/CCM. La question a été soulevée pour la première fois au début des années 90 au cours d'une conversation entre le Dr Larry Miller, Secrétaire Général de la CMM, S.Exc. Mgr Pierre Duprey, Secrétaire du CPPUC, et Mgr John A. Radano, du personnel du CPPUC. Durant les réunions successives annuelles de la CS/CCM, Mgr Radano et le Dr Miller ont continué d'examiner informellement la possibilité d'entreprendre un dialogue international. Deux raisons particulièrement pressantes en faveur d'un tel dialogue étaient que les études historiques contemporaines mettent l'accent sur les sources médiévales de spiritualité communes aux catholiques et aux mennonites, et la conviction des uns et des autres que la paix est au cœur de l'Évangile. On avait également le sentiment que, comme avec d'autres chrétiens séparés, un apaisement des mémoires était nécessaire entre mennonites et catholiques. En 1997, les responsables des deux Communions ont accueilli favorablement une proposition de dialogue mennonite-catholique au niveau international. Dès le début prévu pour une période de cinq ans, le dialogue, organisé par le CPPUC du côté catholique, et par la CMM du côté mennonite, a commencé l'année suivante.

#### **But, cadre des discussions, participants**

15. D'une manière générale, le but de ce dialogue était d'apprendre à mieux se connaître, de promouvoir une meilleure compréhension des positions catholique et mennonite sur la foi chrétienne et de contribuer à vaincre les préjugés qui existent depuis longtemps.

16. À la lumière de ces buts, deux pistes ont été suivies à chacune des réunions annuelles. L'une d'elles, à partir d'une composante contemporaine, explorait les positions respectives sur une question théologique essentielle choisie à cet effet. La piste historique examinait l'interprétation, par chacun des partenaires, d'un événement ou d'un développement historique ayant provoqué ou représenté leur séparation au cours de l'histoire de l'Église.

17. Pour entreprendre l'étude en suivant ces deux pistes, la CMM et le CPPUC ont demandé que des documents de travail soient préparés par des participants experts en histoire et en théologie et connaissant les événements, les thèmes et les questions qui affectent les relations entre catholiques et mennonites.

18. Les membres de la délégation mennonite étaient : le Dr Helmut Harder (coprésident, Canada), théologien systématique et coéditeur de « Confession de foi dans une perspective mennonite » ; le Dr Neal Blough (USA/France), spécialiste d'histoire et de théologie anabaptiste ; le Révérend Mario Higueros (Guatemala), Directeur du séminaire mennonite d'Amérique Centrale, qui a fait des études théologiques supérieures à l'Université pontificale de Salamanque (Espagne) et a de nombreux contacts avec des catholiques en Amérique latine ; le Révérend. Andrea Lange (Allemagne), pasteur et enseignante mennonite, spécialiste des thèmes liés à la théologie et à la pratique de la paix de l'Église ; le Dr Howard J. Loewen (USA), théologien Frère mennonite, expert de l'histoire confessionnelle des anabaptistes/mennonites ; le Dr Nzash Lumeya (Rép.dém. du Congo/USA), missiologue et spécialiste de l'Ancien Testament ; et le Dr Larry Miller (cosecrétaire, USA/France), spécialiste du Nouveau Testament et Secrétaire Général de la Conférence Mennonite

---

<sup>4</sup> À présent Conférence des évêques catholiques des États-Unis.

Mondiale. Le Dr Alan Kreider (USA), historien de l'Église ancienne, s'est joint au groupe lors de la session annuelle de l'an 2000.

19. Du côté catholique, les participants comprenaient : l'Évêque Joseph Martino (coprésident, USA), historien de l'Église et évêque auxiliaire de Philadelphie, résidant dans une région qui compte de nombreuses communautés de tradition anabaptiste ; le R.P. Dr James Puglisi, SA (USA/Italie), Directeur du *Centro Pro Unione* et spécialiste en liturgie et sacrements ; le Dr Peter Nissen (Pays-Bas), historien de l'Église et autorité en matière de relations entre catholiques et anabaptistes au XVI<sup>e</sup> siècle ; Mgr John Mutiso Mbinda (Kenya/Cité du Vatican), membre du personnel du CPPUC, qui a participé à l'assemblée plénière de la CMM à Calcutta en 1997 et qui, par son travail, est régulièrement en contact avec des organisations chrétiennes internationales auxquelles participent parfois des mennonites ; Dr Joan Patricia Back (Royaume-Uni/Italie), membre du personnel du *Centro Uno*, le secrétariat œcuménique du Mouvement des Focolari, dont les communautés ont des contacts avec de nombreux groupes chrétiens, y compris des mennonites, partout dans le monde ; le R.P. Dr Andrew Christiansen, sj (USA), expert en éthique sociale, dont les travaux au niveau académique et pratique sur la paix l'ont amené à avoir des contacts et des conversations avec des spécialistes mennonites ; et Mgr Dr John A. Radano (cosecrétaire, USA/Cité du Vatican), responsable de la Section occidentale du CPPUC, qui a participé à divers dialogues internationaux.

20. Le climat des réunions était très cordial. De chaque côté, les points de vue sur les questions théologiques étaient présentés aussi clairement et avec autant de force que possible afin de susciter un dialogue franc et fécond. Après une présentation claire du point de vue de chacun, les partenaires pouvaient commencer à voir les parties de l'héritage chrétien communes aux mennonites et aux catholiques et les points sur lesquels ils ont de fortes différences. En présentant leurs vues respectives de l'histoire, les membres du dialogue n'hésitaient pas à permettre à leurs partenaires de voir clairement les critiques traditionnellement soulevées par chacune des Communions à l'égard de l'autre. En même temps, les participants faisaient une autocritique nécessaire à une authentique recherche de la vérité. L'espoir était que les clarifications apportées dans les deux domaines d'étude, historique et théologique, pourraient contribuer à guérir les mémoires entre catholiques et mennonites.

21. La prière a soutenu et accompagné le dialogue. À chaque session, la journée commençait et se terminait par la prière et par un office conduits par des membres des délégations. Le dimanche, les participants assistaient au service religieux dans une congrégation mennonite ou catholique, selon le partenaire qui organisait la session. Pendant la semaine, l'hôte de la rencontre organisait des visites de lieux liés à sa tradition. Ces services religieux et ces visites étaient utiles au dialogue en permettant aux uns et aux autres de mieux se connaître.

### **Lieux et thèmes des sessions annuelles**

22. La première réunion s'est tenue à Strasbourg (France) du 14 au 18 octobre 1998. Chaque délégation a présenté des documents en réponse à la question : « Qui sommes-nous aujourd'hui ? ». Une seconde série de documents a permis de faire la lumière sur les raisons des réactions des uns à l'égard des autres au XVI<sup>e</sup> siècle. Lors de la deuxième rencontre, qui s'est tenue à Venise du 12 au 18 octobre 1999, la discussion durant les sessions théologiques était centrée sur la manière dont chacune des deux Communions conçoit l'Église aujourd'hui. La piste historique explorait l'idée anabaptiste du rétablissement de l'Église ancienne, ainsi que les racines médiévales de la tradition de foi et de spiritualité mennonite. À la troisième réunion, du 24 au 30 novembre 2000 au Thomashof, près de Karlsruhe (Allemagne), la discussion a porté sur un domaine où la coopération est possible entre mennonites et catholiques, et dont le thème a été énoncé sous forme de question : « Qu'est-ce qu'une Église de paix ? » Au cours des sessions historiques, chaque côté a présenté une interprétation de l'impact du « tournant constantinien » sur l'Église. À la quatrième réunion, à Assise (Italie), du 27 novembre au 3 décembre 2001, chaque délégation a présenté ses vues sur le baptême et sur l'Eucharistie ou Cène. La partie historique de cette réunion était consacrée aux vues respectives sur les rapports entre l'Église et l'État au Moyen-Âge. À la cinquième session, du 25 au 31 octobre 2002 à Akron en Pennsylvanie (USA), les membres ont travaillé au rapport final du dialogue. Des séances de rédaction, en mars, mai et juin 2003, ont permis de parfaire le texte avant son examen.

Note : Une liste des documents présentés durant les sessions du dialogue, avec les noms des auteurs, figurent en *Appendice* du présent rapport.

## I.

### REVOIR ENSEMBLE L'HISTOIRE

A. Introduction : Une herméneutique commune ou relecture de l'histoire de l'Église

23. Une relecture commune de l'histoire de l'Église s'est révélée fructueuse au cours de récents dialogues inter-ecclésiaux.<sup>5</sup> Il en a été de même pour notre dialogue. Mennonites et catholiques ont vécu plus de 475 années de séparation. Au cours des siècles, ils ont développé des vues différentes sur l'histoire de la tradition chrétienne. En étudiant l'histoire ensemble, nous avons constaté que nos interprétations du passé étaient souvent incomplètes et limitées. Le fait de partager nos vues et nos évaluations du passé nous a aidés à acquérir une vision plus large de l'histoire de l'Église.

24. En premier lieu, nous avons reconnu que nos traditions respectives avaient développé des interprétations de certains aspects de l'histoire de l'Église qui étaient influencées, bien que de manière différente et à des degrés différents, par les images négatives de l'autre. La création d'images hostiles des uns et des autres était encouragée et elles étaient toujours présentes dans nos communautés respectives et dans nos représentations de l'autre dans l'histoire. Nos relations, ou plutôt l'absence de relations, ont commencé dans un contexte de rupture et de séparation. Depuis, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, les polémiques théologiques ont constamment alimenté des images négatives et des stéréotypes mesquins de l'autre.

25. En second lieu, nos deux traditions avaient leur manière sélective de lire l'histoire. Deux exemples viennent aussitôt à l'esprit : l'interaction de l'Église et de l'État au Moyen-Âge et l'usage de la violence par les chrétiens. Nos vues sur l'histoire du christianisme ont parfois été limitées aux aspects qui semblaient mieux correspondre à l'autodéfinition de nos communautés ecclésiales respectives. Le centre de notre attention était souvent déterminé par des perspectives spécifiques de nos traditions, qui conduisaient fréquemment à une manière d'étudier le passé où les résultats de nos recherches étaient déjà influencés par nos points de départ ecclésiologiques.

26. L'expérience d'une étude commune de l'histoire de l'Église et de sa relecture dans un climat d'ouverture a été d'une valeur inestimable. Elle nous a permis d'acquérir une vue plus large de l'histoire de la tradition chrétienne et nous a rappelé que nous avons au moins quinze siècles d'histoire chrétienne en commun. L'Église ancienne et celle du Moyen-Âge étaient et continuent d'être le terrain commun de nos deux traditions. En outre, nous avons découvert que les siècles de séparation qui ont suivi ont constitué une perte pour tous. Relire ensemble le passé nous aide à retrouver et à rétablir certains aspects de notre expérience ecclésiale, que nous avons peut-être sous-estimés ou même négligés à cause des siècles de séparation et d'antagonisme.

27. Nous espérons que notre relecture conjointe de l'histoire de l'Église contribuera au développement d'une nouvelle interprétation commune du passé et pourra conduire à partager une nouvelle mémoire et une nouvelle compréhension de ce passé. À son tour, une nouvelle mémoire commune peut nous libérer de la prison du passé. Sur cette base, catholiques et mennonites relèvent le défi de devenir les architectes d'un avenir plus conforme aux instructions du Christ qui a dit : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. À ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13, 34-35). Ce commandement permet aux chrétiens d'assumer la responsabilité du passé. Ils peuvent indiquer les erreurs de leur histoire, se repentir de ces erreurs et agir pour les corriger. Le théologien mennonite John Howard Yoder a écrit : « Il y a un élément caractéristique dans le message chrétien selon lequel il y a un remède aux

---

<sup>5</sup> Cf. les exemples suivants extraits de dialogues bilatéraux : 1) Vers une compréhension commune de l'Église. Dialogue international réformé/catholique romain, Deuxième phase (1984-1990), chapitre 1, « Vers une réconciliation des mémoires », et chapitre 3, « L'Église que nous confessons et nos divisions dans l'histoire », *Service d'information* 74 (1990/III), pp. 94-103, pp. 108-116 ; 2) *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, souscrite par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique (1999), *Service d'information* 103 (2000/I-II), pp. 3-6 ; 3) « Les entretiens luthéro-mennonites (1981-1984) », *Cahiers de Christ seul*, n° 16 (1984) ; 4) *Bericht vom Dialog VELKD/Mennoniten : 1989 bis 1992*, Texte aus der VELKD, 53 (Hannover : Lutherisches Kirchenamt der VELKD, 1993).

mauvaises actions. Si l'élément du repentir ne s'exprime pas dans les contacts interreligieux, nous ne partageons pas le message évangélique dans sa globalité ».<sup>6</sup>

28. De tels actes de repentir contribuent à la purification de la mémoire, qui était l'un des buts énoncés par le Pape Jean-Paul II pendant le Grand Jubilé de l'An 2000. La purification de la mémoire tend à libérer nos consciences individuelles et collectives de toutes les formes de ressentiment et de violence qui sont l'héritage des fautes du passé. Jésus demande à ses disciples de se préparer à cet acte de purification en recherchant le pardon personnel et en l'étendant également aux autres. Il l'a fait en enseignant le Notre Père à ses disciples, par lequel nous implorons : « Pardonne-nous nos torts envers toi, comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous » (Mt 6, 12). La purification de notre propre mémoire, individuellement et en tant que communautés ecclésiales, est un premier pas vers la guérison mutuelle des mémoires dans nos dialogues entre Églises et dans nos relations (cf. chapitre III).

29. Entreprendre le processus de guérison des mémoires requiert une rigoureuse analyse historique et une nouvelle évaluation historique. Il n'est pas facile de se lancer dans

« une enquête historique critique visant à utiliser toutes les informations disponibles dans le but de reconstruire le contexte, les manières de penser, les conditions et la dynamique vivante dans lesquels ces événements et ces paroles furent situés afin, d'une certaine manière, de vérifier les contenus et les défis que, précisément en raison de leur diversité, ils proposent à notre temps ».<sup>7</sup>

En procédant prudemment de cette façon, une relecture commune de l'histoire peut nous aider à purifier notre compréhension du passé en tant que pas vers la guérison des mémoires souvent douloureuses de nos communautés respectives.

## B. Esquisse de la situation religieuse en Europe occidentale à la veille de la Réforme

30. À la veille de la Réforme, l'Europe chrétienne était entrée dans une période de changements, qui marquait la transition entre le Moyen-Âge et le début des temps modernes.<sup>8</sup> Jusqu'en 1500, l'Église avait été le point focal de l'unité et l'institution prédominante de la société européenne. Mais à l'aube de la nouvelle période, son autorité était mise en question par la puissance croissante des premiers États modernes. Ceux-ci consolidaient et centralisaient leur autorité et leur souveraineté politiques sur des régions géographiques particulières. Ils cherchaient à affermir leur pouvoir sur leurs sujets dans de nombreux domaines de la vie. Pendant des siècles, les souverains séculiers s'étaient considérés responsables de la religion dans leurs États. Mais à présent ils disposaient de nouveaux moyens pour consolider cette autorité. Cela les mena parfois à être en conflit avec l'Église, par exemple sur des questions de nominations ecclésiastiques, de juridiction légale et d'impôts.

31. L'essor des premiers États modernes amena un déclin de la conscience de l'unité chrétienne. L'idéal d'un christianisme unifié (*christianitas*), qui avait atteint son point culminant pendant la période des croisades, s'effondra. Ce processus avait déjà été stimulé par les événements qui avaient marqué le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle. C'était l'époque de la dite captivité babylonienne de la papauté (1309-1377), lorsque la résidence des papes était à Avignon (dans l'actuelle France du sud-est). Vint ensuite ce que l'on a appelé le Grand schisme d'Occident (1378-1417), la fonction pontificale étant revendiquée par deux et même par trois papes.

---

<sup>6</sup> John Howard Yoder, « The Disavowal of Constantine : An Alternative Perspective on Interfaith Dialogue », in : *The Royal Priesthood : Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1934), pp. 242-261, en particulier p. 251.

<sup>7</sup> *Mémoire et Réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 4.1, Commission théologique internationale, Cité du Vatican, décembre 1999.

<sup>8</sup> Pour le paragraphe 30 et suivants, cf. Thomas Brady, Jr., Heiko A. Oberman, et James D. Tracy, eds., *Handbook of European History, 1400-1600 : Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation* (Leiden/NY/Cologne : E.J. Brill, 1994), 2 vols., réimpression Grand Rapids, 1996 ; John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (New York/Oxford : Oxford University Press, 1985) ; John W. O'Malley, éd., *Catholicism in Early Modern Europe* (St. Louis : Center for Reformation Research, 1988) ; Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700 : A Re-assessment of the Counter Reformation* (New York/London : Macmillan, 1999).

32. À la même époque, une Europe divisée connaissait des changements sociaux et économiques considérables. Le XVI<sup>e</sup> siècle était une période de grande croissance démographique. Les historiens estiment que de 1450 à 1650 la population européenne est passée de 55 millions à 100 millions d'habitants. Cette croissance était évidemment plus marquée dans les centres urbains, bien que la majorité de la population vécût toujours dans les régions rurales. La croissance démographique était également accompagnée d'une expansion économique, dont bénéficiaient surtout les classes moyennes urbaines. Celles-ci devinrent les principaux acteurs des développements ecclésiastiques du XVI<sup>e</sup> siècle, aussi bien dans la Réforme que dans le renouvellement catholique. Mais en même temps, l'expansion économique était accompagnée d'un écart croissant entre riches et pauvres, surtout dans les villes mais également dans les régions rurales. Les agitations et les perturbations sociales devinrent des phénomènes courants dans les sociétés urbaines, tout comme l'étaient les rébellions paysannes dans les régions rurales. Dans une certaine mesure, ces troubles sociaux ont contribué à préparer le terrain de la Réforme radicale.<sup>9</sup>

33. Pendant cette période, l'élite culturelle de l'Europe connaissait un processus de renouveau intellectuel et culturel, qui s'identifiait avec les termes « Renaissance » et « Humanisme ». Ce processus présentait des aspects différents en Europe. En Italie, par exemple, il avait un profil plus 'païen' que dans le nord du continent, où les 'humanistes bibliques' comme Érasme et Thomas More utilisaient des techniques humanistes pour encourager la piété et les études bibliques. Pendant ce temps, en France l'humanisme avait son soutien principalement dans une reprise de la pensée juridique. L'esprit fondamental de la Renaissance, qui avait pris racine en Italie au XIV<sup>e</sup> siècle, est très bien rendu par les paroles célèbres de l'historien Jacob Burckhardt, qui le définit comme « la découverte du monde et de l'humanité ». Ces paroles indiquent une nouvelle appréciation du monde dans lequel vit l'humanité. Elles annoncent également une nouvelle conscience de soi caractérisée par la reconnaissance de la valeur et de la particularité uniques de la personne humaine individuelle. L'humanisme peut être considéré comme la principale manifestation intellectuelle de la Renaissance. Il a développé l'étude de l'ancienne littérature classique, tant latine que grecque. Il a en outre stimulé le désir de retourner aux racines de la civilisation européenne, le retour aux sources (*ad fontes*) et à leurs valeurs. Au sein de la chrétienté, cela a conduit à une étude approfondie de l'Écriture dans les langues originelles (hébreux et grec), des Pères de l'Église et d'autres sources de connaissance concernant l'Église ancienne. L'humanisme a également donné naissance à un programme éducatif qui touchait surtout les classes moyennes urbaines en voie d'expansion. Il encourageait une prise de conscience de soi et les préparait à participer au gouvernement et à l'administration publique et à assumer certaines responsabilités et fonctions dans la vie de l'Église et dans l'organisation ecclésiastique.

34. A la veille de la Réforme, la vie de l'Église et la piété étaient florissantes. Longtemps, les historiens tant catholiques que protestants ont décrit la vie religieuse de la fin du Moyen-Âge en termes de crise et de déclin. Mais aujourd'hui, on se rend compte de plus en plus que ces termes reflètent une évaluation rétrospective de la situation du Moyen-Âge, déterminée par des critères inadéquats. Il existe une tendance croissante, parmi les historiens catholiques et protestants, à évaluer plus positivement la vie religieuse autour de l'an 1500.<sup>10</sup> De nos jours, beaucoup considèrent cette période comme une époque de vitalité religieuse, de religiosité en plein essor. Ils perçoivent la Réforme protestante et la Réforme catholique non seulement comme une réaction à la vie religieuse du bas Moyen-Âge, mais également et principalement comme le résultat et le fruit de cette vitalité religieuse. Certes, il y avait des abus dans le clergé, dans la hiérarchie et la papauté, et parmi les moines. Il s'agissait d'abus dans la religion populaire, dans le système de taxation ecclésiastique et dans celui de la pastorale et de l'administration. L'absentéisme des prêtres de paroisse et des évêques, et l'accumulation des bénéfices étaient quelques-uns des signes du problème.

---

<sup>9</sup> L'expression 'Réforme radicale' a été introduite par l'historien George Hunston Williams dans son célèbre livre qui porte ce même titre, *The Radical Reformation*, 3<sup>ème</sup> édition (Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992). Par 'Réforme radicale', nous entendons le mouvement du XVI<sup>e</sup> siècle qui s'est rebellé à cette époque non seulement contre l'Église catholique, mais également contre les Réformateurs classiques. Il s'agissait de groupes divers, tels que les leaders de la Grande Guerre des paysans (1524-1525), les anabaptistes, les spiritualistes, les rationalistes/évangéliques, les unitariens et les Schwenckfeldiens. D'autres qualifiaient ces groupes d'« aile gauche de la Réforme ».

<sup>10</sup> Par exemple, voir l'article bien connu de Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500* », *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), pp. 5-30, plusieurs fois traduit, entre autres, sous le titre « Piety in Germany Around 1500 », in : Steven E. Ozment, éd., *The Reformation in Medieval Perspective* (Chicago : Quadrangle Books, 1971), pp. 50-75. Voir également Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England 1400-1580* (New Haven/London : Yale University Press, 1992).

35. Mais ce n'est pas tout. La vie religieuse était en même temps caractérisée par le nouvel accent mis sur une bonne prédication et sur l'éducation religieuse, en particulier parmi les classes moyennes urbaines. Il y avait une forte aspiration à une foi plus profonde. Des traductions de la Bible paraissaient dans les principales langues vernaculaires européennes et étaient diffusées grâce à la récente invention des presses typographiques. Les ouvrages religieux dominaient le marché du livre. Les nombreuses confréries fondées à la veille de la Réforme propageaient une spiritualité laïque. Ces confréries répondaient aux besoins sociaux et religieux des laïcs en organisant des processions et des actes de dévotion, en célébrant des prières et des sermons et en diffusant des ouvrages de dévotion en langues vernaculaires. Elles assuraient également l'aide aux malades et aux mourants ainsi qu'aux personnes en difficulté. Des mouvements laïques zélés, tels que *Devotio Moderna*,<sup>11</sup> des prédicateurs et des écrivains de différents ordres religieux propageaient une spiritualité de la vie de disciple et 'd'imitation du Christ'. De nombreux ordres religieux témoignaient eux-mêmes de l'existence de mouvements de réforme au XV<sup>e</sup> siècle, qui conduisirent à la formation de branches observantes. Ces groupes désiraient observer leur règle religieuse de la manière stricte et originale voulue par leur fondateur.

36. L'Église en général a aussi connu des mouvements de réforme dont le but était de libérer la communauté chrétienne de toute mondanité. Depuis les simples croyants jusqu'aux plus hautes autorités ecclésiastiques, les chrétiens étaient appelés à retourner à la simplicité du christianisme du Nouveau Testament. Ces réformes, qui touchaient les personnes à tous les niveaux de la société et de l'Église, étaient une critique envers la pompe de la hiérarchie ecclésiastique; elles s'élevaient contre l'absentéisme des prêtres, faisaient remarquer l'absence d'une bonne prédication et régulière et mettaient en question l'ambition des responsables ecclésiastiques d'acquérir des charges dans l'Église. Ces récents mouvements de réforme médiévaux véhiculaient des idéaux qui, un ou deux siècles plus tard, seront courants dans la Réforme protestante, dans la Réforme radicale ainsi que dans la Réforme catholique.

37. Naturellement, un certain externalisme, voire même du matérialisme et de la superstition, étaient également présents dans la piété populaire à la fin du Moyen-Âge. Ces aspects apparaissaient surtout dans les nombreuses formes de dévotion, dans les processions et les pèlerinages et dans la vénération des saints et des reliques. Mais en même temps, ces nombreuses formes de comportement religieux reflètent une profonde recherche du salut et de l'expérience religieuse, ainsi qu'un zèle pour le sacré. Au XVI<sup>e</sup> siècle, la Réforme protestante, la Réforme radicale ainsi que la Réforme catholique, ont tiré d'importants avantages de ces aspirations à une spiritualité plus élevée.

### C. La rupture entre catholiques et anabaptistes

#### Les origines

38. La séparation, au XVI<sup>e</sup> siècle, des anabaptistes de l'Église établie, doit être vue dans le contexte plus large des premières manifestations de la Réforme. Les différents groupes anabaptistes avaient des origines diverses selon les circonstances politiques, sociales et religieuses.<sup>12</sup> Les mouvements anabaptistes avaient pris naissance d'abord dans la Réforme luthérienne et zwinglienne en Allemagne du Sud et en Suisse dans les années après 1520. A partir de 1530, les mouvements anabaptistes (mennonites) des Pays-Bas ont rompu plus directement avec l'Église catholique. Ces ruptures concernaient la compréhension du baptême, de l'ecclésiologie, des rapports Église-État et de l'éthique sociale. Cette dernière comprenait le refus de la violence, le refus de prêter serment et, dans certain cas, le refus de la propriété privée. À l'époque, cette situation a dû causer beaucoup de confusion pour tous, mais spécialement pour les responsables de l'Église et de l'État. Il y avait des courants divers et parfois en conflit au sein du mouvement anabaptiste et de la Réforme radicale, par exemple en ce qui concerne l'utilisation de l'épée. Néanmoins, tous les mouvements anabaptistes, contrairement aux réformateurs majoritaires tels que Luther, Zwingli et Calvin, partageaient la

---

<sup>11</sup> *Devotio Moderna* ou 'Dévotion moderne (= nouvelle, contemporaine)' est le nom d'un mouvement de renouveau spirituel qui mettait fortement l'accent sur la vie intérieure de la personne et sur l'imitation du Christ. Il était inspiré par le diacre Geert Grote (1340-1384) et avait pris naissance aux Pays-Bas, mais au cours du XV<sup>e</sup> siècle il se répandit dans toute l'Europe occidentale. Voir R.R. Post, *The Modern Devotion* (Leiden : E.J. Brill, 1968) ; G. Epinay-Burgard, *Gé-rard Grote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne* (Wiesbaden : F. Steiner, 1970) ; John van Engen, *Devotio Moderna : Basic Writings* (New York : Paulist Press, 1988).

<sup>12</sup> Cf. James M. Stayer, Werner O. Packull et Klaus Deppermann, « From Monogenesis to Polygenesis : The Historical Discussion of Anabaptist origins », *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), pp. 83-122.

conviction que, du fait que les enfants ne sont pas en mesure de s'engager consciemment pour le Christ, seuls les adultes peuvent être baptisés après s'être repentis de leurs péchés et avoir confessé leur foi. Le baptême des enfants n'étant pas considéré comme valide par les anabaptistes, les chrétiens qui avaient été baptisés lorsqu'ils étaient enfants devaient être rebaptisés en tant qu'adultes. Les groupes anabaptistes avaient d'autres convictions en commun avec certains courants de la Réforme radicale. Alors que les premiers anabaptistes se considéraient souvent en harmonie avec les idéaux et la théologie de Luther et de Zwingli, leur rejet du baptême des enfants, et d'autres positions théologiques ou éthiques, conduisirent à leur condamnation aussi bien par les protestants que les catholiques.

39. Ces condamnations doivent se comprendre également en relation aux désastres causés par la Guerre des paysans (1524-25) et par le « royaume de Münster » en Westphalie (1534-35). Pour les gouvernants catholiques le mouvement des paysans était un signe évident du caractère subversif de la rupture de Luther avec Rome. Pour se défendre de ces accusations, Luther (et d'autres réformateurs) rejeta la responsabilité de la Guerre des paysans sur ceux qu'on appelait les « enthousiastes » ou « anabaptistes ». Il est difficile de distinguer les origines historiques de l'anabaptisme dans le contexte du mouvement populaire communément appelé « Guerre des paysans ». La situation de la Réforme était assez floue dans les premières années, et les historiens reconnaissent aujourd'hui que les mouvements ou les Églises indiquées comme « luthériennes », « zwingliennes » ou « anabaptistes », n'étaient pas toujours clairement reconnaissables ou distincts les uns des autres, surtout avant les événements tragiques de 1524-25. Néanmoins, l'expérience radicale du royaume de Münster où, en 1534-35, ceux que l'on appelait les melchiorites (les disciples du prédicateur anabaptiste laïc Melchior Hoffman), avaient établi un régime violent et dictatorial afin de faire venir le « Jour du Seigneur », confirmait les craintes des autorités tant catholiques que protestantes, qui voyaient dans le mouvement anabaptiste une sérieuse menace pour l'Église et pour la société. Alors que de nombreux groupes anabaptistes étaient fidèles à leurs principes de non-violence et de pacifisme, d'autres groupes autorisaient l'usage de l'épée pour établir le Royaume de Dieu.<sup>13</sup> En conséquence, le terme « anabaptiste », utilisé dans les polémiques tant par les catholiques que par les protestants, a fini par signifier rébellion et anarchie. On soupçonnait que certains groupes anabaptistes qui se prétendaient non violents, l'étaient uniquement parce qu'ils n'avaient aucun pouvoir. Les gouvernants estimaient que si l'occasion se présentait, les anabaptistes auraient de nouveau recours à la violence.

40. Étant donné les rapports étroits entre l'Église et l'État, l'usage de rebaptiser les personnes qui avaient été baptisées étant enfants, avait un effet extrêmement provocateur au XVI<sup>e</sup> siècle. Pour l'Église catholique et pour les Églises protestantes émergentes, cela ne pouvait être considéré que comme un acte hérétique. L'usage de rebaptiser avait déjà été condamné au début du V<sup>e</sup> siècle, comme il ressort de la polémique de saint Augustin contre les donatistes, un mouvement séparatiste d'Afrique du Nord, qui rebaptisait toutes les personnes recrutées dans l'Église établie.<sup>14</sup> En ce qui concerne l'État, une loi de 413 des empereurs romains Honorius et Théodose, fixait de sévères pénalités pour la pratique du rebaptême. En 529, l'empereur Justinien I<sup>er</sup>, reprenant l'édit de Théodose dans sa révision de la loi romaine, précisa que le châtement serait la peine capitale.<sup>15</sup> Se basant sur cette ancienne loi impériale contre les donatistes, la Diète de Spire, en 1529, proclama la peine de mort pour tout acte de « rebaptême ».

### Images réciproques

41. Mennonites et catholiques ont entretenu des images négatives les uns des autres depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Ces images négatives doivent évidemment être vues dans le contexte du début de la théologie polémique moderne catholique et protestante. Néanmoins, les catholiques comme les protestants ont condamné et persécuté les anabaptistes, et ceux-ci considéraient les réformateurs protestants aussi répréhensibles que l'Église catholique qu'ils avaient quittée.

42. Les anabaptistes partageaient un grand nombre d'images courantes de la Réforme concernant l'Église catholique. Avec d'autres réformateurs protestants, ils accusaient les catholiques de croire au « salut par les œuvres » et d'idolâtrie sacramentelle. Ils considéraient la Réforme comme un prélude de la fin des temps et le Pape comme l'Antéchrist. Les anabaptistes quittèrent bientôt le camp de la Réforme, critiquant aussi bien les catholiques que les protestants pour ce qui était à leurs yeux des relations malsaines avec le pouvoir po-

<sup>13</sup> Cf. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2<sup>ème</sup> édition (Lawrence, KS ; Coronado Press, 1976).

<sup>14</sup> Cf. William H.C. Frend, *The Donatist Church : A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford : The Clarendon Press, 1952).

<sup>15</sup> Cf. *Code de Justinien*, livre I, tit. 6, 2.

litique. Ils estimaient que l'Église avait chuté. Ils associaient cette chute aux empereurs Constantin et Théodose et au fait que le christianisme avait été proclamé officiellement comme la seule religion de l'empire romain. Ils voyaient dans le baptême des enfants le signe essentiel d'une religion qui contraignait les individus à être chrétiens indépendamment de tout engagement de foi. À leurs yeux, un tel christianisme ne pouvait être sérieux sur le plan éthique ni produire les fruits d'une vie de disciple. La persécution et l'exécution d'anabaptistes accentuèrent la polémique et donnèrent naissance à des images négatives. Les anabaptistes voyaient le catholicisme comme une religion basée sur les cérémonies, les œuvres, la tradition et la superstition. Les prêtres étaient présentés comme des personnes ignorantes, paresseuses et mauvaises. Le *Miroir des Martyrs*, rédigé par un mennonite hollandais au XVII<sup>e</sup> siècle, raconte les histoires de nombreux martyrs anabaptistes. Il les situe dans le contexte de l'Église restée fidèle à travers les siècles. Avec ses récits et ses gravures, cet ouvrage très important pour les mennonites montre les catholiques et les protestants comme des persécuteurs, des tortionnaires et des bourreaux. Au fil des siècles, une connaissance directe de l'Église catholique et de son histoire a souvent manqué aux mennonites, mais ils ont conservé leurs premières opinions.

43. Pour les catholiques, les anabaptistes représentaient le résultat logique de l'hérésie et du schisme protestant. Lorsqu'il quitta l'Église catholique, Luther rejeta la seule autorité chrétienne légitime de l'époque, ouvrant ainsi la porte à de nombreuses lectures contradictoires de l'Écriture et à la subversion politique. Outre les traditionnelles objections catholiques au « protestantisme », le rejet du baptême des enfants et la pratique du rebaptême dominaient les premières réactions théologiques catholiques contre l'anabaptisme. Les catholiques considéraient les anabaptistes comme des personnes ignorantes, dont les théologiens ne connaissaient pas le latin. Par exemple, ils accusèrent le théologien anabaptiste, le Dr Balthasar Hubmaier, d'être un agitateur, un ennemi du gouvernement et une personne immorale. Pendant longtemps, et même jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, des auteurs catholiques comparaient les plus pacifiques parmi les disciples de Menno Simons aux melchiorites radicaux de Münster. En réalité, les théologiens catholiques n'avaient qu'une connaissance limitée de l'histoire de l'anabaptisme. À leurs yeux, les anabaptistes restauraient les anciennes hérésies qui avaient été condamnées depuis longtemps. Tout cela se compliquait du fait qu'au cours du XVI<sup>e</sup> siècle des théologiens catholiques s'exprimaient dans leurs écrits contre des personnes que l'État, sollicité par les princes, tant catholiques que protestants, avait déjà condamnés à mort à la Diète de Spire (cf. § 40 ci-dessus) et se trouvaient donc privés de la protection de la loi.

### **Une ecclésiologie de restauration**

44. La question de la nature apostolique de l'Église a créé une profonde ligne de partage ecclésiologique entre anabaptistes et catholiques au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Dès les premiers siècles, pour les chrétiens d'Orient et d'Occident la succession apostolique avait lieu à travers la fonction épiscopale qui assurait la transmission de la foi et, par conséquent, la transmission de la nature apostolique de l'Église dans le temps. Au contraire, les anabaptistes du XVI<sup>e</sup> siècle rejetaient l'idée d'une continuité apostolique garantie par l'Église institutionnelle. Ils commencèrent à parler de la « chute » de l'Église qu'ils indiquaient comme un signe de son infidélité. Cette infidélité impliquait la nécessité d'une restauration de l'Église « apostolique ». Les catholiques et la plupart des autorités réformées considéraient le baptême des enfants comme une tradition apostolique pratiquée depuis les premiers temps de l'Église. Au contraire, les anabaptistes voyaient dans l'acceptation généralisée du baptême des enfants, ainsi que dans les liens politiques étroits entre l'Église et l'Empire (Constantin et Théodose), les principaux signes de l'apostasie d'avec la vision apostolique de l'Église fidèle et, par conséquent, la preuve de la « chute ». Pour les anabaptistes, la fidélité avec les écrits du Nouveau Testament sur les questions éthiques et doctrinales devint le test permettant d'évaluer le christianisme apostolique. La fidélité était définie non pas comme maintien de la continuité institutionnelle, mais comme rétablissement de la foi néotestamentaire. À leurs yeux, la restauration et la préservation de l'Église apostolique exigeaient d'eux la rupture d'avec l'Église institutionnelle de leur temps. La continuité n'était pas recherchée dans la succession épiscopale, mais plutôt dans la fidélité au témoignage apostolique de l'Écriture et dans l'identification avec certains hommes et mouvements. Les vaudois et les franciscains, par exemple, étaient considérés par les anabaptistes comme de fidèles représentants d'un christianisme authentique tout au long de leur histoire.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> D'importants efforts pour décrire cette continuité peuvent être trouvés dans *The Chronicle of the Hutterian Brethren*, traduit et publié par les Hutterian Brethren (Rifton, NY. Plough Publishing, 1987), et dans Thieleman J. van Braght, *Bloody Theater of Martyrs' Mirror*, traduit de l'édition néerlandaise de 1660 par Joseph Sohm, 5<sup>ème</sup> édition anglaise (Scottsdale : Herald Press, 1950).

## Persécution et martyre

45. Une des conséquences de la division entre chrétiens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, étant donné la pratique des questions juridiques et des châtements à cette époque, a été la persécution et le martyre.<sup>17</sup> Étant donné les rapports étroits entre religion et société, l'établissement du principe *cujus regio, eius religio* (de tel pays, de telle religion) lors de la Paix d'Augsbourg en 1555, a renforcé les sentiments déjà très négatifs entre les chrétiens séparés. Ce principe a donné naissance à un type de société dans laquelle une confession chrétienne particulière (catholique, luthérienne et, plus tard, réformée) est devenue la religion établie dans un territoire donné. Ce type de société, appelé État confessionnel, se caractérisait par son intolérance envers les personnes d'autres confessions. En raison de cette situation politique spécifique et particulière, le martyre devint une expérience commune aux chrétiens de toutes les confessions, catholiques, luthériens, réformés, anglicans ou anabaptistes.

46. Les mennonites ont beaucoup souffert pendant cette période, tant dans les États protestants que catholiques. Bon nombre de gouvernements ne tolérèrent pas les dissidents de la Réforme radicale, y compris les anabaptistes pacifistes. Selon de récentes estimations, environ 5000 personnes furent exécutées au XVI<sup>e</sup> siècle en raison de leurs croyances religieuses. De celles-ci, 2000 à 2500 étaient des anabaptistes, hommes et femmes, et des mennonites convaincus d'hérésie, pour la plupart dans des territoires catholiques.<sup>18</sup> Les anabaptistes pouvaient difficilement trouver un havre politique stable dans l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans certains pays, la persécution des mennonites a duré pendant des siècles. Dans quelques États, ils furent l'objet de discriminations et soumis à des restrictions sociales et politiques, même jusqu'au vingtième siècle, surtout à cause de leur conviction en faveur de l'objection de conscience.

47. Pour les anabaptistes et les mennonites, une vie de disciple comportait en fait l'acceptation de l'oppression, de la persécution et de la mort violente. Le danger de persécution et de martyre devint un aspect de l'identité mennonite. Comme l'a écrit l'historien mennonite Cornelius Dyck, « la possibilité du martyre a eu un effet radical sur tous ceux qui se sont joints au groupe – sur leurs priorités, leur statut et leur conscience personnelle ». <sup>19</sup> Les mennonites avaient la plus haute estime de leurs martyrs. Ils chantaient leur témoignage fidèle et célébraient leur mémoire en collectionnant leurs chroniques dans des martyrologes tels que *Het Offer des Heeren* (Le sacrifice pour le Seigneur) et le *Martelaers Spiegel* (Miroir des martyrs) de Thieleman Jans van Braght, qui est encore lu de nos jours dans les Églises mennonites partout dans le monde.

48. Les catholiques n'ont jamais fait l'objet de persécutions de la part des mennonites.<sup>20</sup> Toutefois, compte tenu de l'expérience anabaptiste et mennonite en matière de martyre et de persécution, il est important de noter que les catholiques, dans leur histoire post-médiévale, ont également vécu cette expérience. Dans certaines régions où la confession réformée et luthérienne s'était établie, et en Angleterre après l'institution de l'Église anglicane, les catholiques furent soumis aux persécutions et à la peine de mort. Un grand nombre d'entre eux, surtout des prêtres, des religieux et des religieuses, furent brutalement martyrisés à cause de leur foi. Dans certains pays, la persécution des catholiques et la violation de la liberté religieuse ont continué pendant des siècles. Pendant longtemps, la pratique de la foi catholique n'était pas autorisée publiquement en Angleterre et dans plusieurs pays luthériens, tels que la Scandinavie et la République néerlandaise. Dans ces pays, les catholiques n'ont été autorisés à pratiquer publiquement leur foi qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> ou

---

<sup>17</sup> Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge/London : Harvard University, 1999), en particulier le chapitre 6 sur les anabaptistes et le martyre, et le chapitre 7 sur les catholiques et le martyre.

<sup>18</sup> James M. Stayer, « Numbers in Anabaptist Research », in C. Arnold Snyder, éd., *Commoners and Community : Essays in Honor of Werner O. Packull* (Waterloo : Herald Press, 2002), pp. 51-73, en particulier pp. 58-59. Les martyrs anabaptistes et mennonites constituaient alors 40 à 50 pour cent de tous les martyrs religieux du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>19</sup> Cornelius J. Dyck, « The Suffering Church in Anabaptism », *Mennonite Quarterly Review* 59 (1985), p. 5.

<sup>20</sup> Cf. Brad S. Gregory, *op. cit.*, p. 319. Alors que l'on ne connaît aucun cas de persécutions ou d'exécutions de catholiques de la part de mennonites au XVI<sup>e</sup> ou au XVII<sup>e</sup> siècles, des soldats catholiques pourraient avoir été victimes de violence au siège de Münster en Westphalie (1534-1535). Quant à savoir s'il s'agit là d'un cas de persécution anabaptiste envers des catholiques, la question n'a pas été résolue au cours de nos discussions. Les catholiques estiment que cet incident montre qu'il est possible que des catholiques aient été mis à mort par des anabaptistes. Pour les mennonites, la confession de Schleithem (1527) ainsi que les critiques de Menno Simons pendant et après ces événements, ont constamment rejeté, alors et jusqu'à nos jours, ce qui s'est passé à Münster ainsi que tous les efforts tendant à fournir une justification théologique de ces actes.

au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans quelques cas, la discrimination envers les catholiques a duré jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Pendant ces années de restrictions, catholiques et mennonites furent contraints, dans plusieurs pays, à mener une vie cachée.

### Thèmes pour une future étude

49. En cas de conflit au sein d'une institution, suivi de séparation, le débat assume facilement un caractère d'autojustification. Au moment où mennonites et catholiques commencent à se parler après des siècles de séparation institutionnelle, nous devons être conscients du fait que des aspects significatifs de nos conceptions propres et de nos théologies proviennent de contextes dans lesquels nous avons souvent essayé de démontrer que *nous* avons raison et qu'*ils* avaient tort. Nous avons besoin d'instruments de recherche historique qui puissent nous aider à voir ce que nous avons en commun et à traiter de manière responsable les différences qui nous séparent. Les mennonites ont à présent près de cinq siècles d'histoire à revoir, en plus d'une expérience croissante d'intégration dans la société établie. De leur côté, les catholiques se trouvent de plus en plus dans des situations où l'Église et l'État sont séparés et où ils doivent faire face aux mêmes questions que devaient affronter les mennonites dans le passé en tant qu'Église minoritaire. Ces faits pourraient permettre aux deux traditions d'être plus ouverte aux problèmes de l'autre et d'examiner plus attentivement les quinze siècles d'histoire commune, ainsi que les chemins différents suivis par chacune d'elles depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Les quinze siècles d'histoire commune fondée sur la période patristique, nous rappellent la dette que la chrétienté occidentale a contractée envers l'Orient, ainsi que la richesse et la variété des traditions théologique, culturelle, spirituelle et artistique qui ont fleuri au Moyen-Âge.

50. Les spécialistes de l'histoire contemporaine parlent de « l'aile gauche de la Réforme » ou de « Réforme radicale ». Des perspectives historiques moins polémiques et moins confessionnelles montrent qu'il existait de nombreuses théologies et approches différentes parmi les dissidents de la Réforme. Les anabaptistes, les spiritualistes et les rationalistes n'étaient pas les seuls parmi ceux qu'on appelait « enthousiastes » ou « *Schwärmer* ». Il y avait également différents types d'anabaptistes et de spiritualistes. Les mennonites d'aujourd'hui trouvent leurs origines dans les groupes anabaptistes non violents de Suisse, d'Allemagne du Sud et des Pays-Bas. Les spécialistes, tant catholiques que mennonites, ont pris conscience à présent de la situation compliquée causée par la rupture au sein de la chrétienté au XVI<sup>e</sup> siècle. Ils reconnaissent également que la scission entre l'Église catholique et les groupes anabaptistes devrait être examinée dans le cadre plus large des conflits sociaux, politiques et religieux du XVI<sup>e</sup> siècle. L'oppression et la persécution des anabaptistes et des mennonites doivent être perçues et évaluées dans le contexte d'une société qui avait recours aux "solutions" violentes plutôt qu'au dialogue.

51. Des études ultérieures communes par des historiens catholiques et mennonites permettraient d'approfondir notre connaissance et notre conscience de la complexité de nos histoires. Les catholiques feraient bien de se familiariser avec l'histoire de l'extrême diversité des mouvements radicaux. Cela préviendrait les continuelles déformations historiques concernant les mennonites. De même, les mennonites devraient reconsidérer combien il était difficile, au XVI<sup>e</sup> siècle, de distinguer les différences entre ceux qui avaient rejeté aussi bien Rome que Luther. Ceux qui se qualifient aujourd'hui de mennonites n'adoptèrent une attitude doctrinale de non-violence qu'après la Guerre des Paysans (à Schleithem en 1527, dans le cas des anabaptistes suisses) et après Münster (1534-1535, dans le cas des anabaptistes hollandais).

52. L'expérience commune du martyre et de la persécution pourrait aider tant les catholiques que les mennonites à acquérir une compréhension nouvelle de ce qu'a signifié le martyre dans la douloureuse division de l'Église chrétienne au début des temps modernes, compte tenu du rapport étroit entre religion et société à cette époque. Une étude commune de l'histoire du martyre et de la persécution au XVI<sup>e</sup> siècle peut aider les catholiques à évaluer et apprécier l'expérience mennonite du martyre et ses effets sur la spiritualité et l'identité mennonite. Les mennonites pourraient tirer profit d'une étude de la condition minoritaire de l'Église catholique dans de nombreux pays depuis la période de la Réforme, et de la connaissance du fait que les catholiques ont, eux aussi, fait l'expérience de la persécution au cours des siècles.

### D. La période constantinienne

53. Après avoir étudié ensemble le XVI<sup>e</sup> siècle, il nous est apparu clairement qu'une étude historique ultérieure en commun de deux autres périodes était nécessaire. À l'époque de la Réforme, des compréhensions opposées de ces périodes de l'histoire étaient une des principales raisons de la séparation. Les sections qui suivent reflètent notre considération de la période constantinienne et de l'époque médiévale qui a suivi.

## Une lecture commune des événements et des changements

54. Les expressions « période constantinienne », « changement » et « mutation » se réfèrent aux importants développements qui ont eu lieu à partir du début du IV<sup>e</sup> siècle. Mennonites et autres radicaux parlent souvent de ces changements comme de la « chute constantinienne ». <sup>21</sup> En 313, l'empereur romain Constantin promulgua l'Édit de Milan qui permettait au christianisme d'exister sans persécution à côté des autres religions. Il ordonna en outre que tous les bâtiments, cimetières et autres propriétés confisqués lors des persécutions antérieures soient restitués à l'Église. En 380, l'empereur Théodose I<sup>er</sup> décréta que le christianisme était la religion officielle de l'Empire et éleva le Credo Nicéen au rang de loi impériale. Dès lors, les religions autres que le christianisme n'avaient plus de statut légal dans l'Empire romain et furent souvent l'objet de persécutions. En raison de ces changements, l'Église passa de l'état d'Église opprimée (*ecclesia pressa*) à celui d'Église tolérée (*ecclesia tolerata*) et ensuite à celui d'Église triomphante (*ecclesia vincens*) au sein de l'Empire romain. <sup>22</sup>

55. Au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles, le christianisme devint une religion respectée, avec plus de liberté pour remplir sa mission dans le monde. Des églises furent construites et le culte chrétien fut célébré sans crainte de persécutions. L'Évangile était prêché partout dans le monde afin d'évangéliser la culture et la société dans des circonstances politiques favorables. Mais pendant la même période, les souverains civils exercèrent parfois leur autorité sur l'Église et affirmèrent même leur droit de contrôler les affaires ecclésiastiques. Et dans certains cas, ils convoquaient les synodes et les conciles, non sans se heurter à la résistance de l'Église, et contrôlaient certaines nominations ecclésiastiques, en particulier celles des évêques des principales villes de l'Empire. L'Église acceptait les faveurs et le traitement bienveillant de l'État. Le pouvoir de ce dernier était utilisé pour appliquer les doctrines chrétiennes. Bien que certains résistassent à cette pratique, les chrétiens acceptèrent même, dans une certaine mesure, l'emploi de la violence, par exemple pour la défense de l'orthodoxie et dans la lutte contre le paganisme. Au Moyen-Âge, pendant les siècles qui suivirent, cet arrangement conduisit parfois à un grand nombre de conversions forcées, à la coercition en matière de foi et à l'application de la peine de mort contre les « hérétiques ». <sup>23</sup> Nous rejetons ensemble ces aspects de la période constantinienne qui s'écartaient des pratiques chrétiennes caractéristiques et déviaient de l'éthique évangélique. Nous reconnaissons la faute commise par l'Église en justifiant l'emploi de la force pour évangéliser, en cherchant à créer et à maintenir une société chrétienne unitaire par des moyens coercitifs et en persécutant les minorités religieuses.

56. Une relecture commune de l'histoire de l'Église ancienne par les mennonites et les catholiques a été encouragée par au moins deux récents développements. En premier lieu, l'environnement social et la position de l'Église catholique et des mennonites dans la société ont changé. Dans de nombreuses parties du monde, les églises mennonites sont sorties de leur isolement, qui leur était souvent imposé par des tiers. Les mennonites font ainsi l'expérience des défis que comporte la prise de responsabilités au sein de la société. Au Concile Vatican II (1962-1965), l'Église catholique : 1) a affirmé la liberté de religion et de conscience pour tous ; 2) s'est opposée à toute coercition en matière de religion, et 3) a uniquement demandé à l'État, pour elle-même et pour toutes les communautés de croyants, la liberté des personnes et des communautés en matière de religion. <sup>24</sup> L'Église catholique a ainsi renoncé à tout désir d'occuper une position prédomi-

---

<sup>21</sup> Cf. Walter Klaassen, « The Anabaptist Critique of Constantinian Christendom », *Mennonite Quarterly Review* 55 (1981), pp. 218-230 :

<sup>22</sup> Cf. Gerhard Ruhbach, éd., *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976) ; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York/London : Knopf, 1987) ; Jochen Bleicken ; *Constantin der Grosse und die Christen* (München : Oldenburg, 1992) ; Michael Grant, *Constantin the Great. The Man and his Times* (New York : Prentice Hall, 1994) ; T.G. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great* (New York : Fordham University Press, 1997).

<sup>23</sup> Cf. Ramsay MacMullen, « Christianity Shaped through its Mission », in : Alan Kreider, éd., *The Origins of Christendom in the West* (Edinburgh : T&T Clark, 2001), pp. 97-117 ; Gilbert Dagron, Pierre Riché et André Vauchez, éd., *Evêques moines et empereurs (610-1054). Histoire du christianisme*. vol. 4 (Paris, Desclée, 1993), p. 637 ; Michel Rouche, *Clovis* (Paris : Fayard, 1996), p. 143 ; W.R. Cannon, *Histoire du christianisme au Moyen-Âge : de la chute de Rome à la chute de Constantinople* (Paris : Éditions Payot, 1961), p. 8 ; Jacques le Goff et René Rémond, éd., *Histoire de la France religieuse*, vol. 1 (Paris : Éditions du Seuil, 1988), p. 179.

<sup>24</sup> Voir Concile Vatican II : « Déclaration sur la liberté religieuse », *Dignitatis humanae*, en particulier 6-7, 12-13, et également 2, 4, 9, ainsi que *Gaudium et spes*, 41 et 42.

nante dans la société et d'être reconnue comme Église d'État.<sup>25</sup> Dans les décennies qui suivirent, l'Église catholique a énergiquement défendu le principe de la liberté religieuse et de la séparation de l'Église et de l'État. Dans son encyclique *Centesimus Annus* (1991), le Pape Jean-Paul II déclarait que la liberté religieuse est « la source et la synthèse » d'autres droits humains. En second lieu, le document « Mémoire et réconciliation », publié en 1999 par la Commission théologique internationale, nous incite à étudier l'histoire de l'Église et à reconnaître les fautes du passé, comme moyen de faciliter la réconciliation des mémoires et la guérison des blessures.

57. Nos deux traditions regrettent plusieurs aspects de la période constantinienne, mais nous reconnaissons d'autre part que certains développements des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avaient des racines dans l'histoire de l'Église ancienne et étaient en continuité légitime avec elle. Les mennonites donnent une interprétation fortement négative des changements survenus pendant la période constantinienne. Les catholiques ont un sens très marqué de la continuité de l'Église durant cette période et à travers les siècles. Mais nous reconnaissons les uns et les autres que les périodes passées étaient très différentes de la nôtre, et nous devons en outre être prudents en jugeant les événements historiques selon les standards contemporains.

### Thèmes pour de futures études

58. Nous pouvons reconnaître qu'une lecture commune des sources de l'Église ancienne nous permet de trouver des moyens de surmonter quelques-uns des stéréotypes que nous nous sommes créés des uns et des autres. Le *ressourcement* (le retour aux sources) auquel s'est consacrée l'Église catholique en préparation du Concile Vatican II, a enrichi le catholicisme, et un mouvement parallèle apparaît dans l'anabaptisme contemporain.<sup>26</sup> En utilisant les sources chrétiennes primitives, nous sommes en mesure d'avancer de nouvelles manières de comprendre la question de la continuité et du renouveau en histoire. Nous pouvons tous reconnaître que l'étude de la période constantinienne est importante pour nous parce qu'elle soulève des questions cruciales concernant la mission de l'Église dans le monde et ses méthodes d'évangélisation.

59. Divers aspects du christianisme post-constantinien ont une signification différente selon nos traditions respectives. Pour les catholiques, des questions comme la généralisation du baptême des enfants, l'évolution du sens de la conversion, ainsi que les positions chrétiennes à l'égard du service militaire et de la prestation de serment seraient des exemples d'un développement théologique légitime. Les mennonites considèrent ces mêmes phénomènes comme de regrettables changements dans la pratique chrétienne primitive et une infidélité à l'enseignement de Jésus. Les catholiques estiment que l'établissement d'une société chrétienne pendant le Moyen-Âge, qui tentait d'harmoniser toutes les structures sociales, politiques et économiques avec l'Évangile, était un but louable. Les mennonites restent opposés à toute justification théologique d'un tel effort et critiquent ses résultats dans la pratique. Les mennonites tendent en outre à reconnaître et à situer la continuité de l'Église pendant cette période, dans les personnes et dans les mouvements qui étaient parfois rejetés comme hérétiques par l'Église catholique. En fait, ils voyaient la continuité également dans les mouvements de réforme au sein de l'Église médiévale.

60. Les mennonites peuvent souscrire à la position sur la liberté religieuse contenue dans la « Déclaration sur la liberté religieuse » (*Dignitatis humanae*) adoptée par le Concile Vatican II en 1965. Une citation capitale de cette « Déclaration » dit ceci :

« Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » (*Dignitatis humanae*, 2)

---

<sup>25</sup> Cf. *Gaudium et spes* 76 : « L'Église, qui en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique ... Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre ».

<sup>26</sup> Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom* (Harrisburg : 1999) ; *idem*, *The Origins of Christendom*, op.cit.

Cette citation et le texte tout entier reflètent de bien des manières la position prise au XVI<sup>e</sup> siècle par les anabaptistes. Certains d'entre eux, comme Balthasar Hubmaier<sup>27</sup> ou Pilgram Marpeck<sup>28</sup>, ont mis en question l'usage de la contrainte concernant le pluralisme religieux et ont critiqué le recours aux moyens politiques contre ceux qui professaient une foi différente ou qui ne professaient aucune foi religieuse. Cette même déclaration indique que l'Église catholique renonce à être une Église « d'État » dans quelque contexte que ce soit. Les protestants ne sont plus appelés hérétiques, mais sœurs et frères en Christ bien que séparés, même si des désaccords subsistent et que l'unité visible n'est pas encore réalisée. C'est cette « Déclaration », ainsi que d'autres importants documents du Concile Vatican II, qui ont apporté une contribution substantielle aux dialogues comme celui-ci. En raison de ces changements, de nouvelles possibilités de relations réciproques peuvent être envisagées.

61. Les catholiques affirment que la « Déclaration sur la liberté religieuse » représente un développement dans la doctrine qui a de solides fondements dans l'Écriture et dans la tradition.<sup>29</sup> La « Déclaration » dit ceci :

« bien qu'il y ait eu parfois dans la vie du Peuple de Dieu, cheminant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, des manières d'agir moins conformes, voir même contraires, à l'esprit évangélique, l'Église a cependant toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi ».<sup>30</sup>

Dans leur lecture de l'histoire médiévale, les mennonites mettent ces déclarations en doute. Ils affirment que d'insignes théologiens, des papes, des conciles œcuméniques, des empereurs et des rois ont justifié théologiquement la persécution. Ils approuvaient le châtement des hérétiques par l'État et, dans certains cas, depuis Théodose, l'Église imposait la « christianisation » d'un grand nombre de personnes par la force. La continuité de la tradition et les différentes interprétations du développement de la doctrine à cet égard, ainsi que les diverses méthodes d'évangélisation, exigent une étude ultérieure commune. Néanmoins, la position catholique actuelle sur ce point permet de faire des progrès sensibles dans le dialogue et dans la compréhension et la collaboration mutuelles.

62. Catholiques et mennonites interprètent de façon différente les développements historiques de la pratique du baptême des enfants dans la chrétienté. Pour les catholiques, le baptême des enfants est une ancienne tradition de l'Église en Orient et en Occident, qui remonte aux premiers siècles de la chrétienté. Ils se réfèrent au fait que des documents liturgiques tels que « La Tradition apostolique » (vers 220), et certains Pères de l'Église tels qu'Origène et Cyprien de Carthage, parlent du baptême des enfants comme d'une ancienne tradition apostolique. De leur côté, les mennonites considèrent l'introduction de la pratique du baptême des enfants comme un développement ultérieur et voient sa généralisation comme le résultat de changements dans le concept de conversion durant la période constantinienne. Le développement historique de la pratique du baptême en rapport avec le changement de position de l'Église chrétienne dans la culture et dans la société, doit être étudié plus à fond de commun accord par des spécialistes catholiques et mennonites.

E. Vers une compréhension commune du Moyen-Âge

### Réexamen de nos images respectives du Moyen-Âge

63. Le réexamen successif de l'histoire de l'Église au Moyen-Âge fait prendre conscience aux historiens catholiques et mennonites que leurs images de l'Église médiévale sont souvent unilatérales, incomplètes et pas toujours objectives. Ces images nécessitent une soigneuse révision et un élargissement à la lumière de la science moderne. Aux historiens catholiques il apparaît clairement que le Moyen-Âge n'était pas aussi profondément christianisé que l'image du « Moyen-Âge catholique » offerte au XIX<sup>e</sup> siècle voudrait le faire

---

<sup>27</sup> « Mais un turc ou un hérétique ne peut être soumis par nos propres actions, ni par l'épée ou le feu, mais uniquement par la patience et la supplication, par quoi nous attendons patiemment le jugement divin », Balthasar Hubmaier. « On Heretics and Those Who Burn Them », in : H. Wayne Pipkin et John Howard Yoder, éd., *Balthasar Hubmaier : Theologian of Anabaptism*, Classics of the Radical Reformation, 5 (Scottsdale : Herald Press, 19189), p. 62.

<sup>28</sup> « Toutes les choses extérieures, y compris la vie et les membres, sont sujettes à une autorité externe. Mais nul ne peut contraindre ou imposer la foi authentique en Christ... », Pilgram Marpeck, « Exposé of the Babylonian Whore », in : Walter Klaassen, Werner Packull et John Rempel, *Later Writings of Pilgram Marpeck and his Circle*, vol. I (Kitchener : Pandora Press, 1999), p. 27.

<sup>29</sup> Cf. Walter Kasper, « The Theological Foundations of Human Rights », *The Jurist* 50 (1990), p. 153.

<sup>30</sup> *Dignitatis humanae*, 12.

croire.<sup>31</sup> Pour les historiens mennonites il devient clair également que le Moyen-Âge n'était pas aussi barbare ni aussi délabré que ne le dépeignait leurs vues révisionnistes. La période entre l'Église ancienne et la Réforme est considérée aujourd'hui comme beaucoup plus complexe et variée, comportant plusieurs voix et de nombreuses facettes, que les images confessionnelles de l'époque ne nous le laissent entendre.

64. Il est donc important, pour nos deux traditions, de voir l'"autre" Moyen-Âge, c'est-à-dire les aspects de cette période qui sont souvent absents de l'image populaire largement répandue dans nos communautés religieuses respectives. Pour les catholiques, à côté des aspects positifs de la civilisation chrétienne du Moyen-Âge, il est important de comprendre les éléments de violence, de conversion imposée par la force, les liens entre l'Église et le pouvoir séculier et les effets cruels du féodalisme dans la chrétienté médiévale. Pour les mennonites, à côté des aspects négatifs, il est important de constater que la foi chrétienne a aussi servi de base à la critique du pouvoir séculier et de la violence au Moyen-Âge. Plusieurs mouvements de réforme, guidés par des monastères (Cluny, par exemple), mais également par des papes (notamment, la réforme grégorienne), ont tenté de libérer l'Église des influences séculières et de la domination politique.<sup>32</sup> Malheureusement ils n'ont eu qu'un succès très limité. D'autres mouvements, souvent guidés par des moines et des ascètes, mais également par des papes et des évêques, ont essayé de restreindre l'usage de la violence dans la chrétienté médiévale et de protéger les innocents, les faibles et les personnes sans défense. Mais là encore, le succès a été très modeste. Toutefois, dans cette société souvent violente de la chrétienté médiévale, on trouve une tradition ininterrompue de mouvements ecclésiastiques de paix.<sup>33</sup> Tous ces mouvements et ces initiatives rappelaient à l'Église médiévale sa vocation et sa mission, qui étaient de proclamer le Royaume de Dieu et de promouvoir la paix et la justice. Leurs efforts pour libérer l'Église de la domination séculière étaient en outre une recherche de la pureté de l'Église. Des préoccupations similaires ont pris forme dans les Églises libres du XVI<sup>e</sup> siècle.

#### **Les traditions médiévales de spiritualité et de vie de disciple et les racines de l'identité anabaptiste-mennonite**

65. Par ailleurs, l'Église médiévale révèle l'existence d'une tradition continue de spiritualité chrétienne, de vie de disciple (*Nachfolge*) et d'imitation du Christ. Depuis la tradition monastique primitive jusqu'aux moines mendiants du haut Moyen-Âge, et depuis les mouvements de prédicateurs itinérants jusqu'aux maisons de Sœurs et Frères de Vie commune, les chrétiens médiévaux cherchaient à savoir ce que le défi de l'Évangile pouvait impliquer pour leur mode de vie.<sup>34</sup> Ils s'efforçaient de découvrir comment leur rapport personnel avec Jésus pouvait changer leur vie. Le concept de conversion prenait une signification nouvelle et réelle pour eux. Ils n'étaient pas chrétiens simplement par habitude ou par naissance.

66. Récemment, les historiens catholiques et mennonites ont déclaré clairement qu'une partie au moins des racines spirituelles de la tradition anabaptiste-mennonite, est à rechercher dans cette tradition médiévale de vie de disciple.<sup>35</sup> Des concepts clés de l'identité anabaptiste-mennonite, tels que l'abandon de soi (*Gelassenheit*), la vie de disciple (*Nachfolge*), la disposition à la repentance (*Bussfertigkeit*) et la conversion, se sont développés tout au long du Moyen-Âge dans toutes sortes de traditions spirituelles. On les trouve dans les traditions bénédictine et franciscaine, dans celles du mysticisme allemand et de la « Dévotion moderne ». La spiritualité médiévale et post-médiévale catholique, d'une part, et la spiritualité anabaptiste et

---

<sup>31</sup> John Van Engen, « The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem », *American Historical Review* 91 (1986), pp. 519-552.

<sup>32</sup> Christopher Bellitto, *Renewing Christianity. A History of Church Reform from Day One to Vatican II* (New York : Paulist Press, 2001).

<sup>33</sup> Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition* (Maryknoll, NY : Orbis Books, 1986).

<sup>34</sup> Bernard McGinn, *et al.*, *Christian Spirituality* (New York : Crossroad, 1985-1989), 3 vol.

<sup>35</sup> Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Asceticism : A Study in Intellectual Origins* (Eugene : Wipfand Stock, 1998) ; C. Arnold Snyder, « The Monastic Origins of Swiss Anabaptist Sectarianism », *Mennonite Quarterly Review* 57 (1983), pp. 5-26 ; C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Scottsdale/Kitchener : Herald Press, 1984) ; Peter Nissen, « De Moderne Devotie en her Nederlands-Westfale Doperdom : op zoek naar relaties en invloeden », in : P. Bange a.o. éd., *De Doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987* (Hilversum : Verloren, 1988), pp. 95-118) ; Dennis D. Martin, « Monks, Mendicants and Anabaptists : Michael Sattler and the Benedictines reconsidered », *Mennonite Quarterly Review* 60 (1986), pp. 139-164 ; Dennis D. Martin, « Catholic Spirituality and Anabaptist and Mennonite Discipleship », *Mennonite Quarterly Review* 62 (1988), pp. 5-25.

mennonite d'autre part, sont substantiellement en harmonie entre elles en ce qui concerne leur objectif commun : une vie de sainteté en parole et en acte.

67. De récentes recherches ont également montré que la tradition anabaptiste/mennonite primitive, de même que d'autres, comme la tradition luthérienne, s'appuyaient sur la même base catéchétique que la chrétienté médiévale. Ces traditions considéraient le Notre Père, le Symbole des Apôtres et les Dix Commandements comme l'expression et la représentation de l'essence de la foi et de la doctrine chrétiennes. Dans ce sens, les premières sources anabaptistes puisaient dans une tradition médiévale clairement identifiable. Comme leurs prédécesseurs médiévaux, les responsables anabaptistes considéraient ces trois textes comme des éléments essentiels de la connaissance chrétienne. Ils acceptaient les présupposés catéchétiques conventionnels de la tradition médiévale et les utilisaient comme condition préalable et comme préparation au baptême.<sup>36</sup>

### **Thèmes pour une future étude**

68. Mennonites et catholiques sont d'accord pour reconnaître la nécessité d'une évaluation plus complète de la diversité du christianisme médiéval. Ils se sont engagés à (re)découvrir des aspects inconnus de leur passé commun, l'"autre" Moyen-Âge. Toutefois, ils jugent encore leur origine médiévale commune de façon différente. Les mennonites ont tendance à considérer certains mouvements du Moyen-Âge comme de rares exceptions qui confirment la règle, tandis que les catholiques sont enclins à y voir un modèle normal du christianisme médiéval. Mennonites et catholiques pourraient parvenir à une meilleure compréhension de leur origine commune en lisant et en étudiant ensemble l'histoire de la spiritualité chrétienne médiévale. Enfin, il est important de poursuivre les recherches dans le domaine des rapports entre les traditions médiévales de vie de disciple et la tradition anabaptiste-mennonite primitive. La piété anabaptiste-mennonite peut-elle, en fait, être conçue comme une transformation non sacramentelle et communautaire de la spiritualité et de l'ascétisme au Moyen-Âge ?

## **II.**

### **REVOIR ENSEMBLE LA THEOLOGIE**

69. En plus des considérations d'ordre historique ci-dessus, nous avons exposé les convictions catholiques et mennonites concernant quelques thèmes communs et nous avons cherché à préciser la mesure dans laquelle nos points de vue théologiques convergent et divergent. Notre dialogue théologique se basait sur le mandat biblique reconnu de part et d'autre qui appelle les croyants en Christ à être un, afin que le monde croie en l'unité du Père et du Fils (Jn 17, 20-23), et l'Église à confesser « la vérité dans l'amour » (Ep 4, 15) et à « se construire ... dans l'amour » (Ep 4, 16). Au cours des cinq années de dialogue, nous avons discerné plusieurs sujets théologiques examinés lors de nos discussions : la nature de l'Église, notre compréhension du baptême, l'Eucharistie et la Sainte Cène et nos théologies de la paix. Notre dialogue a été profond et a couvert un large éventail de points, mais dans cette brève période il ne nous a pas été possible de couvrir tous les aspects des sujets choisis ni de préciser les questions qui exigent une attention particulière. Nous estimons néanmoins que notre examen en commun de certaines questions théologiques a été important. Nous espérons que notre méthode consistant en un engagement mutuel pourra fournir un modèle pour les dialogues futurs partout où catholiques et mennonites s'engagent ensemble dans le monde.

#### **A. La nature de l'Église**

70. La décision d'aborder la question de la nature de l'Église est venue tout naturellement. Le dialogue catholique-mennonite est une conversation entre représentants, nommés officiellement, de l'Église catholique et de la Conférence Mennonite Mondiale qui est la communauté mondiale des Églises d'inspiration mennonite. Un dialogue commence normalement par la présentation des participants, et c'est pourquoi il nous a paru juste que chacun de nous se présente en fonction de l'identité de nos organismes ecclésiaux. Heureusement, au cours des ans, une plus grande attention a été accordée par chacune de nos églises à nos conceptions respectives de l'Église. En outre, pour pouvoir dialoguer utilement, il nous a paru juste également d'essayer de définir nos rapports mutuels à partir de notre base commune ainsi que des questions

---

<sup>36</sup> Russell Snyder-Penner, « The Ten Commandments, the Lord's Prayer and the Apostles' Creed as Early Anabaptist Texts », *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994), pp. 318-335.

théologiques qui nous séparent. Cela pourrait établir le cadre des conclusions à tirer et d'un éventuel dialogue futur sur les questions restées ouvertes.

### Une conception catholique de l'Église

71. Pour les catholiques, l'Église « est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain ». <sup>37</sup> L'Église est formée « d'un élément humain et d'un élément divin ». <sup>38</sup> Une variété d'images bibliques a été utilisée pour exprimer la réalité de l'Église (par exemple, l'Église comme servante, comme épouse, comme communauté des réconciliés, comme communion, et ainsi de suite).

72. Dans cette variété d'images, il y en a trois qui ressortent plus particulièrement. D'abord, l'Église est conçue comme étant le peuple de Dieu, c'est-à-dire un peuple que Dieu s'est proposé de rassembler dans la sainte Église et qui croirait en Christ. L'Église était « préfigurée dès l'origine du monde, admirablement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et par l'ancienne Alliance ». <sup>39</sup> Elle est donc vue en continuité avec le Peuple élu rassemblé sur le Mont Sinaï où il reçut la Loi et fut établi par Dieu comme sa nation sainte (Ex 19). Néanmoins, un point nouveau et culminant dans l'histoire du salut apparaît avec la mort et la résurrection salvifique du Christ et la venue de l'Esprit-Saint à la Pentecôte. Ceux qui suivent le Christ, comme il est dit dans 1 Pi 2, 9ss, sont « la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Vous qui jadis n'étiez pas son peuple, mais qui maintenant êtes le peuple de Dieu ». L'Église a ainsi reçu la vocation de participer au dessein de Dieu pour tous les peuples, d'apporter la lumière du salut qu'est le Christ jusqu'aux confins de la terre.

73. Une seconde image associée à l'Église est d'être le corps du Christ dans et pour le monde. La plus profonde expression de cette réalité se trouve peut-être dans l'utilisation paulinienne de l'image du corps où le terme *ekklesia* est réalisé dans l'assemblée eucharistique en tant que corps du Christ pour le monde (1 Co 11). Encore une fois, il y a là une nette continuité avec l'idée de la mission universelle d'Israël qui est accomplie par la présence de chrétiens appartenant au corps du Christ dans le monde. Paul nous rappelle que le Christ a réconcilié le monde avec Dieu, donnant ainsi naissance à une nouvelle création par laquelle tous ceux qui sont en Christ sont des ambassadeurs du Christ, et « par nous, c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel ... laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Co 5, 20).

74. La troisième image est celle de l'Église comme temple de l'Esprit-Saint (cf. Ep 2, 19-22 ; 1 Co 3, 16 ; Rm 8, n9 ; 1 Pi 2, 5 ; 1 Jn 2, 27 ; 3, 24). L'Église est vue comme étant le temple de l'Esprit parce qu'elle est le lieu de l'adoration perpétuelle de Dieu. Remplie de l'Esprit-Saint, l'Église rend gloire à Dieu et l'adore sans cesse. Par le baptême, les chrétiens deviennent les pierres vivantes de l'édifice du Temple de l'Esprit-Saint. Selon la « Constitution dogmatique sur l'Église » :

« ... l'Église prie et travaille tout ensemble, afin que le monde tout entier devienne le Peuple de Dieu, le Corps du Seigneur et le Temple de l'Esprit-Saint ; et que dans le Christ, Chef de tous les êtres, tout honneur et toute gloire soient rendus au Créateur et Père de toutes choses ». <sup>40</sup>

De même que la Trinité est une dans la diversité des personnes, ainsi l'Église est une, bien qu'elle ait de nombreux membres. Pour les catholiques, cette unité est surtout exprimée dans le sacrement de l'Eucharistie (1 Co 10, 17), où la réalisation de l'unité de l'Esprit est actualisée dans le lien de la paix. Comme il est dit dans l'Épître aux Éphésiens :

« Il y a un seul Corps et un seul Esprit ... À chacun de nous cependant la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ ... afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le Corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (cf. Ep 4, 4-13).

<sup>37</sup> « Constitution dogmatique sur l'Église », *Lumen gentium*, 1.

<sup>38</sup> *Lumen gentium*, 8.

<sup>39</sup> *Lumen gentium*, 2.

<sup>40</sup> *Lumen gentium*, 17. Cf. Rm 12.

75. Les catholiques expriment le mystère de l'Église d'après le rapport interne que l'on trouve dans la vie de la Trinité, c'est-à-dire la *koinonia* ou communion. La communion avec Dieu est au cœur de notre nouveau rapport avec Dieu. C'est ce qui est décrit comme « paix ou communion » et qui est la réconciliation du monde avec Dieu en Jésus Christ (2 Co 5, 19).<sup>41</sup> Ce don de paix/communion nous est donné par le seul et unique médiateur entre Dieu et l'humanité, Jésus Christ. C'est ce qui fait de Jésus Christ le paradigme de la communion. Il est la pierre angulaire sur laquelle repose l'édifice de l'Église ; lui seul est la tête du corps et nous sommes les membres. Cet édifice est la maison de Dieu « qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus Christ lui-même comme pierre maîtresse » (Ep 2, 20).

76. On est réellement incorporé dans le Christ et dans l'Église par le sacrement du baptême, et pleinement intégré dans l'économie du salut en recevant la confirmation et l'Eucharistie.<sup>42</sup> Par ces sacrements, les nouveaux membres sont reçus dans le corps du Christ et ils assument la coresponsabilité de la vie et de la mission de l'Église, qu'ils partagent avec leurs frères et sœurs.

77. De même, les catholiques croient que les apôtres, en montrant leur sollicitude pour ce qu'ils ont reçu du Seigneur, ont choisi des hommes dignes de poursuivre la tâche de transmettre le témoignage fidèle du Christ le long des siècles. Ainsi, la continuité apostolique de l'Église est assurée par la succession apostolique des ministres dont la tâche est de prêcher la Parole de Dieu « à temps et à contretemps » (2 Tm 4, 2), d'impartir un enseignement sûr et de veiller à l'édification du corps du Christ dans l'amour. La « Constitution dogmatique sur la révélation divine », *Dei verbum*, affirme clairement la valeur de la Parole de Dieu révélée aux croyants, lorsqu'elle dit que « par la révélation divine, Dieu a voulu se manifester lui-même et communiquer les décrets éternels de sa volonté sur le salut des hommes »<sup>43</sup>. Le Concile Vatican II a en outre reconnu le rôle des apôtres dans cette transmission<sup>44</sup> et celui du peuple fidèle de Dieu dans la transmission sincère de la foi, lorsqu'il dit que :

« l'ensemble des fidèles qui ont reçu l'onction du Saint (cf. 1 Jn 2, 20 et 27) ne peut pas errer dans la foi ; et il manifeste cette prérogative au moyen du sens surnaturel de la foi (*sensus fidei*) commun à tout le peuple, lorsque « depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs », il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale ».<sup>45</sup>

78. En outre, les catholiques croient que la Sainte Écriture et la Tradition sacrée constituent un dépôt unique de la Parole de Dieu. Ce dépôt a été confié à l'Église. La « charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu ... a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ ».<sup>46</sup> La « fonction d'enseignement » (Magisterium) est exercée par les évêques en communion avec l'évêque de Rome, le Pape. Le Magistère n'étant pas au-dessus de la Parole de Dieu,<sup>47</sup> la fonction d'enseignement du Pape et des évêques est au service de la Parole de Dieu et forme une unité avec la Tradition et l'Écriture, et elle n'enseigne que ce qui lui a été transmis. Dans son encyclique *Ut unum sint*, sur l'engagement de l'Église catholique dans l'œcuménisme, Jean-Paul II indique ce point comme l'un des cinq thèmes d'un futur débat :

« Dès maintenant, il est possible de discerner les thèmes à approfondir pour parvenir à un vrai consensus dans la foi : 1) les relations entre la sainte Écriture, autorité suprême en matière de foi, et la sainte Tradition, interprétation indispensable de la Parole de Dieu... ».<sup>48</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. « Décret sur l'activité missionnaire de l'Église », *Ad gentes*, 3.

<sup>42</sup> Cf. « Décret sur l'œcuménisme », « *Unitatis redintegratio* », 22, et le « Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme », Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (mars 1993), 92.

<sup>43</sup> « Constitution dogmatique sur la révélation divine », *Dei verbum*, 6.

<sup>44</sup> Cf. *Dei verbum*, 7.

<sup>45</sup> *Lumen gentium*, 12.

<sup>46</sup> *Dei verbum*, 10.

<sup>47</sup> Cf. *Dei verbum*, 10.

<sup>48</sup> Les autres points sont : « 2) l'Eucharistie, sacrement du Corps et du Sang du Christ, offrande de louange au Père, mémorial sacrificiel et présence réelle du Christ, et effusion sanctificatrice de l'Esprit Saint ; 3) l'ordination, comme sacrement, au triple ministère de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat ; 4) le Magistère de l'Église, confié au Pape et aux Evêques en communion avec lui, conçu comme coresponsabilité et autorité au nom du Christ pour l'enseignement

79. L'évêque de Rome a la fonction d'assurer la communion de toutes les Églises et il est donc le premier serviteur de l'unité. Cette primauté est exercée à différents niveaux, y compris la vigilance sur la transmission de la Parole, la célébration de la liturgie et des sacrements, la mission de l'Église, la discipline et la vie chrétienne. Il a également le devoir et la responsabilité de parler au nom de tous les pasteurs qui sont en communion avec lui. Il peut de même – sous des conditions très spécifiques, clairement fixées par le Concile Vatican I – déclarer *ex cathedra* qu'une certaine doctrine appartient au dépôt de la foi. En outre,

« [la] soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence, on doit tout particulièrement l'offrir au magistère authentique du Pontife romain, même quand il ne parle pas *ex cathedra*, de telle sorte que son suprême magistère soit respectueusement accepté et qu'avec sincérité l'on adhère aux décisions qui émanent de lui, selon sa propre pensée et sa volonté manifeste ».<sup>49</sup>

Ainsi, en rendant témoignage à la vérité, il sert l'unité.<sup>50</sup>

80. L'Église (fidèles laïques et ministres ordonnés) a par conséquent l'obligation d'être un témoin fidèle de ce qu'elle a reçu en parole (enseignement et prédication) et en acte (une vie de sainteté). Cela est rendu possible par l'onction de l'Esprit-Saint (1 Jn 2, 20s.). L'Église vit sous la Parole de Dieu, car elle est consacrée dans la vérité par cette même parole (cf. Jn 17, 17) et, étant sanctifiée, elle peut sanctifier le monde dans la vérité. L'Église catholique professe que l'Église est effectivement sainte parce qu'elle est purifiée par son Seigneur et Sauveur Jésus Christ, et que l'Esprit-Saint, l'Avocat, lui a été donné pour qu'elle puisse plaider la juste cause de Dieu devant les nations. Les disciples de Jésus doivent conquérir l'esprit du monde avec l'esprit des Béatitudes. C'est la continuation de la mission de Jésus, qui « confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement » (Jn 16, 18ss.). Cela est possible uniquement avec l'aide de l'Esprit-Saint, l'Avocat.

81. Lorsque les catholiques parlent de l'unique Église de Dieu, ils voient celle-ci réalisée « dans toutes et par toutes les Églises particulières »,<sup>51</sup> et concrètement réelle dans l'Église catholique.<sup>52</sup> Pour l'ecclésiologie de Vatican II, l'Église universelle est l'ensemble des Églises particulières par lesquelles (*in et ex quibus*) l'unique Église catholique a son existence,<sup>53</sup> mais les Églises locales existent, elles aussi, dans et par l'unique Église,<sup>54</sup> et sont formées à son image.<sup>55</sup> Le rapport mutuel entre la communion d'Églises particulières avec l'unique Église, qui vient d'être décrit, signifie que l'unique Église et la diversité d'Églises sont concomitantes. Elles sont les unes à l'intérieur des autres (périchorétiques). Dans cette périchorèse, l'unité de l'Église a la priorité sur la diversité des Églises locales et sur tout intérêt particulier, comme il ressort de manière très évidente dans le Nouveau Testament (1 Co 1, 10ss.). « Pour la Bible, une seule Église correspond à un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit, un seul baptême (cf. Ep 4, 5s) et vit selon le modèle de la communauté originelle de Jérusalem (Actes 2, 42).<sup>56</sup>

82. Une Église particulière est cette partie du peuple de Dieu qui est unie autour de l'évêque dont la mission est d'annoncer l'Évangile et de construire l'Église par les sacrements – en particulier par le baptême et l'Eucharistie.<sup>57</sup> La communion des Églises particulières est présidée par l'évêque de Rome, le successeur de

---

et la sauvegarde de la foi ; 5) la Vierge Marie, Mère de Dieu et Icône de l'Église, Mère spirituelle qui intercède pour les disciples du Christ et pour toute l'humanité » (*Ut unum sint*, 79).

<sup>49</sup> *Lumen gentium*, 25.

<sup>50</sup> Cf. *Ut unum sint*, 94.2.

<sup>51</sup> *Lumen gentium*, 23.1.

<sup>52</sup> Cf. *Lumen gentium*, 8.

<sup>53</sup> Cf. *Lumen gentium*, 23.2 : cf. également le « Décret sur la charge pastorale des évêques », *Christus dominus*, 11, et « Congrégation pour la Doctrine de la foi », dans « Quelques aspects de l'Église comprise comme communion », *Communio notio*, pp. 7s.

<sup>54</sup> Cf. *Communio notio*, 9.

<sup>55</sup> Cf. *Lumen gentium*, 23.

<sup>56</sup> Cardinal Walter Kasper, « La situation actuelle et l'avenir du mouvement œcuménique », discours d'ouverture de l'assemblée plénière du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Service d'information* 109 (2002/I-II), p. 21.

<sup>57</sup> Cf. *Christus dominus*, 11.

Pierre à qui est confiée la tâche de confirmer et d'affermir la foi de ses frères. Avec les évêques, le Pape dirige l'Église catholique dans sa mission de proclamer la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu et le don du salut en Jésus Christ, offert gratuitement par Dieu à toute l'humanité.

83. Dans le passé, « catholicité » signifiait diffusion dans le monde entier. Alors que cet aspect est réel, ce terme a un sens plus profond qui indique, malgré la diversité d'expression, qu'il y a la plénitude de la foi, le respect pour les dons de l'Esprit dans leur diversité, la communion avec les Églises apostoliques et une fidèle représentation des cultures humaines.<sup>58</sup> « En vertu des exigences intimes de sa propre catholicité », la mission universelle de l'Église « est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hommes » et requière la particularité des Églises. C'est pourquoi l'Église doit parler toutes les langues et embrasser toutes les cultures.<sup>59</sup> En outre, l'Église doit imiter l'incarnation du Christ qui s'est lui-même adapté à certaines conditions sociales et culturelles des hommes parmi lesquels il a vécu.<sup>60</sup> Dans ce contexte, la catholicité de l'Église est un appel à embrasser toutes les particularités humaines légitimes.<sup>61</sup> Par conséquent, la catholicité de l'Église consiste dans la reconnaissance d'une même foi apostolique qui a été incarnée dans divers lieux et cultures partout dans le monde. Malgré la diversité d'expression et de pratique dans sa célébration, la foi catholique est comprise comme étant la même foi contenue dans les Écritures, transmise par les apôtres et professée de nos jours dans les credo.

### Une conception mennonite de l'Église

84. Dans la théologie anabaptiste-mennonite, l'Église est comprise comme étant la communauté de foi dotée de l'Esprit de Dieu et formée par sa réponse à la grâce de Dieu en Christ. Trois images bibliques de l'Église sont fondamentales dans la perspective mennonite. En premier lieu, l'Église est le nouveau **peuple de Dieu**.<sup>62</sup> Alors que le concept de peuple indique la continuité de l'Église avec le peuple de la foi dans l'Ancien Testament (Ga 2, 15-21), l'initiative de Dieu en Jésus Christ marque un nouveau début. En Christ, Dieu appelle « la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis ... des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 Pi 2, 9). La vie, la mort et la résurrection du Christ sont les éléments constitutifs de la bonne nouvelle de l'invitation à toutes les personnes, sans distinction de race, de classe ou de sexe, à appartenir au peuple de Dieu (Ga 3, 28). L'Église, conçue en tant que famille ou maison de foi (Ga 6, 10 ; Ep 2, 19), renforce sa caractérisation de peuple de Dieu. L'hospitalité est une marque de la famille de foi ; les membres de la famille accueillent tous ceux qui se joignent à eux, prennent soin les uns des autres et partagent leurs ressources spirituelles et matérielles avec ceux qui sont dans le besoin (Jc 2, 14-17).

85. En second lieu, le **corps du Christ** est une image biblique importante pour la compréhension anabaptiste-mennonite de l'Église.<sup>63</sup> Dans cette image, la référence au Christ indique le fondement (1 Co 3, 11) et la tête (Col 1, 18) de l'Église. Les membres de l'Église sont incorporés au Christ. L'image du corps a son origine dans le concept hébreu de personnalité collective. Une personnalité collective implique l'engagement au Christ en tant qu'ensemble de croyants (Rm 12, 15 ; Ep 4, 1-16), qui implique à son tour l'engagement des uns envers les autres en tant que membres de l'Église. Les membres du corps sont appelés à être saints comme le Christ est saint : « L'Église, corps de Christ, est appelée à devenir de plus en plus semblable à Jésus-Christ, son chef, dans son culte, ses activités, son témoignage, son amour et son intérêt pour le prochain ainsi que dans sa manière de vivre au quotidien ».<sup>64</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. *Lumen gentium*, 13.3, et le « Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme », Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (25 mars 1993), 16.

<sup>59</sup> Cf. *Ad gentes*, 1, 4.

<sup>60</sup> Cf. *Ad gentes*, 10.

<sup>61</sup> Cf. *Ad gentes*, 22.

<sup>62</sup> Cf. Harold S. Bender, *Voici mon peuple* (Bâle : Agapé), pp. 11ss.

<sup>63</sup> Cf. Bender, *ibid.*, pp. 38ss.

<sup>64</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 9 (Montbéliard: Editions Mennonites, 2000). p. 26.

86. Une troisième image de l'Église, importante pour les anabaptistes et les mennonites, est la **communauté de l'Esprit-Saint**.<sup>65</sup> Un moment déterminant a été celui où le Christ ressuscité « souffla sur eux [les disciples] et leur dit : "Recevez l'Esprit-Saint ; ceux à qui vous remettrez les péchés, il leur seront remis. Ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" » (Jn 20, 22-23). Le don de l'Esprit-Saint aux disciples leur donnait mandat de devenir une communauté qui pardonne. Une étape ultérieure dans la formation de la communauté apostolique est indiquée là où il est dit que les premiers convertis, après l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, « étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2, 42). L'Église primitive se considérait comme la « nouvelle communauté messianique dans laquelle l'élément principal est la présence renouvelée de l'Esprit-Saint au milieu du peuple de Dieu ». <sup>66</sup> Comme tel, l'Esprit joue un rôle capital dans la marche du corps du Christ, comme dispensateur des dons spirituels à ses membres (1 Co 12, 4-11) et créateur de l'unité du corps (1 Co 12, 12ss.). Étant donné les multiples aspects de la composition de l'Église, « garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (Ep 4, 3) est un énorme travail pour la communauté. L'Esprit donne la force de lutter pour l'unité de l'Église et pour maintenir son éthique au centre de la « voie infiniment supérieure » (1 Co 12, 31 ; cf. 1 Co 13 ; 1 Pi 1, 2) de l'amour.

87. En plus de ces trois images selon la formule trinitaire, la compréhension mennonite de l'Église est éclairée par diverses images. La première est celle de **communauté des croyants**. Le mouvement anabaptiste introduisit l'idée que l'Église est composée de tous ceux qui, librement et de leur propre volonté, croient en Jésus Christ et obéissent à l'Évangile. La soumission au Christ implique une responsabilité commune des uns envers les autres dans la vie communautaire (1 Co 12, 25 ; Jc 2, 14-17 ; 1 Jn 3, 16). Cela comporte le devoir de réprimander et de pardonner, de guider et de se soutenir les uns les autres selon la mandat biblique de « lier et délier » au nom du Christ (Mt 16, 19 ; 18, 15-22 ; Jn 20, 19-23).<sup>67</sup> En outre, le concept mennonite d'Église exige la séparation de l'Église et de l'État, entendant clairement par là que le chrétien doit premièrement être fidèle à Jésus Christ. Par exemple, en ce qui concerne la guerre, l'allégeance au Christ en tant que Seigneur a la priorité sur les exigences de l'État. L'idée de « peuple de l'Alliance » choisi parmi les nations pour être intérieurement une communauté de réconciliation,<sup>68</sup> ainsi que le « sel de la terre » et la « lumière du monde » (Mt 5, 13-16), a été essentielle dans l'essor du mouvement anabaptiste. Les mennonites se conçoivent comme étant dans le monde « sans être du monde » (Jn 17, 15-17).

88. Les mennonites conçoivent l'Église comme une **communauté de disciples**. Comme pour les croyants du Nouveau Testament, l'acceptation du salut, rendue visible par le baptême et par l'identification avec les adeptes de « la Voie » (Ac 9, 2), marque leur ferme intention d'être instruits selon Jésus de Nazareth et de s'efforcer de suivre le Maître comme l'avaient fait les premiers disciples. La "suivance" (*Nachfolge*) est partie intégrante de la conception anabaptiste-mennonite de la foi, comme le montre une citation de l'anabaptiste Hans Denck (1526) : « Le médiateur est le Christ que nul ne peut connaître s'il ne le suit pas dans la vie, et nul ne peut le suivre s'il ne le connaît pas ». <sup>69</sup> Historiens et théologiens mennonites ont indiqué la "suivance" comme un des plus importants héritages du mouvement anabaptiste pour la vision mennonite continue de l'Église et la vocation de ses membres. Une récente profession de foi dit ceci : L'Église «...est la nouvelle communauté des disciples envoyés à travers le monde pour proclamer le règne de Dieu et pour donner un avant-goût de l'espoir glorieux de l'Église». <sup>70</sup>

89. Les mennonites conçoivent l'Église comme un **peuple en mission**. Les anabaptistes ont pris au sérieux le mandat du Christ d'être « ses témoins ... jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8).<sup>71</sup> Après une période

<sup>65</sup> Cf. Norman Kraus, *The Community of the Spirit* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1974) ; Bender, *op. cit.*, pp. 61ss. La terminologie de Bender, « La Sainte Communauté », est pratiquement interchangeable avec l'image de la « communauté de l'Esprit Saint ».

<sup>66</sup> Kraus, *op. cit.*, p. 24.

<sup>67</sup> Cf. John Howard Yoder, « Jésus-Christ et les apôtres ont encore quelque chose à nous dire: qu'allons-nous faire? », *Les Cahiers de Christ Seul* N° 1 1996, ch. 2.

<sup>68</sup> Cf. F.H. Littell, *The Anabaptist View of the Church : A Study of the Origins of Sectarian Protestantism*, deuxième édition, revue et augmentée (Boston : Beacon Press/Starr King Press, 1958), pp. 37ss.

<sup>69</sup> Walter Klaassen, éd., *Anabaptism in Outline* (Scottale/Kitchener: Herald Press, 1981), p. 87.

<sup>70</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 9, p. 26.

<sup>71</sup> Cf. R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism* (Scottdale: Herald Press, 1973), pp. 149ss.

de repli sur soi aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la fin du XIX<sup>e</sup> siècle apporta un renouveau de l'esprit missionnaire. Aujourd'hui, l'Église considère qu'elle est missionnaire par essence. C'est-à-dire que la vocation d'annoncer l'Évangile et d'être un signe du Royaume de Dieu caractérise l'Église et englobe chacun de ses membres. L'activité missionnaire s'accomplit de manière pacifique et sans contrainte, et comprend les ministères d'évangélisation, de service social et d'action en faveur de la paix et de la justice parmi les hommes.

90. L'Église mennonite est une **Église de paix**. La paix est essentielle pour le sens et le message de l'Évangile et, donc, pour la conception qu'a l'Église d'elle-même. L'Église est soumise au Prince de Paix qui appelle à agir pour la paix, la justice et la non-résistance et qui donne l'exemple de la non-violence et de la réconciliation parmi tous les hommes et en faveur de toute la création. L'Église de paix recommande la voie de la paix à toutes les Églises chrétiennes. Une importante corrélation de l'identité de l'Église comme Église de paix est sa revendication d'Église « libre ». Les mennonites sont convaincus que la liberté est un don essentiel de l'Esprit à l'Église (2 Co 3, 17). Le fait d'être membre de l'Église comporte un acte libre et volontaire par lequel la personne prend un engagement de foi en toute liberté et sans contrainte. La séparation entre l'Église et l'État, ainsi que le refus de toute violence envers ses ennemis, est une conséquence de la liberté de conscience et du pouvoir libérateur de l'Évangile.

91. Les mennonites conçoivent l'Église comme une **communauté au service des autres**. Jésus est venu pour servir, et il a montré à ses disciples la voie du service (Mc 10, 43-45). Dans la théologie anabaptiste-mennonite, le Sermon sur la montagne (Mt 5-7) est pris au sérieux en tant que programme éthique opérationnel pour tous ceux qui confessent le Christ comme Sauveur et Seigneur. L'Esprit accorde aux croyants une variété de dons pour édifier le corps du Christ et transmettre son message au monde (1 Co 12). Dans l'Église, certains fidèles, hommes et femmes, sont appelés à servir dans des ministères de responsabilité. Ceux-ci peuvent comprendre des fonctions de pasteur, de diacre et d'ancien, ou d'évangéliste, de missionnaire, d'enseignant et de surveillant. Les types de responsabilité varient selon le lieu et le temps, comme c'était le cas dans l'Église apostolique (Ac 6, 1-6 ; Ep 4, 11 ; 1 Tm 3, 1-13). Le « sacerdoce de tous les croyants » est conçu de façon à encourager tous les fidèles, en tant que « prêtres », à mener une vie de sainteté et à honorer Dieu en se mettant au service les uns des autres dans l'Église et dans un monde qui est dans le besoin.

92. L'Église est une **communauté de saints**. Dans la pensée anabaptiste-mennonite la référence aux « saints » inclut tous ceux qui croient en Jésus Christ et qui s'efforcent de le suivre dans une vie de sainteté. Dans sa situation particulière, l'Église partage la vocation à la sainteté « avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre » (1 Co 1, 2 ; cf. également Rm 15, 26 ; 1 Co 14, 33 ; He 14, 24 ; Ap 22, 21). La communion des saints inclut la « nuée de témoins » (He 12, 1) du passé, qui sont restés fidèles jusqu'au bout. La sainteté n'est pas basée sur le mérite éthique, mais elle est accordée à ceux qui ont persévéré jusqu'à la fin, « les regards fixés sur celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus » (He 12, 2). Dès le début du mouvement, les anabaptistes affirmaient que l'Église représentait une communauté de saints de nature « catholique » ou « universelle ». Le théologien anabaptiste Balthasar Hubmaier le déclare explicitement dans « Un catéchisme chrétien » de 1526, où il écrivait que

« par ce baptême pour le pardon des péchés, la personne, en confessant ouvertement ses fautes, fait sa première entrée et ses débuts dans l'Église sainte, catholique et chrétienne (en dehors de laquelle il n'y a point de salut) ... et à ce moment-là il est accueilli et accepté dans la communion des saints ».<sup>72</sup>

Beaucoup plus tard, au XX<sup>e</sup> siècle, nous trouvons un point de vue analogue, par exemple dans la *Mennonite Brethren Confession of Faith* de 1902, qui déclare :

« Bien que les membres [de l'Église de Jésus Christ] appartiennent à toutes les nations et conditions un peu partout dans le monde, et sont divisés en différentes confessions, ils sont néanmoins un et frères et membres entre eux, et ils existent comme un corps unique en Christ qui est leur tête, Seigneur, Chef, Pasteur, Prophète, Prêtre et Roi de l'Église ».<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Denis Janz, *Three Reformation Catechisms : Catholic, Anabaptist, Lutheran* (New York/Toronto : The Edwin Mellen Press, 1982) : p.134.

<sup>73</sup> Howard J. Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God : Mennonite Confessions of Faith* (Elkhart, in : Institute of Mennonite Studies, 1985), p. 166.

## Convergences

93. **Nature de l'Église.** Catholiques et mennonites considèrent que les notions telles que l'Église peuple de Dieu, corps du Christ et lieu où demeure l'Esprit-Saint, sont des images qui découlent des Écritures. Catholiques et mennonites sont d'accord pour dire que l'Église est créée, soutenue et guidée par le Dieu trin qui l'alimente dans « la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit » (2 Co 13, 13).

94. **Fondation de l'Église.** Nous reconnaissons que l'Église « a pour fondation les apôtres et les prophètes et Jésus Christ lui-même comme pierre maîtresse » (Ep 2, 20 ; cf. 1 Co 3, 11). Catholiques et mennonites reconnaissent et enseignent que ce que croit l'Église est fondé sur l'autorité des Écritures qui rendent témoignage à Jésus Christ, et qui est exprimée dans les credo primitifs de l'Église, tels que le Symbole des apôtres et le credo nicéo-constantinopolitain.<sup>74</sup> Catholiques et mennonites affirment que les Écritures constituent la plus haute autorité pour la foi et la vie de l'Église.<sup>75</sup> Ils reconnaissent ensemble l'inspiration de l'Esprit-Saint dans la formation des Écritures. Pour les catholiques les réalités divines contenues et exposées dans l'Écriture Sainte ont été consignées pour être écrites sous l'inspiration de l'Esprit-Saint.<sup>76</sup> De la même façon, les mennonites parlent de l'Écriture comme étant la Parole de Dieu écrite.<sup>77</sup>

95. **Incorporation dans le corps du Christ.** Nous affirmons ensemble que l'invitation à être le peuple fidèle de Dieu est adressée à tous au nom de Jésus Christ. Par le baptême, nous devenons membres de l'Église, corps du Christ.<sup>78</sup> Les dons généreux de l'Esprit, accordés à la communauté de foi, permettent à chaque membre d'avancer dans l'imitation du Christ pour toute sa vie. L'Eucharistie et la Sainte Cène, respectivement, rassemblent les fidèles dans l'Église en alimentant leur communion avec le Dieu trin et entre eux.

96. **Mission de l'Église.** Mennonites et catholiques reconnaissent que la mission est un élément essentiel de la nature de l'Église. Habilitée et pourvue des moyens nécessaires par l'Esprit-Saint, dont la venue est promise par Jésus Christ, l'Église a pour mission d'apporter la Bonne Nouvelle du salut et de proclamer l'Évangile en parole et en actes jusqu'aux confins de la terre (cf. Es 2, 1-4 ; Mt 28, 16-20 ; Ep 4, 11s.). La *Confession de foi dans une perspective mennonite* (1995) déclare : « Nous croyons que l'Église a une vocation de proclamation et de signe du Royaume de Dieu ». <sup>79</sup> Nous reconnaissons également que la mission de l'Église est accomplie dans le monde par chaque disciple de Jésus Christ, tant par les ministres que par les laïcs.<sup>80</sup> Une dimension de la mission de l'Église est réalisée lorsque l'Église est présente parmi les hommes de toutes les nations. De cette façon, l'unité de l'humanité destinée par Dieu à être un seul peuple de foi, s'opère par des peuples de nombreuses langues et nations différentes (Ep 4, 4-6 ; Ph 2, 11).<sup>81</sup> La mission exige des chrétiens qu'ils s'efforcent d'être « un » au nom de leur témoignage à Jésus Christ et au Père (Jn

---

<sup>74</sup> Cf. *Dei verbum*, 10-20 ; *Confession of Faith of the General Conference of Mennonite Brethren Churches*, 2 (Winnipeg/Hillsboro : Kindred Productions, 1999) ; *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 4, op. cit. p. 16. Selon Rainer W. Burkart, Secrétaire du Conseil Foi et Vie de la CMM, « les déclarations de foi de la tradition mennonite et des Frères en Christ empruntent souvent un langage que l'on peut trouver dans les credo des apôtres et nicéen, et certains considèrent le Symbole des apôtres comme le texte de base pour comprendre l'essentiel de la foi. Bon nombre de confessions mennonites et des Frères en Christ suivent l'ordre des credo traditionnels ... » ; *Courier : A Quarterly Publication of the Mennonite World Conference* 12, 4 (1997), p. 3.

<sup>75</sup> Bien que pour les catholiques cela ne soit jamais sans rapport avec la « sainte Tradition, interprétation indispensable de la Parole de Dieu », *Ut unum sint*, 79.

<sup>76</sup> Cf. *Dei verbum*, 11.

<sup>77</sup> Par exemple, John C. Wenger, *God's Word Written* (Scottsdale : Herald Press, 1966) ; *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 4, p. 16.

<sup>78</sup> Sur le rapport entre l'incorporation dans l'Église et le baptême, voir par. 76 et 115-116 pour la position catholique, et par. 92 et 121-124 pour la position mennonite.

<sup>79</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 10, p. 28.

<sup>80</sup> Cf. *Lumen gentium*, 17, 33 ; « Décret sur l'apostolat des laïcs », *Apostolicam actuositatem*, 2-4 ; *Confession...conclue à Dordrecht, (1632)*, Art. V. in : Pierre Widmer et John H. Yoder, *Principes et Doctrines Mennonites*, (Montbéliard et Bruxelles : Publications Mennonites, 1955), p. 65.

<sup>81</sup> Cf. *Unitatis redintegratio*, 7.

17, 20-21), et qu'ils s'appliquent « à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (Ep 4, 3).<sup>82</sup> Il appartient à la mission de l'Église de faire connaître Jésus Christ au monde et d'étendre l'œuvre du Christ sur la terre.

97. **Visibilité de l'Église.** Nous affirmons ensemble que l'Église est une communauté visible de croyants, qui a son origine dans l'appel de Dieu à être un peuple fidèle en tout temps et en tout lieu. L'Église visible était préfigurée dans la formation du peuple de Dieu de l'Ancien Testament, et a été renouvelée et étendue pour devenir une nouvelle humanité par le sang du Christ (Gn 12, 1-3 ; Ep 2, 13.15 ; 1 Pi 2, 9-10). Nous accordons de la valeur à l'image biblique de l'Église comme « la lumière du monde » et comme « une ville située sur une hauteur » (Mt 5, 14). Par conséquent, la visibilité de l'Église est mise en évidence lorsque ses membres rendent publiquement témoignage en parole et en actes à la foi au Christ.<sup>83</sup>

98. **Unité de l'Église.** Comme d'autres disciples du Christ, catholiques et mennonites prennent au sérieux les textes de l'Écriture qui appellent les chrétiens à être un en Christ. Nous confessons que le témoignage rendu à la révélation de Dieu en Christ est amoindri lorsque nous vivons dans la désunion (Jn 17, 20-23). Ensemble, nous entendons l'appel à « garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (Ep 4, 3). Ensemble, nous demandons : Que signifie, pour les Églises, confesser « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous » (Ep 4, 5-6) ? Ensemble, nous récitons le Notre Père en implorant Dieu pour qu'il étende son Royaume parmi nous.

99. **L'Église comme présence et promesse de salut.** Catholiques et mennonites croient que l'Église est le signe choisi de la présence de Dieu et de sa promesse de salut pour toute la création. Les catholiques l'évoquent en affirmant que l'Église est « le sacrement universel du salut, manifestant et actualisant à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ». <sup>84</sup> Les mennonites expriment le caractère de promesse de l'Église en proclamant que « dans le peuple de Dieu a commencé le renouvellement du monde », <sup>85</sup> et que l'Église ... est la nouvelle communauté des disciples envoyés à travers le monde pour proclamer le règne de Dieu et pour donner un avant-goût de l'espoir glorieux de l'Eglise ». <sup>86</sup> Nous reconnaissons que l'Église est encore en route vers sa destination divine et nous croyons que Dieu soutiendra l'Église fidèle dans la réalisation de sa glorieuse espérance. <sup>87</sup> L'Église manifeste ici et maintenant des signes de son caractère eschatologique et offre ainsi un avant-goût de la gloire qui est encore à venir.

100. **Le ministère de l'Église.** Nous reconnaissons que le ministère appartient à toute l'Église et qu'il existe des variétés de dons dans le ministère, accordés pour le bien de tous. Nous reconnaissons également que les responsables choisis, qu'ils soient ordonnés ou laïques, <sup>88</sup> sont essentiellement des serviteurs de Dieu, appelés « afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ » (Ep 4, 12).

101. **Sainteté et vie de disciple.** Catholiques et mennonites ont un zèle commun pour la vie chrétienne de sainteté, motivée par la dévotion à Jésus Christ et la Parole de Dieu, et actualisée dans la spiritualité d'une vie de disciple et d'obéissance (Mt 5-7 ; Rm 12 ; Ep 2, 6-10). <sup>89</sup> Le don de la foi librement reçu est la motivation des œuvres chrétiennes offertes au monde en remerciement des grâces abondantes que nous avons reçues de Dieu. La vie de disciple et de sainteté est évoquée et exprimée de manière variée dans les termes tels que « "suivance" du Christ » (*Nachfolge Christi*, « imitation du Christ » (*imitatio Christi*), ressemblance avec le Christ et dévotion au Christ.

102. **Éducation et formation.** Nous affirmons ensemble la nécessité d'une formation chrétienne qui permette aux personnes de comprendre et d'accepter la foi et de prendre la responsabilité de sa réalisation dans

---

<sup>82</sup> *Unitatis redintegratio*, 12.

<sup>83</sup> Cf. Klaassen, *op. cit.* p. 102.

<sup>84</sup> *Gaudium et spes*, 45.

<sup>85</sup> Cf. Douglas Gwyn *et al.*, *A Declaration on Peace* (Scottsdale/Waterloo : Herald Press, 1991).

<sup>86</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 9, p. 26.

<sup>87</sup> Cf. *Lumen gentium*, 48-49.

<sup>88</sup> Pour l'explication de la différence entre ministère ordonné et ministère laïque dans la doctrine catholique, voir par. 106.

<sup>89</sup> Cf. Harold S. Bender, « La vision anabaptiste », *Les Dossiers de CHRIST SEUL*, 4/2001, 25-30; *Lumen gentium*, 39-42.

la vie et le témoignage (Ph 2, 12ss.). Dans les églises mennonites, l'éducation chrétienne est encouragée de plusieurs manières : lecture de l'Écriture, prédication, instruction prébaptismale, écoles du dimanche pour tous les âges, préparation au mariage, groupes d'étude, écoles journalières pour enfants et jeunes gens, programmes de vie de disciple, écoles bibliques, programmes pour collèges et séminaires, missions de service volontaire dans son pays et à l'étranger. Dans les communautés catholiques, la formation a lieu par la préparation aux sacrements d'initiation (baptême, confirmation et Eucharistie), y compris le Rite d'initiation chrétienne pour adultes et la préparation prébaptismale pour parents et parrains, les sermons, la préparation au mariage, la catéchèse, l'éducation des adultes, les programmes pour collèges et séminaires, et dans certains cas les programmes de service volontaire. Une formation spéciale est encouragée pour les laïcs et pour ceux qui seront des auxiliaires pastoraux dans l'Église.<sup>90</sup>

## Divergences

**103. Église et autorité de la Tradition.** Catholiques et mennonites diffèrent dans leur compréhension du rapport entre Écriture et Tradition/tradition<sup>91</sup> et dans leur vision de l'autorité de la Tradition/tradition. Selon les catholiques, Écriture et Tradition constituent un dépôt sacré unique de la Parole de Dieu, qui a été confié à l'Église.<sup>92</sup> La Tradition sacrée, qui vient des apôtres, est le moyen par lequel l'Église parvient à connaître tout le canon de l'Écriture Sainte et à comprendre le contenu de la Révélation divine. La Tradition transmet la plénitude de la Parole de Dieu confiée aux apôtres par le Christ et l'Esprit-Saint. La Tradition sacrée, l'Écriture Sainte et le magistère de l'Église, conformément au très sage dessein de Dieu, sont tellement liés et unis qu'aucun d'eux ne pourrait exister sans les autres et que tous contribuent en même temps de façon efficace au salut des âmes, chacun à sa manière, sous l'action du seul Saint-Esprit.<sup>93</sup> Les mennonites considèrent la tradition comme le développement post-biblique de la doctrine et de la pratique chrétienne. L'Église doit constamment vérifier et corriger sa doctrine et sa pratique à la lumière de l'Écriture même. La Tradition est estimée à sa juste valeur, mais elle peut être modifiée ou même inversée, car elle est sujette à la critique de l'Écriture.

**104. Incorporation dans l'Église.** Mennonites et catholiques diffèrent quant aux critères d'incorporation des personnes dans l'Église et des moyens pour le faire. Pour les catholiques,

« par le sacrement du baptême, une personne est vraiment incorporée au Christ et à son Église, et régénérée pour participer à la vie divine. Le baptême établit donc le lien sacramental de l'unité existant entre tous ceux qui, par lui, sont renés. Le baptême, de soi, est un commencement car il tend vers l'acquisition de la plénitude de vie dans le Christ »<sup>94</sup>

qui se réalise dans la célébration de la confirmation et de la réception de l'Eucharistie. L'Eucharistie est le point culminant de l'initiation car c'est par la participation au corps eucharistique du Christ que l'on est pleinement incorporé au corps ecclésial. Le fait que les enfants ne peuvent pas encore professer une foi personnelle n'empêche pas l'Église de leur conférer le baptême, car en réalité c'est par et dans sa propre foi que l'Église les baptise. Pour les mennonites, l'appartenance à l'Église se fait par le baptême de la personne adulte, tandis que les enfants sont confiés aux bons soins de Dieu et à la grâce du Christ jusqu'au moment où ils demandent librement d'être baptisés et où ils sont reçus dans la communauté ecclésiale.

**105. Structure de l'Église.** Pour les catholiques, l'Église du Christ visible consiste dans les Églises particulières unies autour de leurs évêques en communion entre eux et avec l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Pour les mennonites, la principale manifestation de l'Église est l'assemblée et les différents groupements d'assemblées, appelés unions d'églises, corps ecclésiaux et/ou dénominations.

**106. Ministère, autorité et leadership.** Dans la tradition anabaptiste-mennonite, les responsables d'églises, hommes et femmes, sont choisis par l'assemblée et/ou les unions d'églises régionales de qui ils reçoivent leur autorité. Dans certaines Églises mennonites, l'usage est d'ordonner les responsables pour la durée de

<sup>90</sup> Cf. *Apostolicam actuositatem*, 28-32.

<sup>91</sup> Lorsque les catholiques écrivent Tradition avec un "T" majuscule, ils indiquent le lien étroit qui existe entre la Tradition sacrée et la Sainte Écriture qui « constituent l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu » (*Dei verbum*, 10), et non pas les diverses traditions humaines qui se sont développées dans le cours de l'histoire de l'Église.

<sup>92</sup> Cf. *Dei verbum*, 10.

<sup>93</sup> Cf. *Dei verbum*, 7-10.

<sup>94</sup> Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, « Directoire pour l'application ... », *op. cit.*, 92.

leur vie. Dans d'autres, l'ordination est conférée pour une période de temps déterminée. Les mennonites n'ont pas de sacerdoce hiérarchique. En tant que « prêtres de Dieu », tous les croyants ont accès à Dieu par la foi.<sup>95</sup> Alors que les catholiques affirment le « sacerdoce commun des croyants »,<sup>96</sup> ils s'en tiennent à un sacerdoce ministériel et hiérarchique, « essentiellement » différent, « non pas seulement en degré », du précédent<sup>97</sup> et qui a des racines dans le sacerdoce du Christ, duquel il reçoit son autorité. Avec l'effusion de l'Esprit-Saint et l'imposition des mains, le sacrement de l'ordre confère aux évêques, aux prêtres et aux diacres des dons pour le service de l'Église. Laïcs et clergé partagent l'égalité fondamentale des baptisés dans le peuple unique de Dieu et dans le sacerdoce unique de Jésus Christ.<sup>98</sup> La différenciation des ministères et des rôles au sein de l'Église catholique reflète la variété des dons distribués par l'Esprit unique au corps unique du Christ en vue du bien commun (cf. 1 Co 12).<sup>99</sup>

### Thèmes pour une future étude

107. **Église et Tradition.** Une discussion ultérieure est nécessaire concernant nos conceptions respectives du rapport entre l'Écriture, autorité suprême en matière de foi, et la Tradition/tradition, interprétation indispensable de la Parole de Dieu.<sup>100</sup> On sait que l'Église catholique a une conception de la Tradition développée à partir de la révélation divine. Alors que les mennonites ont sans doute une conception implicite du rôle de la tradition, ils n'ont accordé que peu d'attention à ce rôle par rapport à l'Écriture et au développement de la doctrine et de l'éthique.

108. **Catholicité de l'Église.** Nous reconnaissons qu'une étude et une discussion ultérieures sont nécessaires sur la question de la définition et des implications de nos conceptions respectives de la catholicité et de l'universalité de l'Église. Les mennonites croient que tous ceux qui confessent sincèrement le Christ comme Seigneur, qui sont baptisés et qui le suivent dans leur vie, sont membres de l'Église universelle. Pour les catholiques, la catholicité proprement dite signifie une pleine profession de foi, le respect des dons de l'Esprit dans leur diversité, la communion avec les autres Églises et le témoignage rendu au mystère du Christ dans toutes les cultures humaines en fidélité à la Tradition apostolique.

109. **L'Église visible et invisible.** Notre accord sur la visibilité de l'Église soulève la question du sens des aspects visibles et invisibles de l'Église, que suggèrent les expressions telles que « nuée de témoins » (He 12, 1) et « communion des saints » qui est contenue dans le *Symbole des apôtres*.

110. **Ministère.** Une étude comparée du ministère, de l'ordination, de l'autorité et du gouvernement dans nos deux traditions est nécessaire.

### B. Sacrements et ordonnances

111. Étant donné que des différences d'interprétation de deux pratiques ecclésiales traditionnelles, le baptême et la messe, ont provoqué la rupture entre anabaptistes et catholiques au XVI<sup>e</sup> siècle, les membres du dialogue ont pensé qu'il serait utile de présenter nos conceptions respectives actuelles de ces pratiques et, sur cette base, de considérer les points d'accord et de désaccord historiques. On trouvera plus loin un résumé de nos exposés respectifs, des convergences et des divergences, et des thèmes d'études futures. Au cours de la discussion, nous avons été encouragés par ces paroles de l'épître aux Éphésiens : « Il y a un seul Corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous et demeure en tous » (Ep 4, 4-6).

---

<sup>95</sup> Cf. Marlin Miller, « Priesthood of all Believers », *Mennonite Encyclopedia*, vol. V (Scottsdale/Waterloo : Herald Press, 1990), pp. 721-722. Pour les mennonites, l'accent mis par la Réforme sur le "sacerdoce universel" n'est pas devenu un point de doctrine. L'expression était employée par certains anabaptistes pour soutenir l'enseignement du Nouveau Testament selon lequel tous les croyants constituent collectivement un « royaume de prêtres », un « sacerdoce royal ».

<sup>96</sup> *Lumen gentium*, 10.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Cf. *Lumen gentium*, 10, 34.

<sup>99</sup> Cf. *Lumen gentium*, 12.

<sup>100</sup> Cf. *Ut unum sint*, 79.

## Une conception catholique des sacrements

112. Le **sacrement** est un concept important pour les catholiques. Ce concept a été exprimé de nombreuses manières durant la longue histoire de la vie de l'Église et surtout par deux mots : *mysterion* et *sacramentum*. *Mysterion* et *sacramentum* se rapportent à la manière mystérieuse dont Dieu a utilisé les éléments de sa création pour se faire connaître. Les Écritures, le Nouveau Testament en particulier, révèlent que pour le chrétien, le lieu de la rencontre fondamentale avec Dieu est Jésus Christ. Le catholicisme a traditionnellement affirmé que la relation entre Dieu et nous ne doit pas être comprise d'une manière uniquement individuelle, mais communautaire et collective également. C'est en substance une façon d'exprimer ce que Paul entend lorsqu'il dit que tous sont tombés avec Adam et que tous ont été élevés (sauvés/justifiés) à une nouvelle vie en Christ (cf. Rm 5, 19 ; 2 Co 5, 14s. ; Ac 17, 26ss.). À la notion de personnalité collective est liée la notion de dimension ecclésiale des mystères/sacrements, dans laquelle « sacrements » est l'expression symbolique de l'incorporation eschatologique de Dieu par l'Esprit, d'abord en Christ (le « sacrement/source ») et ensuite dans l'Église (« le sacrement/fondamental » du Christ). Cette dimension est importante pour la conception catholique des sacrements, car c'est l'Église, en tant que Corps du Christ, qui est le sacrement fondamental de la promesse et de l'avènement du Royaume.<sup>101</sup> Tout comme le Christ est le sacrement de la rencontre avec Dieu, de même l'Église est le sacrement de la rencontre avec le Christ, et donc, en fin de compte avec Dieu.

113. Le Concile Vatican II parle du sacrement comme d'une réalité qui doit être vécue, surtout parce que la vie du chrétien est liée au mystère pascal :

« C'est pourquoi la liturgie des sacrements ... fait que, chez les fidèles bien disposés, presque tous les événements de la vie sont sanctifiés par la grâce divine qui découle du mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ ; car c'est de lui que tous les sacrements ... tirent leur vertu ; et il n'est à peu près aucun usage honorable des choses matérielles qui ne puisse être dirigé vers cette fin : la sanctification de l'homme et la louange de Dieu ».<sup>102</sup>

Tout le système sacramental de l'Église catholique part de la compréhension de la centralité du mystère pascal. Celui-ci est le lieu où Dieu révèle et accorde le salut par des actes et des paroles symboliques. L'Église, à son tour, adore Dieu par le Christ, habilitée par l'Esprit-Saint à travers la participation active des fidèles en paroles et en actes symboliques. Les sacrements, comme l'enseigne le Concile, sont des « sacrements de foi ».<sup>103</sup> Ils le sont de quatre manières : les sacrements présupposent la foi ; ils alimentent la foi ; ils fortifient la foi et ils expriment la foi.

114. Le Concile Vatican II indique quatre points de référence concernant les sacrements, qui sont importants pour leur compréhension : 1) les sacrements sont liturgiques. À ce titre, ils se situent dans la Liturgie de la Parole<sup>104</sup> et dans l'action de l'Esprit.<sup>105</sup> 2) Les sacrements sont liés à Dieu, c'est-à-dire qu'ils sont le lieu de l'action divine. 3) Ils sont liés à l'Église, celle-ci étant le lieu où les sacrements sont célébrés grâce à la réalité sacerdotale de tout le corps<sup>106</sup> et parce que l'Église est construite par eux. Les sacrements sont constitutifs de la réalité même de l'Église et sont considérés comme des éléments institutionnels qui édifient le corps du Christ.<sup>107</sup> 4) Enfin, les sacrements sont liés à l'ensemble de la vie chrétienne, car il existe un lien

---

<sup>101</sup> Cf. *Lumen gentium*, 48; Ph 2, 12. En parlant du rapport entre Israël et l'Église, *Lumen gentium*, 9, décrit la nature sacramentelle de l'Église de la façon suivante : « L'Israël selon la chair, cheminant dans la solitude, prend déjà le nom d'Église de Dieu (II Esd. 13, 1 ; cf. Nb. 20, 4 ; Dt 23 1ss.). De même le nouvel Israël, celui de l'ère présente en quête de la cité future et qui ne finit pas (cf. He 13, 14), s'appelle l'Église du Christ (cf. Mt 16, 18). Car le Christ lui-même l'a acquise au prix de son sang (cf. Ac 20, 28), l'a remplie de son Esprit et pourvue des moyens qui conviennent à une union visible et sociale. Dieu a convoqué la communauté de ceux qui regardent avec foi Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, et il en a fait l'Église, afin qu'elle soit pour tous et pour chacun le sacrement visible de cette unité salvifique ».

<sup>102</sup> « Constitution de la Sainte Liturgie », *Sacrosanctorum concilium*, 61.

<sup>103</sup> *Sacrosanctorum concilium*, 59 ; *Lumen gentium*, 40.1 ; *Gaudium et spes*, 38.2.

<sup>104</sup> Cf. *Sacrosanctorum concilium*, 7.

<sup>105</sup> Cf. *Sacrosanctorum concilium*, 8.

<sup>106</sup> Cf. *Lumen gentium*, 11.1.

<sup>107</sup> Cf. *Sacrosanctorum concilium*, 41.2.

solide entre la célébration sacramentelle et l'éthique de la vie chrétienne. Par conséquent, il existe un lien entre la Parole de Dieu proclamée, la Parole de Dieu célébrée et la Parole de Dieu vécue, qui engage chaque chrétien dans sa vie quotidienne.

115. Pour les catholiques, le **baptême** est avant tout le sacrement de la foi par lequel, éclairés par la grâce de l'Esprit-Saint, nous répondons à l'Évangile du Christ. Le baptême nous incorpore dans l'Église et, par lui, l'Esprit nous mène dans la demeure où vit Dieu. Le baptême est purification dans l'eau par la puissance de la parole vivante qui efface toute tache de péché et nous fait participer à la vie de Dieu lui-même. Ceux qui sont baptisés sont unis au Christ dans une vie semblable à la sienne (Col 2, 12 ; cf. Rm 6, 4s.). La doctrine catholique sur le baptême peut être indiquée en six points : 1) le baptême est le début de la vie chrétienne et la porte vers les autres sacrements ; 2) il est le fondement de toute la vie chrétienne ; 3) les principaux effets du baptême sont la purification et une nouvelle naissance ; 4) par le baptême nous devenons membres du Christ, nous sommes incorporés dans son Église et nous participons à sa mission ; 5) la confirmation, qui complète le baptême, approfondit l'identité baptismale et nous fortifie pour le service ; 6) enfin, en tant qu'authentiques témoins du Christ, les confirmés sont plus strictement tenus de diffuser et de défendre la foi en parole et en acte. Et le « Décret sur l'œcuménisme » du Concile Vatican II ajoute : « Le baptême est donc le lien sacramentel d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui ». <sup>108</sup>

116. Dans les Églises en Orient comme en Occident, le baptême est considéré comme une pratique de tradition ancienne. <sup>109</sup> Le plus ancien rituel connu, qui décrit, au début du troisième siècle, la *Tradition apostolique*, contient la règle suivante : « Baptiser d'abord les enfants. Ceux d'entre eux qui peuvent parler pour eux-mêmes doivent le faire. Les parents ou quelqu'un de la famille, parleront pour les autres ». <sup>110</sup> L'Église catholique baptise les adultes, les nouveau-nés et les enfants. Dans chacun de ces cas, la foi est un élément important. Pour les adultes et les enfants, ces sont les individus eux-mêmes qui font leur profession de foi. Quant aux nouveaux-nés, l'Église a toujours affirmé qu'ils sont baptisés dans la foi de l'Église. C'est l'Église qui, avec sa foi, entoure un enfant qui ne peut pas encore faire une profession de foi personnelle. À la base de cette réflexion, il y a la double solidarité que l'on trouve dans les écrits pauliniens, c'est-à-dire la solidarité avec Adam et la solidarité avec le Christ (Rm 5). C'est écrit dans l'introduction du rite du baptême des enfants :

« Pour accomplir le sens authentique du sacrement, les enfants devront plus tard être formés dans la foi dans laquelle ils ont été baptisés. Le fondement de cette formation sera le sacrement lui-même qu'ils ont déjà reçu. La formation chrétienne, qui leur est due, s'efforce de les guider graduellement à la connaissance du dessein de Dieu en Christ, afin qu'ils puissent finalement accepter eux-mêmes la foi dans laquelle ils ont été baptisés ». <sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> *Unitatis redintegratio*, 22. « Directoire pour l'application... », *op. cit.*, note 41.

<sup>109</sup> Cf. Origène, *In Romanis*, V, 9 : PG 14, 1047 ; cf. Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, X, 23, 39 ; PL 34, 426 ; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*, I, 26, 39 ; PL 44, 131. En fait, trois passages des Actes des apôtres (16, 15 ; 16, 33 ; 18, 81) parlent du baptême administré à toute une famille. Voir également Irénée, *Adv. Haereses*, II, 22, 4 ; PG 7, 784 ; Harvey I, 330. De nombreuses inscriptions qui remontent jusqu'au deuxième siècle donnent aux petits enfants le titre d'"enfants de Dieu", qui n'est donné qu'aux baptisés, ou mentionnent explicitement qu'ils ont été baptisés : Cf. par exemple, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 9727, 9801, 9817 ; E. Diehl, éd., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (Berlin : Weidmann, 1961), nn. 1523 (3), 4429 A. Pour une étude complète sur la question du baptême des enfants dans le contexte des rites d'initiation chrétienne, voir Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation : Their Evolution and Interpretation* (Collegeville : The Liturgical Press, 1999).

<sup>110</sup> Hippolyte de Rome : *Tradition Apostolique*, 21.

<sup>111</sup> *Rituel du baptême des enfants*, introduction. Voir également l'instruction de la « Congrégation pour la Doctrine de la foi », *Pastoralis actio* (20 octobre 1980), 14, où il est dit : « Le fait que les nouveaux-nés ne peuvent pas encore professer une foi personnelle n'empêche pas l'Église de leur conférer ce sacrement, car en réalité c'est dans sa propre foi qu'elle les baptise. Ce point de doctrine a été clairement défini par saint Augustin : « Lorsque des enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle », écrit-il, « ce n'est pas tant ceux qui les tiennent dans leurs bras qui les présentent – encore que, si ces personnes sont de bons chrétiens, ils font partie de ceux qui présentent les enfants – mais toute la compagnie des saints et des fidèles chrétiens... Cela est fait par l'ensemble de la Mère Église qui est parmi les saints, car c'est dans son ensemble qu'elle donne naissance à chacun et à eux tous » (*Est.* 98, 5 ; *PL* 33, 362 ; cf. *Sermon* 176, 2, 2 ; *PL* 38, 950). Cet enseignement est repris par saint Thomas d'Aquin et par tous les théologiens après lui : l'enfant qui reçoit le baptême ne croit pas de lui-même par un acte personnel, mais par l'intermédiaire d'autres personnes, « par la foi de l'Église qui lui est communiquée » (*Sua Theologia*, IIIe, q. 60, a. 5, ad 3, cf. q. 68, a. 9, ad 3). Le même en-

117. L'Éucharistie n'est pas simplement un sacrement parmi les autres, mais c'est celui qui est prééminent. Le Concile Vatican II déclare que l'Eucharistie est la source et le sommet de toute la vie de l'Église.<sup>112</sup> Par l'action de l'Esprit-Saint, l'œuvre expiatoire du Christ devient universelle et réunit toutes choses dans le ciel et sur la terre sous un seul chef, Jésus Christ (Ep 1, 10). La base sacramentelle de cette *koinonia* ou communion est le baptême unique par lequel nous sommes baptisés dans le corps unique du Christ (1 Co 12, 12s. ; cf. Rm 12, 4s ; Ep 4, 3s.) ; par le baptême nous sommes un en Christ (Ga 3, 26-28). Cette communion culmine dans l'Eucharistie où tous deviennent un par la participation au pain unique et à la coupe unique (1 Co 10, 16s.). Par conséquent, la *koinonia/communion* dans le pain unique est la source et le signe de la *koinonia/communion* dans le corps unique de l'Église. Dans l'Eucharistie nous sommes unis à la liturgie céleste et nous attendons la vie éternelle lorsque Dieu sera tout en tout. L'Eucharistie, dans laquelle le Christ est réellement et substantiellement présent, représente sacramentellement le sacrifice accompli par le Christ sur la croix une fois pour toutes. C'est un *mémorial* de sa passion, de sa mort et de sa résurrection.<sup>113</sup> Il y a une richesse dans ce que signifie l'Eucharistie pour les catholiques. En les réunissant, nous pouvons avoir une conception plus complète du sens de l'Eucharistie. Par exemple, l'Eucharistie est conçue comme un repas qui réalise et manifeste l'unité de la communauté ; en outre, le sens de ce repas se rapporte à la mort exceptionnelle du Christ sur la croix. Dans le sacrifice eucharistique, toute la création, objet de l'amour de Dieu, est présentée au Père à travers la mort et la résurrection du Christ. Par le Christ, l'Église peut offrir le sacrifice de louange en remerciement de tout ce que Dieu a fait de bien, de beau et de juste dans la création et dans l'humanité.<sup>114</sup>

118. Bien que la célébration eucharistique comprenne plusieurs parties, elle est conçue comme un unique acte de culte. La table eucharistique est à la fois table de la Parole de Dieu et table du corps du Christ. Le Concile Vatican II a établi que le Christ est présent de différentes manières dans la célébration de l'Eucharistie. Premièrement par la présence du ministre qui réunit l'Église au nom du Seigneur et la salue dans son Esprit ; deuxièmement par la proclamation de la Parole ; troisièmement dans l'assemblée réunie dans le nom de Dieu, et quatrièmement, de manière spéciale, sous les espèces eucharistiques.<sup>115</sup> Les fidèles sont invités à participer activement à la célébration de la liturgie par des hymnes, des prières et en particulier par la réception du corps et du sang eucharistiques du Seigneur ressuscité. Les fidèles communient à la table du Seigneur en recevant le pain et la coupe eucharistiques.

119. En dernier lieu, nous pouvons affirmer que l'Église établit un lien entre ce qui est célébré et ce qui est vécu. C'est pourquoi, comme l'a enseigné saint Augustin, nous devons devenir plus pleinement ce que nous recevons, c'est-à-dire le corps du Christ. Cela veut dire, comme Paul l'a enseigné dans Corinthiens I, nous devons vivre de façon cohérente la réalité que nous sommes (cf. 1 Co 11, 17ss.) ; d'où le lien entre Eucharistie et justice, entre paix et réconciliation. Les catholiques, en raison de cette réalité eucharistique, sont engagés à devenir un signe vivant de la paix et de la réconciliation du Christ dans le monde.

### Conception mennonite des ordonnances

120. Dans la théologie anabaptiste-mennonite, le terme **ordonnance** est utilisé à la place de « sacrement ».<sup>116</sup> Parler d'ordonnances en ce qui concerne le baptême et la Cène souligne le fait que l'Église a commencé et a continué ces pratiques parce que le Christ les a ordonnées (instituées) (Mt 26, 25-29 ; 1 Co

---

seignement est également exprimé dans le nouveau Rituel du baptême, lorsque le célébrant demande aux parents et aux parrains de professer la foi de l'Église, la foi dans laquelle les enfants sont baptisés (*Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda*, 2 : cf. 56).

<sup>112</sup> Cf. *Lumen gentium*, 11.

<sup>113</sup> Le terme mémorial (*zikkaron* en hébreu, *anamnesis* en grec) est un terme technique qui n'est pas seulement le souvenir d'événements du passé, mais la proclamation des œuvres admirables (*mirabilia Dei*) accomplies par Dieu pour nous (Ex 13, 3). Dans les célébrations liturgiques, ces événements deviennent d'une certaine manière présents et réels.

<sup>114</sup> Cf., *Catéchisme de l'Église catholique*, 2<sup>ème</sup> édition revue selon le texte latin officiel (Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2000) ; n. 1359.

<sup>115</sup> Cf. *Sacrosanctum concilium*, 7.

<sup>116</sup> Les mennonites répugnaient à faire usage du terme "sacrement" parce qu'ils craignaient ce qu'ils appelaient "sacramentalisme", la tentation d'attribuer un pouvoir miraculeux au rituel et à ses éléments en tant que tels. Cependant, la désignation de "sacrement" a parfois été employée, par exemple à l'art. 26 de la *Ris Confession* (1766) où il est dit : « Que le Seigneur ait institué ce *sacrement* (notre italique) dans l'intention qu'il soit observé par Ses disciples dans Son Église en tout temps, se voit clairement... » (Loewen, *op. cit.*, p. 98).

11, 23-26). Deux ordonnances sont communes à toutes les Églises mennonites, précisément le baptême et la Cène. Une troisième, le lavement des pieds, est pratiquée par quelques-unes d'entre elles (cf. Jn 13, 3-17).<sup>117</sup> Autre question de terminologie : les mennonites n'utilisent pas le terme « Eucharistie », mais désignent le repas sous le nom de « Cène », et parfois de « Sainte Communion ». Il est devenu courant dans les écrits théologiques et confessionnels de parler de symboles et de signes à propos des ordonnances et des éléments tels que l'eau, le pain et le vin. On entend par là que les ordonnances et les éléments indiquent, au-delà d'eux-mêmes, leur signification spirituelle et, dans le cas de la Cène, également sa mémoire historique. Le présent rapport se limite aux ordonnances du baptême et de la Cène, étant donné que ces deux points ont été le thème central du dialogue mennonite-catholique.

### *Le baptême*

121. Dans la conception anabaptiste-mennonite, le **baptême** tire sa signification des récits bibliques de plusieurs baptêmes – celui de Jésus (Mt 3, 13-17 ; Mc 1, 9-11 ; Lc 3, 21-22 ; Jn 1, 29-34) et de personnes baptisées dans le nom de Jésus (par exemple Ac 2, 41) – ainsi que de références bibliques du sens du baptême (par exemple, Rm 6, 3-4 ; Col 2, 12 ; 1 Jn 5, 7-8). L'examen de ces textes permet de comprendre le baptême d'eau comme un signe indiquant trois dimensions liées entre elles de l'initiation et de la formation chrétiennes<sup>118</sup> : 1) Dans le baptême, l'individu témoigne devant l'assemblée de s'être repenti de ses péchés, d'avoir reçu la grâce de Dieu et d'être purifié de toute perversion (Ez 36, 25 ; Ac 2, 38). Le baptême est ainsi le signe d'une bonne conscience devant Dieu et devant l'Église. 2) Le baptême d'eau représente l'effusion de l'Esprit-Saint dans la vie du chrétien (Ac 2, 17, 33). Le baptême est ainsi la reconnaissance par celui qui le reçoit, de la présence de l'Esprit dans sa vie de foi. 3) Le baptême donne à l'assemblée un signe public du désir de la personne de suivre la voie du Christ. Cette voie est parfois indiquée dans les écrits anabaptistes comme « marcher dans la résurrection ».<sup>119</sup>

122. L'engagement baptismal dans la foi et la fidélité n'est pas un acte individualiste, car le baptême et l'appartenance à l'Église sont inséparables. La personne est « baptisée dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 Co 12, 13), le corps du Christ, l'Église. La profession de foi du candidat au baptême est une profession de foi de l'Église, faite dans le contexte d'une communauté de croyants à laquelle la personne baptisée se joint comme membre responsable. Le nouveau membre de l'Église se déclare prêt à donner et à recevoir assistance et conseil et à participer à la vie et à la mission de l'Église. Il établit, d'une manière profondément personnelle, une relation avec le Dieu trinitaire et également avec la communauté de croyants, dans laquelle la grâce est vécue et la foi est affirmée dans et avec le peuple de Dieu.

123. Les déclarations confessionnelles mennonites, ainsi que des siècles de pratique, suggèrent que le baptême est compris non seulement comme un signe qui, au-delà du rite baptismal, indique sa signification historique et spirituelle, mais que dans et par le baptême l'individu et la communauté de foi vivent un changement efficace. Par exemple, la *Confession de Dordrecht* (1632) déclare que tous les croyants repentants doivent être baptisés par l'eau « pour l'ensevelissement de leurs péchés et être ainsi incorporés à la communion...des Saints... ».<sup>120</sup> Dans ce cas, la participation à l'acte baptismal semble *effectuer* l'élimination des péchés. Une déclaration sur le baptême dans la *Ris Confession* (1766) parle du baptême comme d'un *moyen* de bénédiction, de régénération et de renouvellement spirituels. « Si le baptême chrétien est ainsi pieusement désiré, administré et reçu, nous le tenons en haute estime comme un moyen de communiquer et de recevoir la bénédiction spirituelle, rien moins qu'un acte purificateur de régénération et de renouvellement par l'Esprit-Saint ».<sup>121</sup> Des déclarations confessionnelles mennonites plus récentes sur le baptême, révèlent

---

<sup>117</sup> Une récente esquisse des ordonnances anabaptistes ajoute la "discipline ecclésiale", bien que celle-ci ne soit pas communément reconnue comme telle. La discipline ecclésiale a remplacé le sacrement de pénitence en suivant le modèle néo-testamentaire (Mt 18, 15-18) qui offre au pécheur une occasion de repentance, de pardon et de nouvelle admission dans la communauté de l'Église. Voir C.A. Snyder, « Graines d'anabaptisme », *Les Dossiers de CHRIST SEUL*, 1/2000 ; pp. 37ss.

<sup>118</sup> Une autre manière de souligner la signification du baptême serait de suivre un ancien schéma développé par les anabaptistes à partir de 1 Jn 5, 7-8, qui est considéré comme se référant à une triple étape : le baptême de l'Esprit Saint, le baptême par l'eau et le baptême par le sang. Cf. « Confession of Faith According to the Holy Word of God » (catholique. 1600), 21 ; in Thielemann J. van Braght, *Martyrs Mirror*, *op. cit.*, pp. 396ss.

<sup>119</sup> H.S. Bender, « Walking in the Resurrection », *The Mennonite Quarterly Review*, 35 (Avril 1961), pp. 11-25.

<sup>120</sup> *Confession... conclue à Dordrecht*, Art. 7, Widmer et Yoder, *op. cit.*, p. 66.

<sup>121</sup> *Ris Confession*, Art. 25, Loewen, *ibid.*, p. 97.

également l'espérance de *transformation* dérivant de la participation à l'ordination. La *Confession de foi des mennonites du Canada* (1930) déclare :

« Le baptême est une incorporation (*Einverleibung*) dans le Christ et dans son Église, et l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu. Il exprime l'ensevelissement de notre vieille vie dans la mort du Christ et lie le baptisé en union avec le Christ dans une nouvelle vie d'obéissance, afin de suivre ses traces et de faire ce qu'il a ordonné de faire ». <sup>122</sup>

Alors que la théologie et les confessions mennonites reconnaissent que « quelque chose survient » dans l'acte même du baptême, la transformation baptismale dans et par le rituel n'est concevable que si et lorsqu'il est vérifié dans la foi et la vie de la personne qui se soumet au baptême et de la communauté qui baptise.

124. Les mennonites pratiquent le baptême des adultes, qu'ils qualifient parfois de « baptême des croyants ». Le baptême est réservé aux jeunes et aux adultes qui en font librement la demande, à condition d'avoir accepté Jésus Christ comme Sauveur et Seigneur personnel. Ce qui présuppose, de la part du candidat au baptême, la capacité de raisonner, d'assumer personnellement la responsabilité de sa foi et de participer de manière responsable à la vie de l'Église. Le baptême est administré « conformément au commandement du Christ, à l'enseignement, l'exemple et la pratique des Apôtres ». <sup>123</sup> La personne est baptisée avec de l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Pour les mennonites, le baptême comprend l'instruction à la Parole de Dieu et à la vie de disciple (Mt 28, 19s.). Le baptême est administré soit par effusion d'eau (versée ou aspergée) ou par immersion de la personne dans l'eau. <sup>124</sup>

125. L'Église mennonite observe la **Cène** selon l'institution de la Cène par Jésus et les enseignements du Nouveau Testament en ce qui concerne sa signification : 1) La Cène est un acte par lequel les participants se souviennent avec gratitude que Jésus a souffert, qu'il est mort et est ressuscité pour tous les hommes, en faisant le sacrifice de son corps et en versant son sang pour le pardon des péchés (Mt 25, 28 ; 1 Co 11, 23-25). 2) Le repas est un signe qui porte témoignage de la nouvelle alliance établie dans et par la mort et la résurrection du Christ, et c'est donc une invitation aux participants à renouveler leur alliance avec le Christ (Jr 31, 33-35 ; Mc 14, 24 ; 1 Co 11, 25). 3) La Cène est un signe de la participation collective de l'Église au corps et au sang du Christ, la reconnaissance que l'Église est soutenue par le Christ, pain de vie, et c'est donc une invitation aux membres de l'Église à être unis (Lc 22, 19s ; 1 Co 10, 16s.). 4) le repas est une proclamation de la mort du Seigneur, une joyeuse célébration d'espérance en son retour, un avant-goût du banquet céleste des personnes sauvées et une occasion d'entendre de nouveau l'appel à servir le Seigneur par une vie de sacrifice jusqu'à son retour (Lc 22, 28-30 ; 1 Co 11, 26).

126. Alors que tout au long de la tradition confessionnelle mennonite, on souligne que la Cène a été instituée en mémoire de Jésus et comme un signe, les confessions de foi mennonites ne rejettent pas le pouvoir effectif de l'ordination d'apporter un changement dans les participants et dans la communauté de foi. La *Confession de Schleithem* (1527) décrit l'assemblée des croyants comme étant « un même pain avec ...tous les enfants de Dieu ». <sup>125</sup> On indique par là que dans un sens spirituel, la communauté devient un pain. Ce pouvoir lié au partage même du pain, est en partie ressenti et expérimenté lorsque frères et sœurs affirment leur intimité spirituelle durant le service de communion et qu'ils sont « changés » lorsqu'ils quittent ce service. Dans sa déclaration sur la Cène, la *Ris Confession* reconnaît la présence de ce pouvoir spirituel en disant : « De la part de Dieu et du Christ, [la Cène] est un moyen qui sert à confirmer et à sceller en nous, de la manière la plus solennelle, les abondantes bénédictions contenues dans l'Évangile ». <sup>126</sup> La *Confession de foi dans une perspective mennonite* (1995) déclare : « Lorsque nous partageons la communion du pain et de la coupe, la communauté des croyants participe au corps et au sang de Christ et reconnaît à nouveau que sa vie est nourrie par Christ, le pain de vie. ». <sup>127</sup> La clé n'est pas dans les éléments comme tels, mais dans

<sup>122</sup> Loewen, *ibid.*, Art. 9, p. 306.

<sup>123</sup> *Confession... conclue à Dordrecht*, Art. 7, Widmer et Yoder, *op. cit.*, p. 66.

<sup>124</sup> Cf. *Ris Confession*, Art. 25, Loewen, *ibid.*, pp. 97s.

<sup>125</sup> *Entente fraternelle de Schleithem*, Art. 3, in : Claude Baecher, *Michaël Sattler : La naissance d'Eglises de professants au XVI<sup>e</sup> siècle*, (Cléon d'Andran : Excelsis, 2002), p. 60.

<sup>126</sup> *Ris Confession*, Art. 26, Loewen, *ibid.*, p. 98.

<sup>127</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 12., p. 32.

l'ensemble du contexte, y compris la communion de l'église rassemblée, la fervente aspiration de chaque individu et la présence spirituelle suggérée et présentée à nouveau à l'aide de symboles et d'une liturgie appropriés.<sup>128</sup>

127. L'invitation à participer à la Cène s'adresse à tous les croyants baptisés qui sont dans une communion adéquate avec le Seigneur et avec leur assemblée, et qui cherchent, par la grâce de Dieu, à vivre selon l'exemple et les enseignements du Christ. Depuis les débuts du mouvement anabaptiste-mennonite, l'unité du corps des croyants était considérée comme une condition souhaitable pour s'approcher de la table du Seigneur.<sup>129</sup> Comment peut-il y avoir participation, demande-t-on, sans qu'il y ait recherche de l'unité du corps unique du Christ ? L'accent mis sur la participation à la Cène en s'assurant que les membres sont en une relation « juste » avec leurs frères et sœurs dans l'Église, est une marque distinctive de la pratique mennonite de la sainte cène.

### Convergences

128. L'Église catholique et l'Église mennonite reconnaissent que le baptême et la Cène ont leur origine et leur point de référence en Jésus Christ et dans les enseignements de l'Écriture. Elles considèrent l'une et l'autre que la célébration de ces sacrements/ordonnances est une occasion extraordinaire de rencontre avec l'offre divine de la grâce révélée en Jésus Christ. Ce sont d'importants moments dans l'engagement des croyants au corps du Christ et à la forme de vie chrétienne. Pour catholiques et mennonites, les sacrements/ordonnances sont des actes de l'Église.

129. Les mennonites et les catholiques s'accordent sur la signification et l'importance fondamentales du baptême comme un acte consistant à mourir et à ressusciter avec le Christ, afin que, « comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle » (Rm 6, 4). Nous soulignons également que le baptême signifie l'effusion de l'Esprit-Saint et sa présence annoncée dans la vie du croyant et de l'Église.

130. Les catholiques et les mennonites reconnaissent que le baptême est un témoignage public à la foi de l'Église et l'occasion d'incorporer de nouveaux croyants en Christ et dans l'Église. Nous reconnaissons que le baptême est un acte unique qui ne peut être répété.

131. Pour les mennonites et les catholiques une profession de foi publique est requise au moment du baptême. Les Églises mennonites administrent le baptême après la profession de foi du candidat. Il en est de même dans le rite catholique du baptême des adultes. Dans le cas du baptême des enfants selon le rite latin de l'Église catholique, c'est l'Église, en même temps que les parents et les parrains, qui font profession de foi au nom de l'enfant. Cette profession devient personnelle lorsque l'enfant est capable de raisonner et d'affirmer sa foi. C'est ce qui a lieu lors de la confirmation. Dans le rite oriental, les trois sacrements sont célébrés ensemble et la confirmation signifie que le candidat est intégré dans le témoignage public au Christ et la réception de la grâce propre à ce témoignage public.

132. Les mennonites et les catholiques pratiquent le rite du baptême comme une célébration publique dans l'assemblée. Des deux côtés, le baptême est administré par effusion d'eau ou par immersion dans l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme Jésus l'a enseigné (cf. Mt 28, 19). Dans les églises mennonites, le baptême est administré par un ministre ordonné de l'église. Dans l'Église catholique, c'est habituellement un évêque, un prêtre ou un diacre qui administre le baptême.

133. Les mennonites et les catholiques concordent sur certains aspects significatifs du sens que revêt la Cène ou Eucharistie : 1) Les uns et les autres croient que la célébration de l'Eucharistie/Cène a ses racines dans le don de grâce merveilleux que Dieu a rendu accessible à tous en vertu de la souffrance, de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. 2) Nous reconnaissons que la Cène/Eucharistie rappelle la souffrance, la mort et la résurrection du Christ. 3) Nous pensons que le repas offre une occasion importante de reconnaître nos péchés et de recevoir la grâce et le pardon. 4) Nous célébrons tous l'Eucharistie/Cène pour nourrir notre vie chrétienne, pour affermir le sentiment de mission de l'Église et pour conformer nos communautés au

---

<sup>128</sup> Cf. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism* (Scottsdale/Waterloo : Herald Press, 1993). Rempel dit que les anabaptistes « ont fait de l'Église comme communauté l'agent qui opère la fraction du pain. Il y a toujours quelqu'un qui préside et qui symbolise l'ordre et l'autorité de la communauté. Mais c'est la congrégation qui agit. L'Esprit est présent dans son action et transforme ses membres afin qu'ils soient reconstitués comme corps du Christ. La vie de la congrégation, consacrée dans sa foi et dans sa charité, consacre les éléments » (p. 34).

<sup>129</sup> Cf. *Entente fraternelle de Schleithem*, 3, Baecher, *op. cit.*, p. 60.

corps du Christ afin d'être des ministres de réconciliation, de paix et de justice dans le monde (cf. 1 Co 11, 17-32 ; 2 Co 5, 16-21). 5) Nous célébrons tous la Cène/Eucharistie dans un esprit d'espérance chrétienne, comme avant-goût du banquet céleste dans l'attente de la venue du Royaume de Dieu.

134. Les catholiques et les mennonites reconnaissent que le Christ ressuscité est présent lors de la célébration de l'Eucharistie/Cène. C'est le Christ qui invite au repas ; il est présent au milieu des fidèles rassemblés en son nom, et il est présent dans la Parole proclamée.

### **Divergences**

135. Les mennonites et les catholiques considèrent les sacrements et les ordonnances comme des signes extérieurs institués par le Christ, mais nous avons des conceptions différentes du pouvoir de ces signes. Pour les mennonites, les ordonnances, en tant que signes, témoignent de l'œuvre salvatrice du Christ et invitent à participer à la vie du Christ. Pour les catholiques, outre à participer à la vie du Christ, les signes communiquent à ceux qui les reçoivent, la grâce propre de chaque sacrement.

136. L'Église catholique préconise le baptême des enfants aussi bien que celui des adultes, et elle reconnaît la validité du baptême mennonite qui est administré par l'eau et au nom de la Trinité. Dans l'Église mennonite, le baptême est destiné à ceux qui en comprennent la signification et qui en font librement la demande à partir de leur foi personnelle en Jésus Christ.

137. Les mennonites et les catholiques divergent en partie dans leur conception du rôle d'une confession de foi personnelle, telle qu'elle se rapporte au baptême. Nous sommes d'accord sur la nécessité de la profession de foi. Toutefois, dans la pratique catholique du baptême des enfants, une profession de foi est faite au nom de l'enfant par les parents, les parrains et par toute l'assemblée. Dans les églises mennonites, qui ne pratiquent pas le baptême des enfants, une profession de foi et un engagement baptismal personnels sont requis du candidat au baptême. Dans ces églises, une profession de foi faite au nom d'un candidat au baptême qui, au moment de recevoir le baptême, n'est pas conscient du sens et des implications fondamentaux de cet acte, n'est pas acceptable.

138. Les catholiques et les mennonites diffèrent dans leur conception de la façon dont le Christ est présent dans l'Eucharistie ou dans la Cène. Pour les mennonites, la Cène est principalement un signe ou un symbole qui rappelle les souffrances, la mort et la résurrection de Jésus, et qui garde ce souvenir vivant jusqu'à son retour. Pour les catholiques, l'Eucharistie est la source et le sommet de toute la vie de l'Église où le sacrifice, accompli une fois pour toutes sur la croix, est rendu présent sous les espèces du pain et du vin consacrés, et présenté au Père comme un acte de remerciement et d'action de grâce pour l'œuvre admirable de salut offerte à l'humanité.

139. Les mennonites et les catholiques diffèrent dans leur conception de la présence du Christ à la célébration de l'Eucharistie/Cène. Les anabaptistes rejettent l'idée d'une réelle présence corporelle du Christ dans les éléments du pain et du vin. Aujourd'hui, les mennonites considèrent ces éléments comme des signes ou des symboles qui rappellent la signification de la mort du Christ pour le pardon des péchés et pour l'engagement de charité et de vie de disciple des chrétiens. Dans la compréhension catholique, « le corps et le sang, avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus Christ, et par conséquent, le Christ tout entier est vraiment, réellement et substantiellement contenu » dans le sacrement de l'Eucharistie,<sup>130</sup> sous les espèces du pain et du vin qui ont été consacrées par un évêque ou un presbytre ordonnés.

140. En ce qui concerne la participation à la Cène, dans la plupart des églises mennonites une invitation ouverte est adressée à tous les croyants qui sont baptisés, qui jouissent d'une bonne estime dans leur église et qui sont en bons rapports avec le Seigneur et avec les autres membres. Dans la conception catholique, la dimension ecclésiale de l'Eucharistie a des conséquences sur l'admission à la communion eucharistique, étant donné qu'en tant que sacrement d'unité, l'Eucharistie présuppose notre pleine communion ecclésiale effective.<sup>131</sup> Par conséquent, la dimension ecclésiale de l'Eucharistie doit être prise en considération dans la question de savoir qui est admis à ce sacrement.

---

<sup>130</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*, 1374, qui cite le Concile de Trente (1551), DS 1651.

<sup>131</sup> La communion avec l'évêque local et avec l'évêque de Rome est comprise comme un signe et un service de l'unité de l'Église.

## Thèmes pour une étude future

141. Une discussion est nécessaire sur nos vues divergentes sur le rôle de la foi de l'Église en ce qui touche au statut des nouveaux-nés et des enfants. On pourrait y inclure une étude comparée de la théologie du péché et du salut, du statut spirituel des enfants et du baptême.

142. La question de la reconnaissance ou non de nos baptêmes respectifs nécessite une étude ultérieure.

143. On devra étudier ensemble l'histoire de l'origine et du développement de la théologie et de la pratique du baptême, afin d'établir l'origine du baptême des enfants, d'évaluer les modifications apportées par les changements constantiniens, le développement de la doctrine du péché originel et d'autres points.

144. Il serait utile d'avoir des conversations ultérieures sur le rapport entre la conception catholique des sacrements et la conception mennonite des ordonnances, pour établir ensuite où se situent les autres convergences et divergences importantes.

### C. Notre engagement pour la paix

*« Heureux ceux qui font œuvre de paix,  
ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5, 9)*

145. Au cours de notre dialogue, nous avons pu comprendre que catholiques et mennonites ont un engagement commun en faveur de la paix. Cet engagement a ses racines dans notre communion avec « le Dieu de paix » (Rm 15, 33) et dans la réponse de l'Église à la proclamation, par Jésus, de « l'Évangile de paix » (Ep 6, 15). Le Christ nous a confié le ministère de réconciliation. Comme « ambassadeurs du Christ » (2 Co 5, 20), nous sommes appelés à nous réconcilier avec Dieu et les uns avec les autres. Mus par l'Esprit, nous voulons partager avec nos frères et nos sœurs dans la foi, et avec le monde entier, notre vocation d'être des instruments de la paix de Dieu.

146. Nous exposons les résultats de notre dialogue sur la question de l'engagement pour la paix, divisés en quatre parties : 1) une étude des aspects distincts de nos vues respectives sur l'œuvre de paix et sur les doctrines chrétiennes qui s'y rapportent ; 2) points de convergence ; 3) points de divergence ; et 4) questions qui nécessitent une exploration ultérieure.

### Perspective catholique sur la paix

147. **La vision sociale de l'Église.** La principale manière dont l'Église contribue à la réconciliation de la famille humaine est sa propre universalité.<sup>132</sup> L'Église catholique, qui se définit comme le sacrement « de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »,<sup>133</sup> considère la promotion de l'unité, et donc de la paix, « comme appartenant à la nature intime de l'Église ». <sup>134</sup> Pour cette raison, elle encourage la solidarité entre les peuples et appelle les peuples et les nations à renoncer aux avantages du pouvoir et de la richesse en faveur de la solidarité de la famille humaine.<sup>135</sup> L'Eucharistie, qui renforce les liens de charité, nourrit cette solidarité. L'Eucharistie est également une expression de la charité qui unit les membres de la communauté en Christ (1 Co 11, 17-34).<sup>136</sup>

148. L'Église considère la vocation humaine comme étant essentiellement communautaire, c'est-à-dire que tous les rapports humains sont ordonnés à l'unité et à la charité, un ordre d'amour confirmé par la vie et l'enseignement de Jésus et par la vie de l'Église remplie par l'Esprit (cf. Lc 22, 14-27 ; Jn 13, 1-20 ; 1-17 ; 17, 20-24).<sup>137</sup> Cet ordre d'amour se manifeste dans la vie des fidèles et de la communauté ecclésiale, mais ne se limite pas à celles-ci. En effet, en vertu de la création et de la rédemption, on le trouve à tous les niveaux de la société humaine.

---

<sup>132</sup> Cf. Ac 2 ; *Lumen gentium*, 1, 9 ; et plus particulièrement 13 ; *Gaudium et spes*, 42.

<sup>133</sup> *Lumen gentium*, 1, 4, 9, 13.

<sup>134</sup> *Gaudium et spes*, 42.

<sup>135</sup> Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 38-40, 45 ; *Centesimus annus*, 32.

<sup>136</sup> Cf. *Sacrosanctum concilium*, 9-10 ; *Lumen gentium*, 3, 7 ; *Sollicitudo rei socialis*, 48.

<sup>137</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 42.

149. Dieu a créé la famille humaine pour qu'elle soit unie, et en Christ il a confirmé la loi d'amour (Ac 17, 26 ; Rm 13, 10). Par conséquent, l'Église considère la croissance de l'interdépendance dans le monde, qui ne va pas sans les problèmes dus au péché, comme une force qui peut contribuer à la paix.<sup>138</sup> Ainsi, le Pape Jean-Paul II a écrit : « L'objectif de la paix, si désiré de tous, sera certainement atteint grâce à la mise en œuvre de la justice sociale et internationale, mais aussi grâce à la pratique des vertus qui favorisent la convivialité et qui nous apprennent à vivre unis ».<sup>139</sup>

150. La **vocation à la sainteté**. Tous les chrétiens sont appelés par Dieu à la sainteté (1 Th 4, 3 ; Ep 1, 4).<sup>140</sup> C'est une sainteté « que cultivent ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, obéissant à la voix du Père ... suivent le Christ pauvre, humble et chargé de la croix... »<sup>141</sup> Comme peuple de Dieu, vivant dans l'inauguration du Royaume, nous devons faire « œuvre de paix », être « ceux qui ont faim et soif de la justice » (Mt 5, 6), « ceux qui sont persécutés pour la justice » (Mt 5, 10). Nous devons nous aimer les uns les autres, nous pardonner les uns les autres et vivre humblement dans l'imitation de Jésus qui, bien qu'étant « l'égal de Dieu ... s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (cf. Ph 2, 6, 8). Nous devons être généreux et indulgents envers tous, comme Dieu est généreux envers nous (Lc 6, 37s.). En un mot, comme disciples de Jésus, notre mission est d'être « parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48).

151. Tous les commandements, comme saint Paul nous l'enseigne, se résument dans ces paroles : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Rm 13, 9 ; cf. Jc 2, 8 ; 1 Jn 4, 11s.). Pour les catholiques, l'amour du prochain prend une forme particulière dans la charité et le service des pauvres et des marginalisés ; c'est en fait « une option préférentielle pour les pauvres ». Le ministère de charité envers le prochain s'accomplit par les œuvres personnelles et collectives de miséricorde, par les institutions caritatives ainsi que par l'action en faveur de la justice, des droits de l'homme et de la paix. Laïcs, évêques et organismes ecclésiaux sont engagés dans ces initiatives.<sup>142</sup> Le commandement d'amour comporte le respect et l'amour des ennemis (Mt 5, 43 ; 1 Jn 3, 16).<sup>143</sup> Comme notre Père céleste « qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5, 45), nous devons aimer nos ennemis, les bénir, prier pour eux, ne pas nous venger et partager nos biens avec ceux qui voudraient nous les prendre (Lc 6, 27-35). En outre, nous devons être disposés à établir de bonnes relations avec eux, car une paix authentique est fruit de la justice, et « parce que la justice est toujours fragile et imparfaite, elle doit inclure et être en quelque sorte complétée par le pardon qui guérit et reconstruit les rapports humains dérangés dans leur fondement ».<sup>144</sup> Enfin, au milieu des conflits, le Seigneur nous donne sa paix pour que nous ayons du courage lors de la persécution (Jn 16, 33 ; 20, 21).

152. Aux yeux des catholiques, la non-violence est une vertu à la fois chrétienne et humaine. Pour les chrétiens, la non-violence acquiert un sens spécial par la souffrance du Christ qui a été « traîné à l'abattoir comme une brebis » (Es 53, 7 ; Ac 8, 32). « Ce qui manque aux détresses du Christ, je l'achève dans ma chair » (Col 1, 24) et ainsi le témoignage non violent des chrétiens contribue à la construction de la paix d'une manière que la force ne peut employer, en discernant la différence « entre la lâcheté qui cède au mal et la violence qui, croyant le combattre, l'aggrave. »<sup>145</sup> Pour les catholiques, la non-violence devrait se traduire par des mesures et des institutions publiques et dans la pratique de la vie personnelle et ecclésiale.<sup>146</sup> Dans la pratique pastorale et à travers la diplomatie vaticane, l'Église affirme, face aux conflits, que la

<sup>138</sup> Cf. *Lumen gentium*, 1 ; *Gaudium et spes*, 4, 6, 24-25 ; *Sollicitudo rei socialis*, 45.

<sup>139</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 39. Cf. Jc 3, 18.

<sup>140</sup> Cf. *Lumen gentium*, 39.

<sup>141</sup> *Lumen gentium*, 41.

<sup>142</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 43, 88-91 ; *Sollicitudo rei socialis*, 42-43, 47 ; *Centesimus annus*, 58 ; Pape Jean-Paul II, Message pour la Journée mondiale de la paix, 1993, « Si vous voulez la paix, allez vers les pauvres ». Cf. Mt 25, 41-36 ; Lc 14, 15-24 ; Jc 2, 1-7.

<sup>143</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 28 ; *Sollicitudo rei socialis*, 40 ; *Evangelium vitae*, 41.

<sup>144</sup> Pape Jean-Paul II, « Pas de paix sans justice, pas de justice sans pardon », Message pour la Journée mondiale de la paix, 2000.

<sup>145</sup> *Centesimus annus*, 23, 25.

<sup>146</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 88-93 ; *Centesimus annus*, 52.

« paix est possible ». <sup>147</sup> L'Église s'efforce en outre d'alimenter une culture de paix dans la société civile et encourage la création d'institutions pour la pratique de la non-violence dans la vie publique. <sup>148</sup>

153. **Faire œuvre de paix.** Au niveau pastoral, la position de la théologie de paix catholique est positive. Elle concentre son attention sur les causes des conflits et sur l'établissement des conditions d'une paix durable. Cela comporte quatre points principaux : 1) promouvoir et sauvegarder les droits de l'homme ; 2) contribuer au développement de toute la personne ; 3) soutenir la loi internationale et les organisations internationales ; et 4) développer la solidarité entre les peuples et les nations. <sup>149</sup> Cette vision de paix s'articule dans l'ensemble de la doctrine sociale catholique contemporaine, qui commence avec *Pacem in terris* (« Paix sur la terre ») du Pape Jean XXIII, il y a quarante ans, et continue avec *Tertio millennio ineunte* (« Le troisième millénaire ») du Pape Jean-Paul II en 2000. <sup>150</sup>

154. L'action de l'Église catholique pour la paix se réalise de plusieurs façons. Depuis le Concile Vatican II, elle est en grande partie l'œuvre d'un réseau de commissions nationales et diocésaines pour la justice et la paix et par le Conseil pontifical « Justice et Paix ». Leur activité a eu une influence particulièrement dans la lutte pour les droits de l'homme en Asie, en Amérique latine et dans quelques régions de l'Afrique. Les organismes catholiques pour les droits de l'homme, comme le Vicariat pour la solidarité au Chili, Tutela Legal au Salvador, Bartolomeo Casas au Mexique, le Bureau de l'Archidiocèse à Guatemala et la Société de Saint-Yves à Jérusalem, ont été des modèles de défense active des droits des pauvres, des populations indigènes et de celles qui vivent sous l'occupation. Les organismes catholiques d'aide humanitaire et de développement, en particulier *Caritas Internationalis* et le réseau *Caritas*, fournissent de l'aide, travaillent pour le développement, l'assistance aux réfugiés et la reconstruction après les conflits dans les sociétés divisées. Dans de nombreux endroits, des évêques ont également joué un rôle important dans les efforts de réconciliation nationale ; l'un d'eux, l'évêque Felipe Ximenes Belop, du Timor Oriental, s'est vu décerné le Prix Nobel de la Paix pour ses efforts.

155. Le Saint-Siège <sup>151</sup> exerce une « diplomatie de conscience » par l'intermédiaire du corps diplomatique du Vatican et d'autres représentants spéciaux. Cette activité diplomatique consiste en actions en faveur de la paix, des droits de l'homme, du développement et de certaines questions humanitaires. En outre elle contribue indirectement aux efforts de paix par les initiatives de groupes catholiques, tels que la Communauté de Sant'Egidio et diverses conférences épiscopales. Et surtout, le Pape exerce un ministère de paix exceptionnel à travers son enseignement et ses déclarations publiques, lors de ses rencontres avec des personnalités d'envergure mondiale, pendant ses pèlerinages à travers le monde et à l'occasion de manifestations spéciales, comme les Journées de prière à Assise et l'année du Grand Jubilé en 2000.

156. Depuis le Concile Vatican II, l'Église a cherché à considérer la guerre avec « un esprit entièrement nouveau ». <sup>152</sup> Dans l'encyclique *Evangelium vitae* (« L'Évangile de vie ») le Pape Jean-Paul II identifiait la guerre comme faisant partie de la culture de mort et trouvait un signe positif des temps dans « une sensibilité nouvelle toujours plus opposée au recours à la guerre pour résoudre les conflits entre les peuples et toujours plus orientée vers la recherche de moyens efficaces mais « non violents » pour arrêter l'agresseur armé ». <sup>153</sup>

157. Aujourd'hui, la tradition catholique garde toujours une forte présomption contre l'usage de la force et se sent obligée de résister par la non-violence, pour autant que cela soit possible, au déni des droits et autres problèmes de société graves (cf. Rm 12, 14-21 ; 1 Th 5, 14s.). Tous les catholiques ont par principe

---

<sup>147</sup> Pape Paul VI, « La Paix est possible », message pour la Journée mondiale de la paix, 1973.

<sup>148</sup> Cf. *Centesimus annus*, 51-52.

<sup>149</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 44, 64-65, 83-90, 32.

<sup>150</sup> Cette approche constructive de la paix (celle du Pape Paul VI : « Si tu veux la paix, travaille pour la justice ») est un complément de la pratique mennonite contemporaine pour la résolution et la transformation des conflits et pour une technique de construction de la paix. Elle soutient également des conceptions plus larges à ce sujet, qui sont actuellement encouragées dans les milieux tant mennonites que catholiques.

<sup>151</sup> "Saint-Siège" est le titre que l'Église catholique utilise pour les affaires internationales.

<sup>152</sup> *Gaudium et spes*, 80.

<sup>153</sup> *Evangelium vitae*, 27 ; cf. 10-12, 39-41.

l'obligation de s'opposer activement aux problèmes de société graves.<sup>154</sup> L'enseignement catholique insiste de plus en plus sur la supériorité des moyens non violents et se méfie de l'usage de la force dans une culture de mort.<sup>155</sup> Néanmoins, la tradition catholique maintient également qu'un usage limité de la force est possible en dernier ressort (la Guerre juste), en particulier lorsque des populations entières sont menacées par des actes de génocide ou de purification ethnique.<sup>156</sup> Comme pendant les jours qui ont précédé la guerre des États-Unis contre l'Irak (2003), le Pape Jean-Paul II, ainsi que des dignitaires du Vatican et des Conférences épiscopales à travers le monde, ont exhorté la communauté internationale à employer des moyens non violents en alternative à l'usage de la force. En même temps, ils ont appliqué des critères de guerre juste pour prévenir les conflits armés et promouvoir la limitation de la force, et pour critiquer tout usage potentiel et effectif de la force par les gouvernements.

158. Le raisonnement de la guerre juste n'est toutefois pas un simple calcul moral. Selon la notion de « juste raison », une application valable du critère de guerre juste dépend de la possession d'un caractère vertueux. Les vertus telles que la modération, la retenue et le respect de la vie sont intrinsèques à une bonne application du critère de guerre juste, de même que les vertus chrétiennes d'humilité, de douceur, d'indulgence et d'amour de l'ennemi. Par conséquent, la doctrine et l'application par l'Église du critère de guerre juste sont strictes depuis les dernières années et insistent sur le fait que la tradition de Guerre juste a pour but de prévenir et de limiter la guerre et non pas simplement de la légitimer.<sup>157</sup>

159. Aujourd'hui, la Guerre juste devrait être considérée comme une partie d'une large théologie de paix catholique, applicable uniquement dans des cas exceptionnels. La guerre, comme l'a dit le Pape Jean-Paul II, « n'est jamais qu'un autre moyen que l'on peut choisir d'utiliser pour régler les différences entre nations ». <sup>158</sup> L'évaluation générale du Pape au sujet des maux causés par la guerre à la fin de la guerre du Golfe 1991 reste valable encore aujourd'hui :

« Non, jamais plus la guerre, qui détruit la vie des innocents, qui apprend à tuer et qui bouleverse également la vie de ceux qui tuent, qui laisse derrière elle une traînée de rancœurs et de haines, rendant plus difficile la juste solution des problèmes mêmes qui l'ont provoquée! » <sup>159</sup>

160. **Liberté religieuse.** Jésus annonce le temps « où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche le Père » (Jn 4, 23). Doux et humble de cœur, Jésus, « ne se voulant pas Messie politique dominant par la force, [...] préféra se dire Fils de l'homme, venu pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude ». <sup>160</sup> Aujourd'hui, l'Église catholique refuse l'usage de la force au nom de l'Évangile et soutient la liberté de conscience en matière de religion. Dans le sens de la « Déclaration sur la liberté religieuse » du Concile Vatican II (*Dignitatis humanae*), les catholiques affirment la liberté de religion pour tous et réprouvent l'usage de la coercition pour la diffusion de l'Évangile. <sup>161</sup> L'Église catholique se repent également des offenses commises dans le passé « au nom de la vérité » par l'usage du bras séculier pour supprimer la dissidence religieuse, et elle demande pardon à Dieu pour ces violations. <sup>162</sup>

---

<sup>154</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 78.

<sup>155</sup> Cf. *Centesimus annus*, 23, 25, 52.

<sup>156</sup> Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 2313 ; Pape Jean-Paul II, « Discours à la Conférence internationale sur la nutrition », 1992.

<sup>157</sup> Cf. Message pour la Journée mondiale de la paix, 2002 ; *Evangelium vitae*, 41 ; Conférence nationale des évêques catholiques, « Harvest of Justice is Sown in Peace ».

<sup>158</sup> Pape Jean-Paul II, « Discours au Corps diplomatique », 12 janvier 2003 (se référant au conflit en cours entre les États-Unis et le Royaume-Uni d'une part et l'Iraq d'autre part).

<sup>159</sup> *Centesimus annus*, 52 ; *Evangelium vitae*, 10, 12.

<sup>160</sup> *Dignitatis humanae*, 11. Cf. Lc 22, 21-27 ; Mc 10, 45.

<sup>161</sup> Cf. *Dignitatis humanae*, 7.

<sup>162</sup> Cf. Journée du Pardon, par. 200-202 ci-dessous.

161. **Histoire, eschatologie et réalisations humaines.** Les catholiques croient que toute réalisation humaine, en particulier celle d'une société politique qui contribue à une plus grande mesure de justice et de paix dans le monde, prépare l'humanité « à participer à la plénitude qui «habite dans le Seigneur». <sup>163</sup>

« Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté ... que nous aurons propagées sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père un Royaume éternel et universel : royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix. »<sup>164</sup>

En même temps, le péché, qui tente sans cesse de nous prendre au piège et compromet nos réalisations humaines, est vaincu et racheté par la réconciliation accomplie par le Christ (cf. Col 1, 20).<sup>165</sup>

### **Perspectives mennonites sur la paix**

162. **Base christologique de notre engagement pour la paix.** Pour l'Église mennonite, la paix a son fondement dans l'amour de Dieu tel qu'il est révélé dans la création, dans l'histoire du rapport de Dieu avec son peuple, et dans la vie et le message de Jésus Christ. Le terme biblique *shalom* exprime le bien-être, la plénitude, l'harmonie et l'authenticité des relations. La justice est la compagne inséparable de la paix, comme en témoigne le prophète : « le fruit de la justice sera la paix : la justice produira le calme et la sécurité pour toujours » (Es 32, 17).

163. Le royaume pacifique de Dieu a son expression définitive en Jésus Christ, car « c'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé [gentils et juifs], il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation » (Ep 2, 14). En Christ nous voyons que l'amour de Dieu est radical, il aime même l'ennemi. La résurrection de Jésus Christ est le signe suprême de la victoire du chemin de Jésus. Salut et éthique sont basés sur ce chemin et sont imprégnés par lui.

164. **Qu'est-ce qu'une Église de paix ?** Une Église de paix est une Église appelée à porter témoignage à l'Évangile de paix fondé en Jésus Christ. L'Église de paix met cette conviction au centre de sa foi et de sa vie, de son enseignement, de son culte, de son ministère et de sa pratique en appelant Jésus le Seigneur et en le suivant sur le chemin de la non-résistance et de la non-violence. Une Église de paix n'est rien d'autre que l'Église, le corps du Christ. Chaque Église est appelée à être une Église de paix.<sup>166</sup>

165. Les premiers anabaptistes suisses, précurseurs des mennonites, virent la nécessité de séparer l'Église de l'allégeance à l'État. Ce n'est qu'ainsi qu'ils pouvaient suivre le chemin non-violent de Jésus et continuer à confesser Jésus comme Seigneur, ainsi que faisaient les premiers chrétiens de la période apostolique. Leur attitude de non-résistance et d'objection de conscience à la guerre était un choix de foi (Mt 5, 38-41). Dans cette forme de pensée, les considérations sur une « guerre juste » n'avaient aucune place, et l'Église devait prendre ses distances par rapport à l'État. Pour cette raison, une Église de paix s'éloigne du constantinisme, du lien entre Église et État et d'une théologie qui serait captive de ce lien.<sup>167</sup> Les mennonites estiment que la christologie traditionnelle a souvent été affaiblie par le « Constantinisme », avec le résultat que le caractère normatif de l'enseignement de Jésus est trop souvent rabaissé au niveau d'éthique et d'ecclésiologie. En outre, une théologie trop étroitement liée aux structures de l'État a souvent donné lieu à une éthique sociale à partir d'une perspective inversée, tournée vers les leaders politiques pour formuler le possible, au lieu de se concentrer sur ce que Jésus a enseigné à ses disciples, et sur la façon dont cet enseignement peut être vécu par le corps du Christ dans le monde.

166. **Vie de disciple et travail pour la paix.** L'enseignement et l'exemple du Christ donnent une orientation à notre théologie et à notre enseignement de paix. Le concept de vie de disciple, en suivant le Christ dans la vie, est au centre de la théologie mennonite. Les mennonites insistent sur le fait que confesser Jésus

<sup>163</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 31, 48.

<sup>164</sup> *Gaudium et spes*, 39.

<sup>165</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 31.

<sup>166</sup> Cf. Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

<sup>167</sup> Cf. F. Enns, *Friedenskirche*, op. cit., et John Howard Yoder, « Une paix sans eschatologie ? » in : N. Blough (éd.), *Eschatologie et vie quotidienne*, (Cléon d'Andran : Excelsis, 2001), pp. 113-138.

Christ comme Seigneur signifie que l'humanité du Christ a une importance éthique. Bien que les décisions et initiatives qui le conduisirent à être crucifié doivent être interprétées dans le contexte de son temps, elles révèlent l'amour de Dieu pour ceux qui le suivent.<sup>168</sup> L'amour chrétien inclut l'amour des ennemis, le message de pardon comme don pour tous, l'attention envers ceux qui vivent en marge de la société et l'appel pour une nouvelle communauté.

167. Un dernier défi théologique est d'expliquer clairement les conséquences de la croix sur notre enseignement concernant la paix et la guerre. La rédemption est le fondement de notre paix avec Dieu et entre nous. La réconciliation et la non-violence sont au cœur de l'Évangile. Par conséquent, une éthique de non-résistance, de non-violence et de travail pour la paix correspond à notre foi en Dieu. Dieu a révélé son amour de l'humanité en Jésus Christ, qui a voulu mourir sur la croix comme conséquence de son message du Royaume de Dieu. La croix est ainsi le signe de l'amour de Dieu pour ses ennemis (Rm 5, 10s.). Par la résurrection, Dieu confirme le chemin de Jésus et établit une nouvelle vie. La conviction que « l'amour est plus fort que la mort » soutient les chrétiens lorsque leur foi les conduit à la souffrance.

168. Quelles attitudes et activités sont la marque d'une Église de paix ? Au cœur de sa dévotion il y a la célébration de la présence de Dieu. L'Église qui rend témoignage à la présence de Dieu dans le monde est la communauté de ceux qui sont réconciliés. Dans une « Église de croyants », la réconciliation se reflète dans tous les aspects de la vie de l'Église. Sa discipline oriente les membres vers la réconciliation et la résolution des conflits. Selon Mt 18, 15-22, elle applique la formule « lier et délier » à l'interprétation biblique et aux décisions éthiques. Le témoignage rendu par les disciples au Royaume de Dieu comprend la non-violence, le travail pour la paix et la confrontation avec l'injustice. Résister à la violence ne signifie pas seulement refuser d'y prendre part, mais également être au service des victimes et affronter les agresseurs. L'Église de paix s'efforce d'aimer l'ennemi et en même temps de s'opposer au mal et à l'oppression. Elle défend la justice pour tous. Elle exprime l'objection de conscience à la guerre et la participation consciente à la vie de l'État et de la société.

169. Les mennonites participent aux groupes de paix des assemblées, aux comités de paix au niveau national et encouragent la création de réseaux de paix internationaux à travers la Conférence Mennonite Mondiale et le Comité Central Mennonite (MCC). La conviction que la paix doit se construire en de nombreuses étapes a conduit les mennonites à encourager le service volontaire à différents niveaux : comme le travail humanitaire et le secours en cas de désastre, et le travail éducatif et de promotion des droits humains. Des méthodes de transformation des conflits et de médiation ont été élaborées et améliorées. Les *Christian Peacemaker Teams* sont une initiative des mennonites, ainsi que d'autres Églises de paix historiques qui interviennent dans les conflits armés et protègent les personnes menacées, par leur présence auprès d'elles et en payant de leur personne.

170. Partout dans le monde, les mennonites sont aux prises avec des questions de paix et ils considèrent cette lutte comme une activité essentielle de l'Église. Pour certains, la « non-résistance » décrirait mieux leur conviction, le refus de participer à la guerre en évitant toute forme de violence et en refusant même tout service pour le gouvernement. Pour d'autres, la non-résistance ne représente plus leurs convictions, et l'expression 'pacifisme basé sur la foi' serait plus exacte. Dans certaines régions du monde les mennonites, dans leur théologie et leur pratique, passent de la « non-résistance » à la non-violence active et au travail pour la paix dans la justice.<sup>169</sup> Cela inclut la dénonciation prophétique de la violence par une critique active de la politique des gouvernements, comme par exemple pendant la Guerre dans les Balkans.

171. Une autre dimension de la paix dans une conception biblique, est la protection de l'intégrité de la création. Un style de vie simple et l'utilisation responsable des ressources limitées de la terre représentent depuis longtemps une position caractéristique des mennonites sur ce point.

« En tant que gérants de la terre créée par Dieu, nous sommes appelés à prendre soin de cette terre, à procurer le repos et le renouveau sur le pays et sur tout ce qui l'habite. En tant qu'intendants de

---

<sup>168</sup> Cf. John Howard Yoder, *Jésus et le politique*, (Lausanne : Presses Bibliques Universitaires, 1984).

<sup>169</sup> Cf. Glenn Stassen, éd., *Just Peacemaking : Ten Practices for Abolishing War* (Cleveland : Pilgrim Press, 1998) ; Duane K. Friesen, *Christian Peacemaking and International Conflict : A Realist Pacifist Perspective* (Scottsdale/Waterloo : Herald Press, 1986).

l'argent et des biens, nous devons vivre avec simplicité, nous aider les uns les autres au sein de l'Église, soutenir la justice économique et donner généreusement et avec joie».<sup>170</sup>

## Convergences

172. **Création et paix.** Les mennonites et les catholiques peuvent convenir que Dieu, qui « à partir d'un seul homme, a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre » (Ac 17, 26), a destiné l'humanité à un seul et même but, qui est la communion avec l'être même de Dieu. De même, les êtres humains créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, sont appelés à être unis entre eux et à faire don de soi (cf. Gn 1, 26 ; Jn 17, 21s.).<sup>171</sup> En outre, la rédemption a restitué à la création la paix perdue par le péché (Gn 9, 1-17 ; Col 1,19s. ; Ap 21, 5) : En tant que nouvelle création de Dieu, les chrétiens sont appelés à vivre une nouvelle vie en paix les uns avec les autres et avec toute l'humanité (2 Co 13, 11 ; Rm 12, 18).

173. Nous reconnaissons également que la vision biblique de la paix en tant que *shalom* implique la protection de l'intégrité de la création (Gn 1, 26-31 ; 2, 5-15 ; 9, 7-17 ; Ps 104).<sup>172</sup> L'Église est appelée à témoigner, dans un esprit de bonne administration, que les êtres humains doivent vivre en gestionnaires et non en exploiters de la terre.

174. **Christologie et paix.** Le témoignage de paix tant mennonite que catholique a ses racines en Jésus Christ « qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité... en établissant la paix [et en nous réconciliant] avec Dieu tous les deux en un seul corps au moyen de la croix » (Ep 2, 14-16). Nous comprenons la paix à travers les enseignements, la vie et la mort de Jésus Christ. Dans sa mission de réconciliation, il est resté fidèle jusqu'à la mort sur la croix, et sa fidélité a été confirmée dans la résurrection. La croix est le signe de l'amour de Dieu pour les ennemis.<sup>173</sup>

175. **Ecclésiologie et paix.** L'Église est appelée à être une Église de paix, une Église artisanale de paix. Cette affirmation est basée sur une conviction que nous avons en commun. Nous croyons que l'Église, fondée par le Christ, est appelée à être un signe vivant et un instrument de paix efficace, qui surmonte toute forme d'inimitié et réconcilie tous les peuples dans la paix du Christ (Ep 4, 1-3).<sup>174</sup> Nous affirmons que le Christ, dans son Église, par le baptême, abolit la nature séparatrice des différences entre les peuples (Ga 3, 28). En vertu du baptême en Christ, tous les chrétiens sont appelés à être des artisans de paix. Toutes les formes de haine et de violence ethnique et interreligieuse sont incompatibles avec l'Évangile, et l'Église a un rôle particulier à jouer pour surmonter les différences ethniques et religieuses et pour construire la paix dans le monde.<sup>175</sup> Nous reconnaissons en outre que c'est une tragédie lorsque des chrétiens s'entretuent.

---

<sup>170</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite.*, 21, p. 50. Cf. également H. S. Bender *et al.*, « Simplicity » in *Mennonite Encyclopedia, IV, op. cit.*, pp. 529-530.

<sup>171</sup> Pour les catholiques, le modèle pour une vision de l'union entre les êtres humains est théologiquement basé sur l'union de la Trinité (cf. *Gaudium et spes*, 24).

<sup>172</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite.*, 21. *Sollicitudo rei socialis*, 26, 29-30, en particulier 34 ; Pape Jean-Paul II, « Paix avec Dieu, paix avec toute la création », Message pour la Journée mondiale de la paix, 1990.

<sup>173</sup> Une citation de Menno Simons exprime le lien théologique étroit, en christologie, entre la nature pacifique de Jésus Christ et nos vies : « Ainsi, le Christ nous est partout montré humble, doux, miséricordieux, juste, saint, sage, spirituel, indulgent, patient, pacifique, plein d'amour, obéissant et bon. Oui, il est la perfection de toutes choses. En lui réside une nature droite. Voici donc l'image de Dieu, l'image du Christ selon l'Esprit. Nous l'avons comme exemple jusqu'à ce que nous devenions semblable à lui de nature, et que nous le révélions par notre comportement ». Menno Simons, « La résurrection spirituelle » 1536), traduit par François Caudwell in *Les Cahiers de Christ Seul*, N° 1/1995, p.92. La meilleure présentation de la doctrine catholique sur le lien entre la paix et l'œuvre rédemptrice du Seigneur se trouve dans *Gaudium et spes*, 38 : « Il nous apprend par son exemple, que nous devons aussi porter cette croix (cf. Jn 3, 16 ; Rm 5, 8) que la chair et le monde font peser sur les épaules de ceux qui poursuivent la justice et la paix ». Voir également *Gaudium et spes*, 28 et 32.

<sup>174</sup> *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22, p. 52 ; *Gaudium et spes*, 42 et 78.

<sup>175</sup> Jean-Paul II, « Construire la paix, respecter les minorités », Message pour la Journée mondiale de la paix, 1989 ; *Gaudium et spes*, 42. Un point de vue mennonite largement admis, concernant tous les conflits, y compris les conflits internationaux, est exprimé dans *A Declaration on Peace : In God's People the World's Renewal Has Begun*, écrit conjointement par Douglas Gwyn, George Hunsinger, Eugene F. Roop, John Howard Yoder (Scottsdale/Waterloo : He-

176. Les catholiques et les mennonites évaluent de la même façon la différence entre l'Église et de simples organisations humaines, et ils affirment ensemble la liberté religieuse et l'indépendance de l'Église. L'indépendance de l'Église de toute intervention de l'État lui permet de témoigner dans la société en général. En outre, en vertu de leur dignité d'enfants de Dieu, tous les hommes et toutes les femmes ont droit à la liberté de religion et de conscience. Nul ne devrait être contraint d'agir contre sa conscience, en particulier en matière de religion.

177. **Paix et justice.** Nous affirmons ensemble que la paix, dans le sens du terme biblique *shalom*, consiste dans le bien-être, la plénitude, l'harmonie et la justice dans les relations. Comme héritiers de la tradition biblique, nous croyons que la justice, dans le sens de rapports justes, est une compagne inséparable de la paix. Comme en témoigne le prophète : « le fruit de la justice sera la paix : la justice produira le calme et la sécurité pour toujours » (Es 32, 17 ; cf. Ps 85, 10, 13).<sup>176</sup>

178. Nous reconnaissons que la vision de paix de l'Évangile inclut la non-violence active en défense de la vie humaine et des droits de l'homme, la promotion d'une justice économique en faveur des pauvres et la solidarité entre les peuples. De même, la paix est la réalisation du droit fondamental à vivre dans la dignité en ayant accès à tous les moyens nécessaires pour y parvenir : terres, travail, santé et éducation. Pour cette raison, l'Église est appelée à être solidaire des pauvres et à se faire l'avocat des opprimés. Une paix construite sur l'oppression est une fausse paix.

179. Nous partageons la conviction que la réconciliation, la non-violence et le travail pour la paix sont au cœur de l'Évangile (Mt 5, 9 ; Rm 12, 14-21 ; Ep 6, 15). Le travail chrétien pour la paix comporte la non-violence active pour la résolution des conflits tant internes qu'internationaux,<sup>177</sup> et des situations conflictuelles. Nous croyons qu'avec ces pratiques, les divers groupes et les gouvernements sont moins tentés de recourir à l'usage des armes, même en dernier ressort.

180. **Vie de disciple et paix.** Nous reconnaissons que la vie de disciple, c'est-à-dire suivre le Christ dans la vie selon l'enseignement et l'exemple de Jésus, a une importance fondamentale pour la vie chrétienne. L'existence terrestre de Jésus est normative pour le bien-être de l'être humain (Jn 13, 1-17 ; Ph 2, 1-11).<sup>178</sup> Les décisions et les actes de Jésus, qui l'ont conduit à la crucifixion, révèlent la centralité de l'amour, y compris l'amour de l'ennemi, dans la vie humaine (Mt 5, 38-48). Elles comprennent également le message de pardon comme don pour tous, la sollicitude envers ceux qui vivent en marge de la société et l'appel à une nouvelle communauté. L'amour du prochain est l'accomplissement de la loi, et l'amour de nos ennemis est la perfection de l'amour (Rm 13, 8 ; Mt 5, 43-48).<sup>179</sup>

181. Le témoignage de paix chrétien appartient intégralement à notre vie de disciples du Christ et à notre participation à la vie de l'Église en tant que « famille de Dieu » et « demeure de Dieu par l'Esprit » (Ep 2, 119, 22). Les communautés chrétiennes ont la responsabilité de discerner les signes des temps et de répondre à l'évolution et aux événements par des initiatives de paix appropriées, basées sur la vie et l'enseignement de Jésus (Lc 19, 41-44).<sup>180</sup> Le témoignage de l'Église mennonite commence dans et par le discernement communautaire :

« Conduits par l'Esprit, et d'abord au sein de l'Église, nous témoignons à tout être humain que Dieu ne veut pas la violence ... Notre ultime fidélité va au Dieu de grâce et de paix qui conduit l'Église

---

rald Press, 1991), qui dit en partie : « Le témoignage et l'action les plus efficaces de l'Église contre la guerre ... consistent simplement dans la position qu'elle prend à travers ses membres face à la guerre. À moins que l'Église, confiante dans la puissance de Dieu qui a le destin des nations entre ses mains, ne soit prête à "tomber dans l'abîme et mourir" pour renoncer d'une manière absolue à la guerre, quelque sacrifice de liberté, d'avantages ou de biens que cela puisse comporter, jusqu'à conseiller à une nation de ne pas résister à la conquête et à l'occupation par l'étranger, elle ne peut apporter aucun message prophétique au monde des nations » (pp. 74s.).

<sup>176</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite.*, 22 ; *Populorum progressio*, 76-80 ; *Centesimus annus*, 52.

<sup>177</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22, , *Centesimus annus*, 23.

<sup>178</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 17, , *Gaudium et spes*, 32.

<sup>179</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22, , *Gaudium et spes*, 28.

<sup>180</sup> Cf. *Octogesima adveniens*, 4.

jour après jour à vaincre le mal par le bien. Il nous rend capables d'exercer la justice, et nous soutient dans l'espérance glorieuse du règne de paix établi par Dieu ».<sup>181</sup>

Dans l'Église catholique, les initiatives de paix émanent de nombreuses sources : paroisses, communautés de foi et mouvements religieux, évêques et conférences épiscopales, Saint-Père et divers bureaux du Saint-Siège.<sup>182</sup>

182. Dieu a révélé son amour pour l'humanité en Jésus Christ qui a accepté de mourir sur la croix comme conséquence de son message du Royaume de Dieu. La croix est le signe de l'amour de Dieu pour ses ennemis (Rm 5, 10s.). Pour les catholiques et les mennonites, le défi personnel et ecclésial suprême est d'expliquer clairement les conséquences de la croix pour notre doctrine sur la paix et la guerre. Nous reconnaissons que la souffrance peut être une conséquence de notre témoignage à l'Évangile de paix. Nous notons avec joie que nous partageons la même appréciation des martyrs, la grande « nuée de témoins » (He 12, 1) qui ont donné leur vie en témoignage à la vérité.<sup>183</sup> Ensemble nous maintenons que « ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 25).

183. Les mennonites et les catholiques vivent en sachant que la vie de disciple implique la souffrance. Jésus nous met au défi : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive » (Mc 8, 34). L'amour est plus fort que la mort – cette foi soutient les chrétiens lorsqu'elle les conduit à souffrir. Les catholiques affirment avec le Pape Jean-Paul II :

« C'est en unissant sa souffrance pour la vérité et la liberté à celle du Christ en Croix que l'homme peut accomplir le miracle de la paix et est capable de découvrir le sentier souvent étroit entre la lâcheté qui cède au mal et la violence qui, croyant le combattre, l'aggrave ».<sup>184</sup>

Les mennonites et les catholiques puisent leur inspiration dans les textes de l'Évangile tels que Marc 10, 35-45 et Luc 22, 24-27, où Jésus invite ses disciples à offrir leur vie comme serviteurs.

184. Nos deux communautés s'efforcent de promouvoir les vertus de paix : le pardon, l'amour des ennemis, le respect de la vie et de la dignité des autres, la retenue, la douceur, la miséricorde et l'esprit de sacrifice. Nous nous efforçons également d'impartir à nos membres les ressources spirituelles du travail pour la paix. La mission de l'Église a une dimension eschatologique. Elle anticipe le Royaume de Dieu. L'Église vit dans la tension entre le « maintenant » et le « pas encore ». Le temps messianique est déjà venu. Mais l'ère passée n'est pas encore arrivée à son terme ; ses règles et ses valeurs existent toujours. Dans cette existence parallèle de l'ancien et du nouveau, l'Église a une fonction décisive : promouvoir la paix et incarner le nouvel ordre du Royaume de Dieu en aidant ses membres à s'orienter selon les règles du Royaume.

185. Les mennonites et les catholiques partagent la conviction que le culte et la prière sont au cœur de l'action chrétienne pour la paix. Nous célébrons ce que nous avons reçu de Dieu. Nous appelons Dieu et nous l'implorons de nous donner la paix. Nous sommes renouvelés dans la prière, et par elle nous recevons une orientation. Lorsque nous nous rencontrons pour une réunion de prière œcuménique, nous surmontons les divisions qui existent entre nous et nous faisons l'expérience de la communion avec Dieu et les uns avec les autres.

## Divergences

186. **Église et société.** Alors que les catholiques et les mennonites considèrent l'autorité politique comme faisant partie de l'ordre moral voulu par Dieu pour l'univers, ils tendent à diverger sur la question de la participation au gouvernement. Les catholiques estiment que la nature sociale de l'humanité est bénie par la vie et l'enseignement du Christ.<sup>185</sup> La participation au gouvernement est honorée et encouragée comme contri-

<sup>181</sup> Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22, p. 52.

<sup>182</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 89-90

<sup>183</sup> Du côté mennonite, voir *Martyrs Mirror, op. cit.*, du côté catholique, outre la longue tradition liturgique de commémoration des martyrs et d'autres témoins de la foi au cours des siècles, une commémoration œcuménique « des récents témoins et martyrs » a eu lieu durant la célébration du Grand Jubilé de l'An 2000. Voir également Robert Royal, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century* (New York : Crossroads, 2000).

<sup>184</sup> *Centesimus annus*, 25.

<sup>185</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 32.

bution au bien commun, et le service militaire est respecté.<sup>186</sup> En même temps, l'action non violente, l'objection de conscience et la résistance aux ordres contraires à la morale sont énergiquement appuyées.<sup>187</sup> En raison de leur longue histoire de persécutions et de discriminations, les mennonites ont eu tendance à se méfier de l'État. Ils sont encore enclins à critiquer l'engagement de certains chrétiens dans le gouvernement en raison de l'usage de la violence que cela entraîne et d'une possible corruption du pouvoir.

187. **Non-violence et guerre juste.** Les mennonites considèrent la non-violence comme un élément essentiel de la condition de disciple, dans le sens qu'ils refusent en principe de recourir à la violence dans toutes les situations. Toutefois, en cas de conflit, les catholiques et certains mennonites reconnaissent que, lorsque le recours aux moyens non violents a échoué, l'État ou les autorités internationales peuvent utiliser la force pour défendre des innocents. Cependant, pour les mennonites, les chrétiens ne devraient pas participer à ce genre d'actions.<sup>188</sup> Pour les catholiques, les chrétiens devraient s'engager, s'il est possible et pour autant que cela dépend d'eux, à vivre en paix avec tous les hommes (Rm 12, 18) et à encourager leurs gouvernements à résoudre pacifiquement les conflits, mais dans des circonstances exceptionnelles, les chrétiens peuvent prendre les armes sous une autorité légitime pour la défense des innocents. Le service militaire peut être bon, mais l'objection de conscience est également respectée. La position de 'guerre juste' offre des instruments pour prévenir et limiter les conflits et pour justifier l'usage de la force par les autorités politiques. Le principe de « juste intention » exige que la force soit employée uniquement pour rétablir la paix et protéger les innocents, et non dans un esprit de vengeance ni dans le but de dominer ou pour tout autre motif contraire à l'amour de l'ennemi.

188. Les mennonites et les catholiques ont parfois des vues différentes sur la non-résistance. Les mennonites soutiennent la non-résistance par principe et sans exception, tandis que les catholiques, tout en soutenant la non-résistance, admettent certaines exceptions. Pour les mennonites, la non-résistance fait partie du nouveau indiqué par Jésus (Mt 5, 38-41). Il est demandé aux chrétiens d'adopter les principes éthiques qu'implique le « nouveau chemin » et que par la puissance de l'Esprit-Saint et le soutien et l'encouragement de la communauté chrétienne, il leur est possible de suivre fidèlement ce chemin. Pour les catholiques, la non-résistance est « un conseil de perfection », et les catholiques, ainsi que toutes les personnes de bonne volonté, sont invités à s'opposer aux problèmes de société graves de manière non violente, pour autant que ce soit possible, mais par un usage limité de la force, exercé par les autorités publiques dans des circonstances exceptionnelles.<sup>189</sup>

189. De nombreuses questions doivent encore être explorées. Citons, parmi celles-ci : 1) Quel est le rapport entre les différentes positions chrétiennes sur la paix et la foi apostolique ? 2) Quelle place occupe la théologie de paix catholique dans les initiatives en faveur de la résolution des conflits et dans l'action non-violente directe ? 3) Quel est le rapport des droits humains et de la justice avec la résolution non-violente des conflits dans la théologie mennonite contemporaine ? 4) Comment relever le défi que représente le développement de perspectives théologiques communes sur la paix, qui reflètent les diverses opinions des hommes et des femmes dans les différents contextes du monde ? 5) Quel est le rôle de l'Église dans la promotion d'une culture de paix dans la société et dans l'établissement d'institutions pour la pratique de la non-violence dans la vie publique ? 6) Quel est le rapport entre la paix, le témoignage de paix, l'appel à l'unité chrétienne et l'unité de la famille humaine ? 7) Comment s'effectue le discernement éthique – l'interprétation des signes des temps en vue d'un témoignage chrétien unifié et concerté pour la paix – dans les communautés mennonites et catholiques au niveau local et global ?

### III.

#### VERS UNE GUÉRISON DES MÉMOIRES

190. Les conflits et les divisions du passé entre chrétiens, et les souffrances qu'ils ont causées au cours des siècles successifs, ont laissé d'amers souvenirs. L'hostilité et les images négatives réciproques ont persisté

---

<sup>186</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 74, 79.

<sup>187</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 78-79.

<sup>188</sup> Cf. *Entente fraternelle de Schleithem*, 1527, VI, in Baecher, *op. cit.*, pp. 63-65.

<sup>189</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 78; *Evangelium vitae*, 41; *Catéchisme de l'Église catholique*, 2267.

entre les chrétiens séparés des traditions catholique et protestante, depuis les divisions du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. En conséquence, dès le début du présent dialogue entre mennonites et catholiques, l'intention et l'espoir ont été que nos conversations puissent contribuer à la guérison des mémoires.

191. La guérison des mémoires implique plusieurs aspects. Elle requiert une purification des mémoires qui permette d'avoir des deux côtés une même image historiquement exacte du passé. Cela exige de part et d'autre un esprit de repentance – un esprit de contrition – pour le mal que les conflits ont causé au corps du Christ, à la proclamation de l'Évangile et les uns aux autres. La guérison des mémoires des chrétiens divisés comporte également la reconnaissance qu'en dépit des conflits, et bien que toujours séparés, les chrétiens continuent de partager une grande partie de la foi chrétienne. Dans ce sens, ils demeurent liés les uns aux autres. En outre, une guérison des mémoires implique d'être ouvert au dépassement de l'isolement du passé et d'envisager des pas concrets vers un nouveau type de relations. L'ensemble de ces facteurs peut contribuer à la réconciliation des chrétiens divisés.

#### A. La purification des mémoires

192. La guérison des mémoires requiert en premier lieu une purification des mémoires. Pour cela nous devons affronter les pénibles événements qui ont donné lieu à des interprétations divergentes des faits et des raisons de ces faits. Il est nécessaire de reconstituer aussi exactement que possible les événements du passé et les circonstances de ces événements. Nous avons besoin de comprendre les mentalités, les conditions et les dynamiques de vie dans lesquelles ces événements se sont déroulés. La purification des mémoires comporte un effort pour débarrasser « la conscience personnelle et collective de toutes les formes de ressentiment ou de violence laissées par l'héritage du passé, en se basant sur un nouveau et rigoureux jugement historique et théologique, qui devienne le fondement d'une manière morale d'agir renouvelée ».<sup>190</sup> Sur cette base, catholiques et mennonites ont la possibilité de s'engager sur la voie d'un type de pensée sûr et digne de foi concernant les uns et les autres, qui soit conforme à l'amour chrétien (cf. 1 Co 13).

193. Notre effort de relire ensemble l'histoire de l'Église, en tant que catholiques et mennonites (chapitre I) nous a permis de commencer à réconcilier nos mémoires divergentes du passé. Nous avons vu que « nos relations, ou plutôt l'absence de relations, ont débuté dans un contexte de rupture et de séparation. Depuis, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, les polémiques théologiques ont constamment alimenté des images négatives et d'étroits stéréotypes de l'autre.<sup>191</sup> En raison de ces dynamiques, nous « avons parfois limité nos vues sur l'histoire du christianisme aux aspects qui semblaient mieux correspondre à l'autodéfinition de nos communautés ecclésiales respectives ».<sup>192</sup>

194. Au cours de notre étude de l'histoire, nous avons commencé à évaluer ensemble, et d'une nouvelle manière, les événements ou périodes de l'histoire que mennonites et catholiques ont traditionnellement interprétés de façons très différentes. Par exemple, nous avons perçu une image du Moyen-Âge plus nuancée et plus complexe, y compris de la période dite « constantinienne », si souvent stéréotypée de part et d'autre, lorsque les exposés sur cette époque étaient fortement influencés par les polémiques de la post-Réforme. En examinant la période de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, nous avons vu que malgré les abus sérieux et les problèmes d'alors au sein de l'Église catholique, il y avait également des efforts pour réformer l'Église de l'intérieur. De récentes études ont indiqué que de nombreuses formes de piété chrétienne étaient florissantes à la veille de la Réforme, et qu'il est trop simpliste de dire que le christianisme de ce temps était en crise ou en déclin. D'autres études historiques récentes qui illustrent ces facteurs, nous invitent à poursuivre notre examen de cette période et à rechercher de nouvelles évaluations des circonstances qui ont alors conduit à la séparation des chrétiens.

195. Sur la question du témoignage chrétien de paix et de non-violence basé sur l'Écriture, notre étude de l'histoire a suggéré des points de référence qui pourraient ouvrir la porte à l'entraide et à des formes de coopération entre catholiques et mennonites. Par exemple, nous avons remarqué que dans la société souvent violente du Moyen-Âge, il y avait, faisant partie de l'héritage de l'Église catholique, une tradition ininterrompue de mouvements ecclésiaux pour la paix.<sup>193</sup> Nous avons vu également que, bien que certains groupes liés aux anabaptistes autorisassent l'usage de l'épée pour établir le Royaume de Dieu, beaucoup d'autres

---

<sup>190</sup> *Memory and Reconciliation*, 5.1.

<sup>191</sup> Par. 24 ci-dessus.

<sup>192</sup> Par. 25 ci-dessus.

<sup>193</sup> Cf. par. 64 ci-dessus.

étaient fidèlement attachés, dès le début, aux principes du pacifisme et de la non-violence, et que ces positions furent bientôt acceptées et sans cesse soutenues du point de vue doctrinal par les anabaptistes et les mennonites.<sup>194</sup> Purifier notre mémoire sur ces points signifie que catholiques et mennonites doivent continuer de lutter pour maintenir la perspective de l'Évangile sur les questions qui concernent la paix et la non-violence. Et des deux côtés, on peut trouver dans l'histoire primitive de l'Église des ressources pour nous aider à constituer un témoignage chrétien pour la paix dans le monde violent d'aujourd'hui.

196. En bref, nous croyons non seulement que les efforts de réconciliation et de purification des mémoires historiques doivent continuer dans nos communautés, mais également que ce processus peut conduire les catholiques et les mennonites vers un nouveau type de coopération dans le témoignage à l'Évangile de paix.

197. Du côté catholique, les déclarations du Concile Vatican II reflètent une purification de la mémoire. Contrairement au passé, où la responsabilité des ruptures était rejetée sur les autres, le Concile a également reconnu la culpabilité des catholiques. Le Concile a admis que les ruptures avaient eu lieu « parfois par la faute des personnes de l'une et de l'autre parties ».<sup>195</sup> En outre, dans un esprit ouvert invitant au dialogue, le Concile a reconnu – et ceci reflète aujourd'hui l'attitude catholique envers les mennonites – que « ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés, et qui vivent de la foi en Christ, ne peuvent être accusés de péché de division et l'Église catholique les entoure de respect fraternel et de charité ».<sup>196</sup> Dans un même esprit en faveur du dialogue, dans une récente déclaration du Comité Exécutif de la Conférence Mennonite Mondiale il est dit : « Nous considérons l'unité chrétienne non pas comme une option que nous pouvons choisir ou comme un résultat que nous pouvons accomplir, mais comme un impératif urgent auquel nous devons obéir ».<sup>197</sup>

#### B. Un esprit de repentir, un esprit de contrition

198. La guérison des mémoires comporte également un esprit de repentance, un esprit de contrition. Lorsque des chrétiens sont divisés et vivent dans l'hostilité, c'est souvent la proclamation de l'Évangile qui en souffre. Lorsque les chrétiens rendent leur témoignage de façons divergentes et contradictoires, l'intégrité et le pouvoir de l'Évangile sont gravement diminués dans l'esprit de celui qui écoute. En conséquence, les chrétiens séparés, catholiques et mennonites y compris, ont des raisons de demander pardon à Dieu et les uns aux autres. Ce faisant, ils ne modifient pas leurs convictions concernant leur foi chrétienne. Au contraire, un esprit de contrition peut être une motivation de plus pour résoudre par le dialogue toute divergence théologique qui les empêche de partager « la foi qui a été transmise aux saints définitivement » (Jude 1, 3).

#### Déclaration de la délégation catholique

199. Alors qu'un esprit de contrition quant aux divisions entre chrétiens se reflétait au cours du Concile Vatican II, l'Église catholique a fait un pas de plus durant l'année jubilaire 2000, à l'occasion de la « Journée du pardon », le 12 mars. Dans la tradition catholique, l'Année sainte est un moment de purification. Ainsi, pour « réveiller les consciences, en permettant aux chrétiens d'entrer dans le troisième millénaire plus ouverts à Dieu et à son dessein d'amour »,<sup>198</sup> le Pape Jean-Paul II, durant la messe du premier dimanche de carême, a conduit l'Église catholique dans une prière universelle comprenant la confession des péchés commis par ses membres durant le dernier millénaire, et a demandé pardon à Dieu. Il a déclaré qu'alors que « l'Église est sainte, car le Christ en est le Chef et l'Époux, l'Esprit en est l'âme vivifiante ... Toutefois, les fils de l'Église connaissent l'expérience du péché ... Pour cela, l'Église ne cesse d'implorer le pardon de Dieu pour les péchés de ses membres ».<sup>199</sup> Deux des sept catégories de péchés indiqués comme ayant été commis durant le précédent millénaire, et confessés par conséquent ce jour-là, étaient des « péchés qui ont compromis l'unité de l'Église » et « des fautes commises au service de la vérité ».<sup>200</sup> À cette messe

<sup>194</sup> Cf. par. 39 ci-dessus.

<sup>195</sup> *Unitatis redintegratio*, 3.

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> « Dieu nous appelle à l'unité chrétienne », déclaration adoptée par le comité exécutif de la Conférence Mennonite Mondiale, Goshen, Indiana, juillet 1998.

<sup>198</sup> Pape Jean-Paul II, Angélu, 12 mars 2000.

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> « Prière universelle du pardon », 12 mars 2000, in *Service d'information* 103 (2000/I-II), p. 55.

de carême, ces catégories de péchés ont été présentées d'une manière générique, sans mentionner aucun cas ou situation spécifique.

200. Au cours de la cérémonie a eu lieu la confession des « péchés qui ont rompu l'unité du Corps du Christ et blessé la charité fraternelle ». Au nom de l'Église catholique, le Pape a adressé une prière à Dieu le Père en disant : « Père miséricordieux, à la veille de sa passion, ton Fils a prié pour l'unité de ceux qui croient en lui..., mais à l'encontre de sa volonté, ils se sont opposés et divisés, ils se sont condamnés mutuellement et ont combattu les uns contre les autres ». Par conséquent, a-t-il conclu, « nous invoquons avec force ton pardon et nous te demandons de nous donner un cœur repentant, afin que tous les chrétiens, réconciliés avec toi et entre eux, ne forment plus qu'un corps et qu'un esprit, et puissent revivre la joyeuse expérience de la pleine communion ».<sup>201</sup>

201. En ce qui concerne la « confession des fautes commises au service de la vérité », la prière d'introduction demandait que chacun de nous reconnaisse « que des hommes d'Église, au nom de la foi et de la morale, ont parfois eu recours, eux aussi, à des méthodes non évangéliques en accomplissant leur devoir de défendre la vérité ». La prière récitée ensuite par le Pape rappelait que « à certaines périodes de l'histoire, les chrétiens se sont parfois livrés à des méthodes d'intolérance et n'ont pas observé le grand commandement de l'amour, souillant ainsi le visage de l'Église, ton Épouse ». Et il a prié : « Montre ta miséricorde à tes enfants pécheurs et accueille notre ferme propos de chercher et de promouvoir la vérité dans la douceur de charité, sachant bien que la vérité ne s'impose qu'en vertu de la vérité elle-même ».

202. Aujourd'hui, les catholiques sont encouragés à considérer les conflits et les divisions entre chrétiens en général et, dans le contexte actuel, les conflits entre mennonites et catholiques, à la lumière de cet appel au repentir lancé durant la « Journée du Pardon ». En ce qui les concerne, dans l'esprit de cette « Journée du Pardon », les catholiques reconnaissent que même la considération de circonstances atténuantes, comme les conditionnements culturels des siècles précédents, qui concouraient souvent à créer les présupposés justifiant l'intolérance, « ne dispense pas l'Église du devoir de regretter profondément les faiblesses de tant de ses fils ».<sup>202</sup> Sans compromettre la vérité, les catholiques, dans ce dialogue, peuvent appliquer cet esprit de repentir aux conflits entre catholiques et mennonites au XVI<sup>e</sup> siècle, et ils peuvent manifester un esprit de contrition en demandant pardon pour tous les péchés commis contre les mennonites et en implorant pour cela la miséricorde de Dieu, et sa bénédiction pour de nouvelles relations avec les mennonites d'aujourd'hui. Nous unissons nos sentiments à ceux que le Cardinal Walter Kasper a exprimés lorsqu'il s'est adressé aux représentants de la Conférence Mennonite Mondiale qui participaient au dialogue catholique-mennonite, à l'occasion de leur visite à Rome en novembre 2001 :

« Nous, catholiques et mennonites, ne nous sommes-nous pas condamnés mutuellement ? Chacun d'entre nous considérait que l'autre déviait de la foi apostolique. Pardonnons et demandons pardon. Les autorités au cours des siècles passés pensèrent résoudre les problèmes de la société en prenant des mesures extrêmement sévères, en punissant d'emprisonnement ou de mort ceux dont elles estimaient qu'ils sapaient les fondements de la société. En particulier au XVI<sup>e</sup> siècle, les anabaptistes furent parmi ceux qui souffrirent le plus de ces abus. Je regrette profondément ces faits lorsqu'ils se sont déroulés au sein de sociétés catholiques. »

### **Déclaration de la délégation mennonite**

203. La déclaration du Comité Exécutif de la Conférence Mennonite Mondiale, « Dieu nous appelle à l'unité chrétienne », invite la communauté des Églises de la CMM à faire preuve d'un esprit de repentir à l'égard des autres chrétiens, y compris les catholiques. Entre autres, la déclaration dit ce qui suit :

« Mennonites et Frères en Christ, nous remercions Dieu pour les frères et les sœurs d'autres traditions autour du globe, qui acceptent ce qui est affirmé dans l'Écriture et s'appliquent à vivre en disciples du Seigneur. Nous confessons que nous n'avons pas fait tout ce qui était en notre pouvoir pour répondre à l'appel de Dieu d'instaurer des rapports d'amour et d'assistance mutuelle avec d'autres frères et sœurs qui confessent le nom de Jésus Christ comme Seigneur et s'efforcent de le suivre. Nous avons considéré la pacification et la réconciliation comme des appels à tous les disci-

---

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Tertio millennio adveniente*, 1994, 35.

ples chrétiens, mais nous confessons que nous n'avons pas tout fait pour surmonter les divisions dans nos milieux et travailler en vue de l'unité avec d'autres frères et sœurs ».<sup>203</sup>

En ce qui concerne la rupture du XVI<sup>e</sup> siècle, nous reconnaissons que les anabaptistes, en s'appliquant à vivre en fidèles disciples de Jésus Christ, mettaient en question l'Église et les sociétés établies. Nous reconnaissons qu'il y avait divers courants, parfois divergents, au sein du mouvement anabaptiste. Nous croyons que pour les contemporains de l'époque, il était difficile de prime abord de distinguer entre les anabaptistes que nous considérons comme nos précurseurs spirituels – engagés dans le pacifisme biblique, prêts à subir le martyre pour la cause du Christ – et ceux qui ont pris l'épée, convaincus de faire la volonté de Dieu en préparant le chemin pour le retour de Jésus. Nous regrettons les paroles et les actions des anabaptistes qui ont contribué à la fracture du corps du Christ.

204. Nous confessons également que malgré l'engagement de suivre Jésus Christ dans la vie quotidienne, nous, ainsi que d'autres membres de notre famille de foi, avons souvent omis de faire preuve d'amour envers les catholiques. Trop souvent, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, nous avons perpétué à la légère des images hostiles et de faux stéréotypes des catholiques et de l'Église catholique. Pour cela, nous exprimons notre regret et demandons pardon.

### **Déclaration commune**

205. Nous, les délégations catholiques et mennonites, reconnaissons et regrettons ensemble que les chrétiens du XVI<sup>e</sup> siècle, catholiques et anabaptistes y compris, n'ont pas su résoudre les problèmes de l'Église de leur temps de manière à prévenir les divisions dans le corps du Christ, qui ont duré jusqu'à nos jours.

206. Ensemble, nous reconnaissons et regrettons que l'indifférence, la tension et l'hostilité entre catholiques et mennonites existent encore aujourd'hui dans certaines régions, et cela pour diverses raisons historiques ou contemporaines. Ensemble, nous refusons l'usage de toute contrainte physique et de tout abus verbal dans les situations où nous sommes en désaccord et nous exhortons tous les chrétiens à faire de même. Nous prenons l'engagement de faire un examen de conscience, de dialoguer et d'entreprendre une action commune pour manifester l'amour réconciliateur de Jésus Christ, et nous encourageons nos frères et nos sœurs partout dans le monde à se joindre à nous dans cet engagement.

### **C. Vérification de l'existence d'une foi chrétienne commune**

207. Le dialogue théologique peut contribuer à guérir les mémoires en aidant les partenaires du dialogue à vérifier le degré de foi chrétienne commune qu'ils continuent de partager malgré des siècles de séparation. Au cours de ce dialogue, mennonites et catholiques ont exposé leurs traditions respectives les uns aux autres. Cela a contribué à approfondir notre compréhension mutuelle et à constater que nous avons en commun de nombreux éléments fondamentaux de la foi et de l'héritage chrétiens. Ces éléments communs, ainsi que les questions non résolues et les points de désaccord sont indiqués au Chapitre II.

208. Catholiques et mennonites sont convaincus que le premier devoir d'un chrétien est de louer Dieu, et que tous les aspects de la vie chrétienne doivent avoir leurs racines dans la prière. C'est pourquoi, au cours des cinq années de dialogue, nous avons commencé et terminé chaque journée par une prière commune. Ensemble, nous avons lu et médité les Écritures et nous avons chanté des cantiques. Chaque année, nous avons participé à l'office dominical dans une de nos églises respectives afin d'approfondir la compréhension mutuelle de nos traditions.

209. Parmi les aspects importants de la vie chrétienne qui sont communs à catholiques et mennonites, il y a la foi en Jésus Christ comme Seigneur et Sauveur (pleinement divin et pleinement humain), la foi trinitaire telle qu'elle est exprimée dans le Symbole des apôtres, et un grand nombre de perspectives sur l'Église. Nous pouvons également être d'accord sur bien des points concernant le baptême et la Cène en tant que célébrations essentielles accompagnées de grâce, des actes salvateurs de Dieu en Christ. Nous sommes en grande partie d'accord sur le rôle de l'Église en matière de mission et d'évangélisation, de paix et de justice et de vie de disciple. En outre, mennonites et catholiques sont confrontés à la question de savoir comment transmettre la foi dans un monde de plus en plus sécularisé, et ils doivent lutter avec les complexités des rapports entre l'Église et la société.

210. Tout en reconnaissant que nous avons des convictions fondamentales communes, nous avons également indiqué d'importantes différences qui continuent de nous diviser et qui, par conséquent, exigent un

---

<sup>203</sup> Voir note 197 ci-dessus.

dialogue ultérieur. Néanmoins, et bien que nous ne soyons pas pleinement unis, la mesure substantielle de foi apostolique que nous partageons, comme nous le constatons aujourd'hui, nous permet en tant que membres des délégations catholique et mennonite, de nous considérer les uns et les autres comme frères et sœurs en Christ. Nous espérons que d'autres pourront faire les mêmes expériences, et que cela contribuera à la guérison des mémoires.

#### D. Amélioration de nos relations

211. Nous croyons qu'une autre partie essentielle de la guérison des mémoires est l'appel à créer de nouveaux rapports. Les éléments significatifs de notre compréhension commune de la foi chrétienne fondamentale, que nous avons établis au cours de ce dialogue, peuvent fournir un fondement théologique suffisant sur lequel s'appuyer. Notre expérience de relecture conjointe de l'histoire suggère qu'un examen en commun de ces périodes durant lesquelles nos conflits ont pris naissance, peut jeter une lumière nouvelle sur le passé et créer un climat propice à de meilleurs rapports dans le futur. Pendant des siècles, nos communautés ont vécu avec les souvenirs laissés par les conflits du XVI<sup>e</sup> siècle et isolées les unes des autres. Ne pourrions-nous pas intensifier nos efforts en vue d'établir aujourd'hui de nouveaux rapports, afin que les générations futures puissent revoir le XXI<sup>e</sup> siècle avec des souvenirs positifs d'une époque où mennonites et catholiques se sont mis de plus en plus à servir le Christ ensemble ?

212. En fait, comme le montre déjà l'introduction de ce rapport, l'établissement de meilleures relations commence au moment où mennonites et catholiques se parlent. Au niveau international, ce dialogue est un signe significatif qui montre que l'Église catholique et la Conférence Mennonite Mondiale sont désireuses, pour l'amour du Christ, de s'efforcer à instaurer la compréhension mutuelle et de meilleurs rapports. Nous croyons qu'il ne faut pas sous-estimer l'importance, pour nos deux familles de chrétiens séparées pendant des siècles, d'entreprendre des conversations.

213. Au plan local également, dans plusieurs régions du monde, des catholiques et des mennonites sont déjà engagés dans un dialogue théologique et dans une coopération pratique. En divers endroits, le Comité Central Mennonite (MCC) et Caritas, ou d'autres organisations catholiques caritatives, collaborent en faveur de causes humanitaires. Nous savons que des mennonites travaillent avec des catholiques aux États-Unis, au Moyen-Orient et en Inde, pour ne citer que quelques exemples. Et bien que de nombreuses initiatives locales entre catholiques et mennonites aient un caractère non officiel et privé, elles sont utiles à l'Église en général en contribuant à aller au-delà des caricatures et les préjugés réciproques.

214. À la lumière de cette situation, les membres du dialogue recommandent aux mennonites et aux catholiques de s'engager à entreprendre des études en commun et de collaborer dans le service. Les domaines d'interaction pourraient comprendre une révision des livres d'histoire des uns et des autres, la participation à la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, l'engagement mutuel dans une réflexion missiologique commune, des initiatives en faveur de la justice et de la paix, des programmes de formation de la foi pour nos membres respectifs, et l'échange de visites entre communautés catholiques et mennonites "pour faire connaissance", au niveau local et sur une plus vaste échelle.

#### Conclusion

215. Après avoir travaillé les uns avec les autres durant ces cinq années, nous, membres catholiques et mennonites de ce dialogue, désirons témoigner ensemble que notre amour commun du Christ nous a unis et nous a accompagnés dans nos discussions. Notre dialogue a renforcé notre conviction commune que la réconciliation et la guérison des mémoires sont possibles. C'est pourquoi nous prions Dieu de nous accorder la grâce divine afin que guérisse le souvenir des rapports entre mennonites et catholiques dans le passé, et nous le remercions pour les engagements actuels en vue de la réconciliation au sein du corps du Christ. Ensemble nous prions Dieu de bénir ces nouvelles relations établies entre nos deux familles de foi, et que l'Esprit-Saint veuille illuminer et animer notre itinéraire commun sur le chemin qu'il nous reste à parcourir.

## *Appendice A*

### Bibliographie des documents du dialogue et leurs auteurs

#### Strasbourg (France), 14-18 octobre 1998

Howard John Loewen, « The Mennonite Tradition : An Interpretation »

James Puglisi, S.A., « A Self-Description of Who We Are as Catholics Today »

Neal Blough, « Anabaptist Images of Roman Catholics during the Sixteenth Century »

Peter Nissen, « The Catholic Response to the Anabaptist Movement in the Sixteenth Century »

#### Venise (Italie), 12-18 octobre 1999

Neal Blough, « The Anabaptist Idea of the Restitution of the Early Church »

Peter Nissen, « The Anabaptist/Mennonite Tradition of Faith and Spirituality and its Medieval Roots »

Helmut Harder, « A Contemporary Mennonite Theology of the Church »

James Puglisi, S.A., « Toward a Common Understanding of the Church »

#### Thomashof (Allemagne), 24-30 novembre 2000

Peter Nissen, « The Impact of the Constantinian Shift on the Church : A Catholic Perspective »

Alan Kreider, « Conversion and Christendom: An Anabaptist Perspective »

Drew Christiansen, S.J., « What is a Peace Church ? A Roman Catholic Perspective »

Mario Higueros, « Justice, the Inseparable Companion of Peace »

Andrea Lange, « What is a Peace Church? An Answer from a Mennonite Perspective »

#### Assise (Italie), 27 novembre – 3 décembre 2001

Peter Nissen, « Church and Secular Power(s) in the Middle Ages »

Neal Blough, « From the Edict of Milan to Vatican II, via Theodosius, Clovis, Charlemagne and the Fourth Lateran Council or Why some Mennonites Can't Quite Trust the "Declaration on Religious Freedom" »

Helmut Harder, « What Anabaptist – Mennonite Confession of the Sacraments with Particular Attention to Christian Initiation (Baptism and Eucharist) »

James F. Puglisi, S.A., “Contemporary Theology of the Sacraments with Particular Attention to Christian Initiation (Baptism and Eucharist)”