

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	41 (1994)
Heft:	1-2
Artikel:	Papauté - Protestantisme - Œcuménisme
Autor:	Leuba, Jean-Louis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761163

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JEAN-LOUIS LEUBA

Papauté – Protestantisme – Œcuménisme¹

L’Apôtre Paul nous l’a dit: «Si la trompette rend un son confus, qui se préparera au combat?» (1 Cor 14,8). Peut-être les confessions chrétiennes n’émettent-elles pas toutes un son confus. Ce qui est sûr, en revanche, c’est que les divers sons qu’elles émettent et le simple fait de leurs existences visiblement séparées créent souvent une confusion qui compromet la clarté et l’efficacité du témoignage que chacune d’elles entend rendre au Christ. Comment en effet les gens du dehors, dans le monde entier, pourraient-ils s’y retrouver face aux multiples «dénominations», comme on les appelle aux Etats-Unis, qui, de manière parfois contradictoire, se réclament de la foi chrétienne? Comment les croyants eux-mêmes ne seraient-ils pas assez souvent rendus incertains, à tout le moins inquiétés par leurs propres divisions?

Voilà donc fondée la nécessité de l’effort œcuménique. Pour chaque confession, pour chaque Eglise, pour chaque communauté chrétienne, il ne s’agit certes pas, au départ, de renoncer à leur charisme spécifique – pour reprendre l’heureuse expression d’Oscar Cullmann – ni de réduire à une uniformité monolithique les grâces variées que Dieu leur a confiées. Mais il s’agit, pour elles toutes, de découvrir comment leurs divers témoignages, loin d’être contradictoires, de s’exclure mutuellement et d’engendrer la confusion, sont autant de parties, de partitions, constituant non point une cacophonie, mais une symphonie – symphonie qui peut certes comporter des dissonances, mais susceptibles de trouver leur résolution.

¹ Conférence donnée à la Faculté de théologie de l’Université de Fribourg (Suisse) lors d’une cérémonie de présentation du Prix Jean-Louis Leuba, destiné à récompenser des travaux relevant de l’œcuménisme.

L'effort œcuménique, poursuivi depuis près de trois-quarts de siècle, considérablement encouragé par le Second Concile du Vatican, a déjà fait sauter plusieurs verrous bloquant les confessions chrétiennes dans un isolement contraire à la vérité et à la charité. Sans doute cette évolution n'est-elle pas encore entrée dans la conscience des masses, marquées par des siècles de mœurs, de cultures et d'oppositions confessionnelles. Elle n'en est pas moins réelle et irréversible. D'ailleurs, dans d'assez nombreux pays mixtes, la collaboration entre paroisses catholiques et protestantes est bien le signe que les mentalités ont changé.

Pour nous en tenir aux relations entre catholicisme et protestantisme, on a découvert, de part et d'autre, sous l'inspiration vivante du Saint-Esprit, que les alternatives dernières que semblaient constituer des positions doctrinales inconciliables pouvaient et devaient être surmontées et dépassées. Ecriture et tradition, foi et œuvres, Parole et sacrement, autant de domaines où ce qui était pensé et vécu sous la forme d'options opposées et exclusives les unes des autres, s'est avéré sous-tendu par une réalité plus profonde, de type complémentaire. Il n'est pas jusqu'à la mariologie qui n'ait perdu son virus séparateur et qui, de part et d'autre, n'ait pu être replacée au centre de la christologie, y compris même l'immaculata et l'assumpta. Je songe en particulier aux pages du professeur Heinrich Ott: «Steht Maria zwischen den Konfessionen?»² et au bel ouvrage du Rév. P. Heinrich Stirnimann sur Marie.³ Certes, bien du travail, bien des dialogues, bien des recherches bibliques et systématiques sont encore nécessaires pour que l'on parvienne à jouer ensemble la partition des symphonies redécouvertes. Il n'en est pas moins certain que, dans ces divers domaines, des coups d'envoi prometteurs et décisifs ont été donnés, ouvrant une vaste carrière à la réflexion et à l'action œcuméniques.

Il est un domaine, toutefois, où il semble bien que l'on se heurte d'emblée à une difficulté insurmontable: c'est l'existence de la papauté romaine avec tout ce qu'elle implique pour la structure même de l'Eglise catholique. Dans une allocution au Secrétariat de l'Unité chrétienne, le 28 avril 1967, le pape Paul VI l'a dit de manière très explicite: «Que dirons-nous de la difficulté à laquelle sont toujours si sensibles nos Frères séparés: celle qui provient de la fonction que le Christ Nous a assignée dans l'Eglise de Dieu et que Notre tradition a sanctionnée

² *In necessariis unitas*, Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, édités par Richard STAUFER, Paris: Editions du Cerf 1984, p. 305–319.

³ Heinrich STIRNIMANN, Marjam. Marienrede an einer Wende. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1989, particulièrement p. 8–13, 193–201.

avec tant d'autorité? Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme.»⁴

Pourquoi cette difficulté est-elle la plus grave? La réponse me paraît s'imposer: les points de doctrine que j'ai mentionnés tout à l'heure sont susceptibles d'interprétation. On peut expliquer une doctrine, en scruter la portée, la signification, en proposer une herméneutique. Rien de tel avec la papauté et avec la structure ecclésiologique qu'elle implique. Car il s'agit là d'une institution. Or, à proprement parler, on ne peut «interpréter» une institution. On l'admet ou on la refuse. Et voici posée la difficulté œcuménique inhérente à la papauté. Il y a, du côté catholique, l'institution pontificale qui se considère elle-même comme l'organe fondé par le Christ pour constater et formuler validement, en vertu de la promesse d'assistance du Saint-Esprit qui lui a été donnée de par son institution, le témoignage du Saint-Esprit actualisant le dépôt apostolique. Et il y a, du côté protestant, l'actualisation, sous l'action du Saint-Esprit, du dépôt apostolique et scripturaire, s'authentifiant lui-même de par son évidence interne et suscitant sans cesse à nouveau l'Eglise.

A première vue, l'on ne voit pas comment ces deux positions, la catholique et la protestante, pourraient ne pas constituer une alternative dernière.

Remarquons que cette alternative ne date pas seulement du Premier Concile du Vatican qui a décrété l'inaffabilité et l'irréformabilité des définitions dogmatiques et morales dans les conditions précisées par le Concile. Elle est déjà présente, moins explicitement, mais réellement, au XVIe siècle, puisque c'est sur ce point que s'est produite la protestation des Réformateurs, de Luther en premier lieu, opposant certaines définitions, certains décrets de l'Eglise catholique, au témoignage, explicite à leurs yeux, de la Sainte-Ecriture. Remarquons au surplus que cette alternative est encore renforcée par les définitions successives et toujours à nouveau confirmées du primat juridictionnel du pape.

S'il fallait s'en tenir à cette alternative – l'institution divine de la papauté et de l'Eglise d'une part, l'événement de la Parole suscitant l'Eglise d'autre part –: il est évident que, nonobstant les convergences que le dialogue œcuménique permettrait de découvrir à l'endroit des autres points de doctrine, même fort importants, un point unique, mais essentiel subsisterait, qui ne pourrait faire l'objet d'un dialogue, à proprement parler, puisque dès le départ, des positions antinomiques fondamentales s'opposeraient de manière absolue. Dès lors, dans

⁴ *Acta apostolicae sedis* 1967, p. 497–498. Les précisions apportées par le cardinal Joseph Ratzinger (explicitement approuvées par Jean Paul II) sur la primauté du pape, dans sa «Lettre aux Evêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion», *Osservatore romano* 16 juin 1992, p. 2–4, signalent très concrètement la portée de cet obstacle. «Le ministère du Primat comporte essentiellement un pouvoir véritablement épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi *immédiat* sur tous; tant les Pasteurs que les autres fidèles» (p. 3).

le meilleur des cas, l'œcuménisme ne pourrait consister que dans des dépassements ponctuels, dans quelques passerelles jetées par dessus un abîme séparant deux axiomatices irréductibles l'une à l'autre. S'il en était vraiment ainsi, il n'y aurait aucune perspective pour les Eglises de rendre un témoignage clair et cohérent à l'unique Evangile du Christ, témoignage où l'unité ne serait pas compromise par la diversité de ses expressions ecclésiologiques, c'est-à-dire, très concrètement, par la juxtaposition de communautés différentes, séparées et finalement concurrentes.

Mais en est-il vraiment ainsi? Il en serait ainsi si l'on pouvait et si l'on devait s'en tenir aux principes formulés abstraitemment, de part et d'autre, sans considérer les modalités concrètes de leur exercice. Si, en effet, il n'est pas possible d'interpréter l'existence d'une institution, il est possible, en revanche, de porter son attention sur la manière dont l'institution se comporte, sur la contribution que ce comportement peut apporter à tout témoignage chrétien et sur l'écho qu'il peut susciter chez les croyants extérieurs à l'institution. Si l'on envisage la manière dont les principes peuvent être vécus en pratique, une possibilité de dialogue s'ouvre entre catholicisme et protestantisme. Ce qui apparaissait comme des positions théoriques contradictoires et exclusives l'une de l'autre, apparaît comme deux charismes, concourant complémentairement, chacun à sa manière, à l'expression du témoignage vivant rendu à l'Evangile. Dès lors, les conditions d'un dialogue œcuménique authentique et fécond impliquent non pas l'ébranlement, l'effacement, la disparition de l'une ou de l'autre des positions, mais leur ouverture mutuelle l'une à l'autre.

Que signifie concrètement une telle ouverture? Et tout d'abord, que signifie l'ouverture au protestantisme de l'institution catholique, culminant dans la papauté? A cet égard, il est hors de doute que le Second Concile du Vatican, sans rien changer à la structure institutionnelle de l'Eglise catholique, a proposé à son propre magistère un élargissement considérable de son exercice. Alors qu'au paravant l'Eglise catholique ne s'inspirait guère, explicitement tout au moins, que de l'œuvre du Saint-Esprit en son sein pour exprimer et formuler la vérité chrétienne, Vatican II – particulièrement dans le décret sur l'œcuménisme – a reconnu la contribution que l'œuvre du Saint-Esprit au sein des communautés protestantes peut apporter à son propre témoignage.

«Il est nécessaire – peut-on lire dans le Décret sur l'œcuménisme du 21 novembre 1964 – que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang; car Dieu est toujours admirable et doit être admiré dans ses œuvres. Il ne faut pas non plus oublier que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit-Saint chez nos frères séparés peut contribuer

à notre édification. Rien de ce qui est réellement chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de la foi, mais tout cela peut contribuer à faire atteindre toujours plus parfaitement au mystère du Christ et de l'Eglise.»⁵

Sans doute, ce que ce texte déclare explicitement n'est pas une nouveauté absolue. Depuis le XVIe siècle et jusqu'à aujourd'hui, l'Eglise romaine, dans divers domaines et à divers niveaux, a pu parfois s'inspirer du protestantisme pour formuler la foi et la morale chrétiennes. Que l'on songe en particulier à la contribution de l'exégèse protestante de la Bible pour mettre en lumière des aspects souvent ignorés de l'Ecriture sainte, à l'effort systématique protestant pour rendre le message évangélique compréhensible au monde moderne, tant dans le domaine de la foi que dans le domaine de l'éthique, particulièrement de l'éthique sociale. On n'aura garde d'oublier le témoignage que les Réformateurs et les Eglises qui leur sont demeurées fidèles ont rendu et rendent à la liberté de conscience, à la liberté évangélique issue de la conviction personnelle du croyant face à Dieu, et dès lors bien différente à la fois de l'indifférentisme doctrinal ou du laxisme moral et d'une obéissance servile à des lois érigées en absous que la grâce n'illumine pas.

Pourtant, ce qui est nouveau, c'est que cette contribution protestante possible et parfois réelle a été explicitement reconnue à Vatican II. Il y a là une perspective d'avenir irrévocablement tracée. Sans rien renier de sa propre institution, l'Eglise catholique, outre la constatation de l'œuvre du Saint-Esprit en son sein, peut parfaitement reconnaître le fruit du même Esprit, actualisant, en dehors de ses limites visibles, des éléments du dépôt apostolique non encore discernés par elle, qui ne les possède encore qu'implicitement.

Ce processus d'ouverture, de réflexion commune, de critique mutuelle, de précaution, sans doute aussi, de prudence, se produit déjà au niveau du travail théologique entre représentants des diverses traditions chrétiennes. Plus encore, rien ne semblerait empêcher absolument un pape ou un concile d'inviter des chrétiens séparés à participer eux-mêmes – et non seulement à titre d'observateurs – aux entretiens destinés à élaborer les points de doctrine et de morale réclamant une clarification, à la condition, il va de soi, que leur témoignage ne soit retenu que lorsqu'il aurait convaincu pape ou concile. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, que je ne signale qu'à titre d'hypothèse et qui réclamerait un examen plus approfondi, la perspective œcuménique du catholicisme paraît claire: il lui est possible de dialoguer fondamentalement avec le protestantisme. C'est même nécessaire, s'il veut, pour sa part, contribuer à ce que les Eglises, toutes les Eglises, témoignent de l'Evangile du salut *ensemble*, et non en ordre dispersé, c'est-à-dire finalement en désordre, et de manière confuse, contradictoire, inintelligible au monde et aux croyants.

⁵ Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, chap. 1, no. 4.

Que signifie, qu'emporte, qu'entraîne, l'ouverture du protestantisme à l'institution catholique culminant dans la papauté?

Un premier point doit être retenu: c'est le service que l'Eglise romaine – comme d'ailleurs selon d'autres modalités les Eglises orthodoxes – rend à l'ensemble de la chrétienté en conservant, inaltéré, sur des points centraux, le dépôt apostolique, tel qu'il est contenu dans l'Ecriture et tel que, par l'opération du Saint-Esprit, il s'est actualisé au cours des siècles. Sans doute pourrait-on souhaiter et doit-on espérer que des précisions plus amples soient données quant à la portée concrète de la hiérarchie des vérités définies, quant à la signification réelle de l'inaffabilité, quant aux domaines auxquels elle peut s'étendre, quant à ceux qu'elle ne concerne pas. Quoi qu'il en soit de ces points, qui font encore question, même pour le catholicisme, pour ses théologiens, pour ses laïques, une chose est certaine: en s'ouvrant au catholicisme, sans cesser d'être eux-mêmes, les protestants s'ouvrent à une Eglise qui a conservé, contre vents et marées, des éléments centraux d'une foi qui était aussi celle des Réformateurs: les dogmes relatifs à la création, à la christologie, à la Trinité, à la rédemption, les Symboles de la foi élaborés par les quatre premiers grands Conciles. Comment, sans ce rappel toujours présent dans le catholicisme, les protestants pourraient-ils discerner l'œuvre du Saint-Esprit au sein de leurs propres Eglises et éviter les dérapages et les variations dont l'histoire de leurs communautés et de leurs théologies, au cours de ces derniers siècles, n'offre que trop d'exemples?

Mais l'ouverture du protestantisme à l'institution catholique a une autre portée encore: c'est de rappeler aux protestants qu'il ne suffit pas de prêcher la Parole de Dieu en ordre dispersé, en laissant à chaque auditeur le soin de dégager et de formuler pour lui-même la vérité de ce qu'il a entendu, mais qu'il faut encore que l'Eglise, en tant que communauté, exprime, confesse et proclame la foi vivante telle que le Saint-Esprit lui a donné de la percevoir. Certes, les communautés protestantes pourront-elles le faire d'une autre manière que l'Eglise catholique. Il n'empêche qu'elles doivent, qu'elles devront le faire sous peine de ne présenter à leurs propres membres, à l'Eglise catholique et au monde qu'une mosaïque d'éléments disparates, ne dessinant aucun Evangile cohérent et significatif. Une grande tâche attend ici les Eglises protestantes, si elles veulent, comme elles le doivent, renouer avec la grande tradition des Réformateurs et de leurs successeurs immédiats, qui se sont efforcés de s'unir pour confesser leur foi clairement et publiquement. Oui, il serait, il est nécessaire que les diverses branches du protestantisme, luthériens, réformés, presbytériens, épiscopaliens, congrégationalistes, baptistes, méthodistes – pour ne mentionner que les principales –, consentent à se rencontrer pour formuler les éléments fondamentaux qui leur sont communs, qui constituent *le témoignage protestant spécifique*, témoignage à partir duquel seul un dialogue avec les autres confessions, et singulièrement avec l'Eglise romaine, est possible.

Parallèlement à cet effort, on ne saurait, du côté protestant, renoncer à toute discipline touchant la fidélité des prédicateurs et des théologiens à leur office. Sans doute convient-il de ne pas éteindre l’Esprit et de ne pas interdire *a limine* toute tentative prophétique de découvrir des dimensions nouvelles de l’Evangile, de ses applications aux diverses situations de l’histoire et des cultures. Mais cette juste liberté ne saurait supprimer le juste souci de ne pas tolérer que les prédicateurs et les théologiens présentent comme Evangile des messages arbitraires, ne pouvant s’autoriser de l’Ecriture sainte.

En se laissant rappeler par le catholicisme aux dogmes fondamentaux de la foi chrétienne et à la nécessité de formuler ce que l’Esprit saint atteste à leur propre communauté, les protestants contribueront, pour leur part, à permettre au témoignage chrétien d’être présenté sans confusion aux croyants et au monde.

A quel modèle d’union des chrétiens les considérations que nous venons de faire aboutissent-elles? Théoriquement, formellement, trois modèles sont possibles:

1. Le retour des protestants à l’Eglise romaine telle qu’elle existe actuellement.
2. Une décision fondamentale par laquelle l’Eglise romaine – et éminemment sa papauté – se mettrait au service non plus de l’unité catholique comme telle, mais d’emblée – je dis bien: d’emblée – de l’unité chrétienne.
3. Le maintien de la diversité entre catholicisme et protestantisme, mais une main tendue entre les deux communautés confessionnelles.

Les deux premiers modèles soulèvent des difficultés.

1. Le retour des protestants à Rome signifierait que les Réformations du XVI^e siècle n’ont finalement rien apporté et ne peuvent rien apporter d’original et de décisif au témoignage chrétien. Comment soutenir une telle vue des choses? Les Réformes du XVI^e siècle n’ont-elles pas incité le catholicisme à se réformer lui-même? Sans doute l’a-t-il fait à sa manière, et l’influence du protestantisme n’a-t-elle guère été admise explicitement. Mais tout au cours des quatre derniers siècles, peut-on admettre que le protestantisme n’a rien apporté d’original au témoignage même de l’Eglise catholique? Plus encore, au cours de ces dernières décennies, le catholicisme n’a-t-il pas découvert ce qu’il pouvait y avoir de profondément chrétien dans la personnalité et l’œuvre de Luther?

2. Le second modèle signifierait que l’Eglise catholique modifierait fondamentalement sa structure pour y intégrer institutionnellement le témoignage protestant. Elle intégrerait d’emblée en son sein les communautés protestantes, telles qu’elles sont. Une telle modification impliquerait des changements considérables dans la compréhension que l’Eglise romaine a d’elle-même et elle soulèverait des difficultés insurmontables. Comment inscrire un tel bouleversement dans la continuité de la tradition catholique et de l’identité ecclésiolo-

gique de cette Eglise? De plus, on ne voit pas comment elle ne priverait pas le témoignage chrétien de la contribution spécifique du protestantisme: la possibilité pour l'Eglise d'être renouvelée *de l'extérieur* grâce à l'action du Saint-Esprit illuminant l'Ecriture abstraction faite des illuminations antérieures dûment recueillies et formulées dans sa tradition. On ne peut, du même mouvement, défendre la tradition reconnue authentique et être ouvert au surgissement d'une nouvelle actualisation. Pour ne mentionner qu'un exemple, l'Eglise romaine n'aurait eu aucune raison, si elle s'en était tenue à sa propre tradition, de revenir sur la condamnation de Galilée, si elle n'y avait été invitée par des réflexions issues de l'extérieur d'elle-même. Au reste, on précisera que cet «extérieur» existe sous deux formes très différentes: ce peut être l'extérieur relevant des communautés chrétiennes extérieures à l'institution romaine, communautés où le Saint-Esprit agit en illuminant la lettre de l'Ecriture. Et ce peut être l'extérieur relevant de l'influence secrète et providentielle du Saint-Esprit dirigeant l'histoire et particulièrement les progrès de la science, extérieur qui, s'il n'apporte pas de lumières sur la révélation elle-même, contenue dans l'Ecriture, apporte des modalités nouvelles à l'expression de la foi évangélique et de ses conséquences éthiques.

3. C'est dire que le troisième modèle semble bien être le seul qui puisse être envisagé: la reconnaissance mutuelle de communautés différentes, ayant l'une le charisme spécifique de la fidélité du Saint-Esprit, l'autre le charisme spécifique de la liberté du même Saint-Esprit. Reconnaissance mutuelle signifiée par une main d'association, cette main que l'apôtre Paul, illuminé *d'abord* et directement par le Christ vivant, a tendue *ensuite* aux apôtres de Jérusalem, faute de quoi il reconnaît qu'il aurait couru *en vain* (Gal 2,2). Il aurait couru en vain s'il n'avait pas tendu cette main d'association aux apôtres de Jérusalem, mais il aurait aussi couru en vain si ces apôtres n'avaient pas accepté qu'il leur tends la main. Et finalement, les apôtres de Jérusalem auraient, eux aussi, couru en vain, s'ils n'avaient pas accepté la main tendue de Paul.

N'est-ce pas là le véritable modèle d'unité, l'unité par la diversité, l'unité dans la diversité, mais aussi une pluralité valable de par l'unité vivante qui la sous-tend? Dans ces conditions, les communautés, se reconnaissant réciproquement comme Eglises de Jésus-Christ, communautés réellement unies entre elles et réellement différentes entre elles, se réuniraient de temps à autre pour manifester leur communion et fixer les lignes de leur témoignage en parole et en action. Le véritable œcuménisme, ainsi conçu, serait différent de tout monolithisme ecclésiologique. Il serait un service mutuel manifestant une communion non seulement entre individus croyants, mais entre communautés croyantes, service mutuel où personne, ni individu ni communauté, ne peut dire: «Je n'ai pas besoin de toi» (Cf. 1 Cor 12,21). Communauté d'amour donc. Car l'amour implique l'altérité, la différence. Dans l'amour, c'est l'autre qu'on aime, c'est par l'autre que l'on est ce que l'on est, et c'est pour l'autre que l'on est ce que

l'on est. Et c'est avec l'autre et seulement avec l'autre que l'on peut témoigner de la vérité.

Cette communion, telle que je viens de l'esquisser, est-elle une étape seulement sur le chemin de l'œcuménisme? Ou est-elle, jusqu'à l'avènement du Royaume de Dieu, la seule forme possible et définitive ici-bas de communion entre individus chrétiens et communautés chrétiennes?

Sur ce point, la position d'Oscar Cullmann me paraît digne d'être méditée: la main d'association entre les confessions ne signifie pas la constitution d'une «super-Eglise». Mais elle exprime déjà que, dans chaque Eglise particulière, se trouve l'Eglise une, corps du Christ. «Chaque Eglise doit avoir conscience de représenter elle-même le corps du Christ, mais en même temps elle doit savoir que chacune des Eglises-sœurs représente elle aussi ce corps, ... le même corps, mais de manière différente.»⁶

Les uns et les autres, catholiques et protestants, nous ne sommes pas encore dans l'état de savoir si la communion, ainsi entendue, peut déboucher sur un «rassemblement concret, structuré»⁷, bref sur une Eglise, une institution visible au sein de laquelle se trouveraient à la fois l'Eglise catholique fondée sur le *ius divinum* et les communautés protestantes issues en dehors de l'institution romaine. Car je pense ne pas me tromper en estimant que personne ne voit encore comment les communautés extérieures à l'institution romaine et cette institution elle-même pourraient constituer une communauté unique et visible offrant à la fois le service romain de l'unité chrétienne impliquant la soumission au siège romain, et la contribution externe rendue possible par la liberté institutionnelle à l'endroit de ce siège. Je ne dis pas que cela n'est pas possible. Je dis seulement que cette possibilité n'est pas discernable actuellement. Et par actuel, je n'entends pas, il va de soi, le comportement personnel de tel ou tel pape, mais le principe même du ministère doctrinal et juridictionnel de quelque pape que ce soit (dont on ne voit pas comment tout en restant ce qu'il est – ce qu'il doit pour pouvoir accomplir son service spécifique –, il pourrait ne pas être monolithique). En un mot, nous ne pouvons pas encore savoir si la main d'association n'est qu'une étape provisoire, qui devrait, dans un avenir historique, aboutir à une unité organique, incluant à la fois les éléments communs et les éléments divers de nos témoignages, ou si elle est l'étape définitive, qui ne sera dépassée qu'à la Parousie.

Mais ce que nous pouvons savoir, dès maintenant, c'est ce que nous pouvons faire aujourd'hui, dès aujourd'hui: nous donner cette main d'association, «créer dès maintenant, donc avant d'être parvenus à un consensus général, une com-

⁶ Oscar CULLMANN, Les voies de l'unité chrétienne. Paris: Editions du Cerf 1992, p. 96.

⁷ Ibid. p. 91

munauté certes constituée *iure humano*, mais néanmoins durable et efficace, lieu d'une complémentarité enrichissante des charismes»⁸. Nous pouvons savoir que, sans cette main d'association, au moins cette main d'association, nous courrions le risque, plus encore, nous y serions déjà tombés, de courir et d'avoir couru – *en vain*.

⁸ Ibid. p. 95.