

Étude critique : réflexions œcuméniques autour de l'encyclique ut unum sint

Autor(en): **Charrière, Nicolas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 3

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-650502>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

RÉFLEXIONS ŒCUMÉNIQUES AUTOUR DE L'ENCYCLIQUE *UT UNUM SINT* *

NICOLAS CHARRIÈRE

Résumé

Jean-Paul II, dans son encyclique Ut unum sint, situe l'œcuménisme dans une double relation ascendante et descendante : d'une part relation de l'homme à Dieu et d'autre part relation de l'homme au monde. Ces deux mouvements doivent passer par la grille critique de la vérité et de l'amour pour être efficaces, ce qui correspond à la Révélation comme mouvement premier de Dieu vers l'homme. Ainsi, le dialogue œcuménique ne pourra éviter une réflexion sur le statut de la vérité et de l'amour dans leur gestion ecclésiale, réflexion menée à la lumière de la polarité christologico-pneumatologique. Symptomatiquement, la question du ministère papal montre les impasses actuelles et les ouvertures possibles.

I. Introduction

La vérité et l'amour constituent la polarité classique que Jean-Paul II utilise dans son encyclique ¹ pour traiter de l'œcuménisme. Dans cette perspective, chacun des deux concepts trouve son contenu dans une double relation : relation de l'homme à Dieu et relation de l'homme au monde. Ces deux relations s'interpénètrent et se convoquent mutuellement. Il en va du cœur même de l'œcuménisme de rendre compte de cet enjeu et de maintenir en tension ces deux réalités. Dans cet article, je vais examiner, à la lumière de certains auteurs protestants, la conception œcuménique de Jean-Paul II et manifester ainsi une réception *réformée* possible de son encyclique.

* Je dédie ce texte au Père Bernard Sesboüé s. j. et aux étudiants du Centre Sèvres avec qui j'ai eu la chance de faire chemin. D'autre part, même si ce travail n'engage que ma responsabilité, je ne veux pas omettre de remercier le professeur K. Blaser et le pasteur Ph. Roachat pour leur aide, leurs suggestions et leurs corrections.

¹ *Ut unum sint*, Saint-Maurice/Le Mont-sur-Lausanne, Saint-Augustin/Ouverture, 1995. Toutes les citations de Jean-Paul II dans le texte font référence à cette édition.

Le texte de Jean-Paul II se situe comme une réception du décret conciliaire sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (Vatican II)². Le pape souhaite ainsi exhorter les croyants à prendre en compte et mettre en application les résultats du dernier concile, alors qu'approche la fin du deuxième millénaire. Dans l'ensemble, *Ut unum sint* ne présente guère d'innovations notables par rapport à *Unitatis redintegratio* ou *Lumen gentium* (si ce n'est peut-être sur la question du ministère du pape). En recevant Vatican II, *Ut unum sint* joue sur deux niveaux : la perspective passée, où Jean-Paul II rappelle les grands témoignages œcuméniques de ces trente dernières années et les avancées remarquables ; et la perspective future, où il montre ce qu'il reste à faire et témoigne de la nécessité de l'engagement œcuménique.

Ut unum sint apporte aussi une attention particulière au dialogue œcuménique avec l'orthodoxie et les Églises d'Orient. En effet, celui-ci est peu avancé, en grande partie pour des raisons historiques et politiques. L'encyclique s'inscrit donc bien dans ce contexte particulier. Il est encore trop tôt pour parler des fruits de ce texte, tant au niveau oriental qu'occidental. Mais jusqu'à maintenant, les plus grandes réticences touchent au rôle de la papauté dans le processus de l'unité : le pape est-il un symbole acceptable de ce qui pourrait rassembler les Églises chrétiennes ?

Cet article abordera l'encyclique, dans une première partie, par la double entrée «relation de l'homme à Dieu» (prière, conversion, tradition) et «relation de l'homme au monde» (collaborations sociales, mission, histoire, dialogue). L'œcuménisme de Jean-Paul II semble bien faire droit à cette double conception. J'adopte ainsi un plan différent de celui de l'encyclique, afin de la relire de manière thématique. La deuxième partie sera une relecture critique de certains points de l'encyclique, en particulier la question du ministère papal.

II. Relation de l'homme à Dieu

Prière

«L'amour est artisan de communion entre les personnes et entre les Communautés. [...] Cet amour *trouve son expression la plus accomplie dans la prière commune.*» (n. 21) Dans le mouvement œcuménique, le dialogue qui s'instaure entre deux partenaires n'est possible pour Jean-Paul II que s'il découle de la prière (n. 28). Si le dialogue est relation à l'autre, ouverture, implication totale de la personne, la prière l'est aussi. Elle est volonté de se

² Cf. J. M. R. TILLARD, «Du décret conciliaire sur l'œcuménisme à l'encyclique *Ut unum sint*», *Documentation catholique* 92 (1995), p. 900-903. Pour lui, Jean-Paul II met le sceau de son autorité sur la lente et féconde réception du document de Vatican II.

déposséder, reconnaissance qu'au fondement de l'Église et de son unité possible se trouve le don premier de Dieu. Les n. 21-27 font une large place à la prière (comme au n. 102, où la prière est, dans l'exhortation finale, le premier élément cité pour progresser vers la pleine communion). Il ne doit pas être perdu de vue que si la prière est une remise à Dieu suite à son don premier, elle doit être *voulue*, cherchée, travaillée : volonté de se soumettre à Dieu (de faire *sa volonté*), volonté de s'ouvrir aux autres. Et sans rester simples paroles, elle doit aussi *s'incarner* dans une pratique. Le propre de la prière chrétienne est précisément, d'une part, de s'en remettre à un autre (Dieu), et, d'autre part, d'être un appel à agir autant que possible (dans le monde). Ainsi, la prière resitue l'action qu'elle réclame (pour que la foi soit cohérente) dans la perspective juste de l'homme face à Dieu : celle de l'amour. Le pape n'oublie pas cela, lui qui écrit justement : «L'amour est le courant très profond qui donne vie et force à la marche vers l'unité. L'amour trouve son expression la plus accomplie dans la prière commune.» (n. 21) La prière pour l'unité est un don d'amour, une volonté de faire régner l'amour dans ce qui est divisé. De même, l'amour vit d'une dépossession de soi et donc évite le repli sur soi-même ; il se tourne vers l'Autre et y cherche un regard neuf vers l'autre. L'amour fait aussi appel au concret, à la relation que des chrétiens de toute confession peuvent nouer fraternellement, dans un œcuménisme de cœur. Certes la doctrine, théorique et intelligible, est indispensable, mais c'est motivé par le cœur et les relations concrètes que le dynamisme peut se trouver afin de travailler cette doctrine pour arriver à l'unité. Dans l'amour comme dans la prière, la raison n'est pas – et de loin – annulée, mais il y a un accès possible à autre chose qui dépasse la raison *sans l'annuler*, dans l'union des fils de Dieu avec lui.

E. Jünger détaille bien cette dynamique de l'amour³, la caractérisant ainsi : «Si l'amour est, au sein d'un *si grand rapport à soi*, l'événement d'un oubli de soi plus grand encore, ce qui arrive au moi aimant est alors tout autant un éloignement extrême de soi-même qu'un mode tout nouveau de la proximité à soi-même. Car en aimant, le moi s'abandonne au toi aimé au point de ne plus vouloir être moi sans ce toi. [...] Le rapport à soi antérieur est profondément invalidé, et les relations au monde sont rendues étonnamment étrangères.»⁴ L'union, l'unité, dans l'amour, entre deux personnes ne signifie jamais la dissolution d'un des deux partenaires. N'y a-t-il pas là une voie à chercher? Cette perspective est-elle celle que Jean-Paul II veut montrer lorsqu'il parle de la prééminence de l'amour? Je ne le sais pas, mais ce que je vois – à travers Jünger – c'est que l'amour est un concept exigeant et magnifique en œcuménisme, et que Jean-Paul II l'utilise.

³ E. JÜNGER, *Dieu mystère du monde* (t. II), Paris, Cerf, 1983, p. 146-172.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

Conversion

«[...] le Concile Vatican II met surtout en relief la nécessité de la conversion du cœur. [...] Il n'y a pas d'œcuménisme au sens authentique du terme sans conversion intérieure.» (n. 15) Le rapport à Dieu exige une conversion nécessaire et toujours à renouveler. C'est dans le mouvement d'un *se tourner vers* que l'unité promise pourra devenir effective. La conversion est conversion à Dieu – ce qui implique la pénitence⁵ –, pariant sur le fait que c'est lui notre unité possible. Et, comme déjà souligné, la conversion ne saurait se jouer dans un isolement total du croyant devant son Seigneur, mais se réalise aussi dans la relation à Dieu *par* l'autre. Regarder l'autre, le différent, le petit, comme image de Dieu (Gn 1,26-27), y chercher la présence du Christ (Mt 25,31 sq.), c'est entrer dans la perspective évangélique du non-jugement, du dépassement de ses a priori pour accéder à une nouvelle découverte d'autrui, du plus lointain (Mt 5,43 sq.) qui fera de lui un prochain.

Tradition évangélique

Mais si l'on évoque la conversion toujours à renouveler, et donc l'*Ecclesia semper reformanda*, il n'est pas possible d'échapper à la question du lien entre tradition et nouveauté. L'encyclique aborde cela dans les n. 18-20. Jean-Paul II explicite ce que le concile Vatican II signifie en parlant d'une doctrine devant être sans cesse réformée («Toute rénovation de l'Église consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation, c'est dans cette rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité.»⁶) : il ne s'agit en aucun cas de modifier le *dépôt de la foi* ou d'adapter sans critique la vérité «aux goûts d'une époque» (n. 18). Jean-Paul II souligne bien que «en matière de foi, le compromis est en contradiction avec Dieu qui est Vérité.» (n. 18 ; cf. n. 36) Cette remarque est pertinente : réforme ne signifie pas compromis, mais fidélité plus grande. Le chemin vers l'unité ne doit donc pas être une affaire de compromis ; chacun doit pouvoir être fidèle à ce qu'il croit et, dans cette fidélité même, néanmoins se rapprocher de l'autre en regardant vers l'Autre. S'il y avait compromis, cela signifierait que l'on a identifié l'autre à l'Autre, car l'unité ne se ferait plus à la suite d'une suivance fidèle, chacun pour sa confession, du Christ, mais bien d'une suivance de l'autre et par conséquent d'une idolâtrie. Le problème réside alors dans ce qui est considéré

⁵ «Metanoia, c'est un terme grec des évangiles qui se traduit normalement par 'conversion' ; mais comme le latin l'avait traduit par *poenitentia*, il a donné aussi en français le terme de pénitence, dont la connotation est, pour nous, plus extérieure. En fait, conversion et pénitence sont comme l'âme et le corps d'une attitude unique qui engage un changement de vie tout orienté vers la réconciliation avec Dieu et avec les autres.» in B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990, p. 27.

⁶ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, n. 6.

par l'un comme compromis alors qu'il est fidélité pour l'autre. Chaque Église est tentée de se compromettre avec son époque ; chaque Église est tentée de se réfugier dans un discours anachronique et désuet. Discerner où il est question de fidélité et où il est question de compromis, voilà toute la difficulté. Ce discernement, chaque Église est appelée par le Christ lui-même à le mener sur elle d'abord et, en l'occurrence en œcuménisme, à confronter la vision qu'elle peut avoir de Dieu, de l'humain et de l'autre confession avec cette dernière, dans une perspective d'entraide et d'amour.

Les affirmations du pape dans le n. 18 posent une fois encore la question : quels changements possibles? Jean-Paul II tente une réponse aux n. 19 et 20. La réforme dont il s'agit n'est pas un changement de contenu mais une traduction pour notre époque : «La doctrine doit être présentée d'une manière qui la rende compréhensible à ceux auxquels Dieu lui-même la destine.» (n. 19)⁷ L'idée est la suivante : la tradition qui nous a précédés dans l'Église, c'est-à-dire celle qui, au cours des temps, a été reconnue comme authentiquement évangélique, ne dit pas autre chose que la Révélation (perspective de Vatican II, qui pense les deux choses comme un unique dépôt de la Parole de Dieu). Dans le même sens, si les réformes doctrinales étaient autre chose qu'une traduction de la vérité transmise dans la tradition, alors certains éléments du passé seraient invalidés et il deviendrait impossible de dire que l'Église a toujours professé la vérité évangélique dans son histoire. Et de même, cela invaliderait ce que l'Église dit aujourd'hui, vu que le futur pourrait bien en contester la valeur. Par conséquent, les changements doctrinaux n'en sont pas dans le fond pour Jean-Paul II : l'Église dit toujours la même chose, mais le dit autrement pour des questions d'intelligibilité. La traduction est nécessaire, de même que la réception (la manière de vivre la foi) doit être examinée. Cette double tâche est confiée à tous les fidèles et non seulement à une élite hiérarchique et/ou intellectuelle (n. 19).

La force de cette conception catholique est de tisser un lien fort entre passé, présent et avenir (la succession apostolique, mais aussi la communion des saints). L'essentiel est d'être en communion sur le *sens* profond de la vérité ; son expression peut, elle, être variable (cf. n. 19). Comment le protestantisme peut-il accueillir cela? Le risque catholique est peut-être de penser le dépôt de la foi d'une façon trop directe, sans médiations, et, par là même, sans erreurs. Mais ne serait-il pas possible d'affirmer – de confesser humblement – que certaines assertions sont fausses pour nous, même si elles faisaient sens dans leur contexte respectif (qu'elles aient été justes à ce moment, ou qu'elles aient

⁷ De même – sur ce point précis – chez A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris, Cerf, 1988, p. 32-33 : «La simple répétition d'un texte biblique est en elle-même insuffisante, ce texte reste lettre morte tant qu'il n'est pas reçu à la lumière du Christ. Reçu à la lumière du Christ, il devient Évangile. Dans chaque situation et à chaque époque, il convient donc de créer les structures théologiques et ecclésiales qui permettent à cet Évangile de la grâce de Dieu en Jésus Christ de devenir événement, de s'incarner.»

été fausses sans qu'on le remarque, aveuglée que l'Église était par son contexte)? Le contexte historique et social ne détermine-t-il que la traduction de la vérité, ou peut-il induire en erreur sur le sens de cette vérité? Il est évident, me semble-t-il, qu'il n'y a pas d'accès à la vérité hors d'un contexte. «Parce que la foi et la théologie sont tradition, témoignage incarné dans un temps et un lieu précis (et qu'elles sont ainsi à distance de leur objet), il est clair qu'elles ne sauraient être purement et simplement répétées. Leurs énoncés, les formes de leurs pratiques, de leurs institutions et de leurs engagements vont changer.»⁸ La vérité n'est pas quelque chose d'immuable et d'intouchable dans un lieu quelconque, mais plutôt la conjonction parfaite d'un énoncé avec son époque, son contexte : elle se joue dans la relation entre un interpellant et un interpellé⁹. «La vérité chrétienne est éminemment *pratique* : elle ne ressortit pas à un espace analytique et formalisé (de type mathématique par exemple). [...] Elle est indissolublement liée à un *faire*, au caractère *tranché* qu'il suppose, à l'opération qu'il mène au cœur de telle situation de fait. [...] La vérité chrétienne est solidaire d'un avènement (un *novum*) inscrit au cœur du monde et aux prises avec lui, et elle en poursuit le geste.»¹⁰

Pour pouvoir dire de quelque chose : «C'est la vérité», il faut le *recevoir*, et ce processus de réception ne peut être évité, il faut qu'il y ait incarnation. Pas d'accès direct à une vérité préhensible. S'il est, en christianisme, un contenu de Révélation qui reste identique, avec son pouvoir subversif, contestataire, qui reste la base stable sur laquelle s'exerce la réception, cette Révélation demeure cependant encore et toujours nouvelle et vivante parce qu'elle est interprétée, reçue, traduite : sinon, pas de vérité ni de Révélation. Il est impossible de parvenir à cette base stable car elle ne se donne qu'au travers du langage et donc de la réception. Cette tension nous empêche de dire n'importe quoi sur Dieu, elle structure le discours, mais elle n'en détermine pas le langage : «L'affirmation contient, en elle-même et à partir de son affirmation même, un principe de négation et de critique. [...] La vérité s'impose comme ce que je ne saurais rejoindre mais qui peut m'interpeller, comme ce qui résiste à toute appropriation mais qui peut me mettre en mouvement, comme ce qui échappe aux jeux dialectiques de la liberté mais qui peut la fonder.»¹¹ À mon avis, nous ne pouvons pas dire de l'Église : elle a toujours professé la vérité, avec simplement des traductions différentes ; car la vérité est à distance, elle n'est accessible que par la traduction et celle-ci peut se fourvoyer. Or, se tromper sur la traduction, c'est se tromper sur la vérité. C'est pourquoi, réformer la traduction, c'est toucher au sens profond de la vérité : cela va plus loin que continuer à dire la même chose d'une autre manière.

⁸ P. GISEL, *Croyance incarnée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 46.

⁹ Perdre l'un des deux termes de la relation équivaut à faire de la vérité soit uniquement du subjectif, soit uniquement de l'objectif. Or, ces deux options me semblent fautives.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 51 et 53.

Toutefois, le protestantisme ne doit pas oublier pour autant que la lecture de l'«Écriture seule» s'effectue dans un contexte chaque fois particulier, contexte marqué par une tradition. Si l'Écriture reste l'étalon suprême et critique (ce fut la volonté de l'Église qui l'a précisément canonisée), elle ne saurait toutefois être lue indépendamment de tout ce qui nous a précédés ; cela évite alors une lecture positiviste et individualiste : nous faisons partie d'une histoire dont nous ne sommes pas le point central ; la vérité d'une interprétation biblique n'est pas donnée uniquement par la lecture personnelle et isolée du croyant, hors Église. Cela afin de contrer une tentation bien protestante : «un certain dualisme entre l'Évangile, mis tout entier du côté de Dieu, et l'Église, considérée comme une réalité toute humaine»¹².

III. Relation de l'homme au monde

Collaborations sociales

«La cohérence et l'honnêteté des intentions et des affirmations de principe se vérifient quand on les applique à la vie concrète. [...] La vie sociale et culturelle offre un large champ à la collaboration œcuménique.» (n. 74) Si l'on parle de relation au monde, il n'est pas possible d'esquiver l'agir concret. Jean-Paul II, dans les n. 40 et 74-76, parmi d'autres, entre dans cette dynamique de collaboration sociale. L'unité se réalise là, autour de l'autre, du faible, de la personne pour laquelle l'Église s'engage. Pratiquement, il n'est pas rare de voir l'Église se réunir, au-delà des divergences confessionnelles, dans l'agir pratique. Le contact avec les défavorisés est alors l'occasion pour les Églises de se recentrer sur l'Évangile (n. 75). Et donc la fidélité à l'Évangile passe aussi (et surtout!) par cet autrui qui n'est pas une autorité ecclésiale ni même forcément un membre de l'Église. La fidélité à l'Évangile n'est pas seulement un mouvement de l'Église à partir d'elle-même, mais bien un mouvement suscité par autrui et par l'Autre. Ce qu'une Église fait pour autrui (qu'il fasse ou non partie de cette Église) lui offre en retour la possibilité d'être plus adéquatement sur le chemin de l'Évangile ; autrui apporte cela, et donc, par un effet rétroactif, se trouve être d'une certaine façon une composante de la fidélité de l'Église à l'Évangile, dans un mouvement rendu possible par Dieu seul. L'Église ne peut se penser sans penser l'autre de l'Église.

Mission

«Le mouvement œcuménique de notre siècle [...] a été marqué par une perspective missionnaire. [...] Il est évident que la division des chrétiens est

¹² B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 174.

en contradiction avec la vérité qu'ils ont la mission de répandre, et qu'elle altère gravement leur témoignage.» (n. 98) S'il y a rapport au monde dans sa dimension sociale, il ne peut pas n'y avoir aucune mention du rapport aux non-chrétiens. La question est envisagée sous l'angle du *témoignage* (n. 98-99). L'effort de la mission chrétienne est ébranlé dans son fondement si l'Église ne peut pas offrir comme image une *unité* dans la paix, car d'une part elle dément par son comportement cela même qu'elle annonce et d'autre part elle mine la cohérence de son message par l'équivoque des confessions. Le fait est aussi, pour Jean-Paul II, que la mission nécessite l'unification de toutes les forces chrétiennes en présence pour parvenir à défendre cette religion face aux contestations qu'elle subit (n. 1) : la foi chrétienne n'est pas frappée du sceau de l'évidence. L'œcuménisme est alors à nouveau pensé non pas comme un processus intra-ecclésial, mais bien comme une perspective critique à l'égard de la société contemporaine : la relation entre les diverses confessions chrétiennes passe par ce qui n'est pas chrétien. J. Moltmann commence lui aussi son livre sur l'Église en évoquant ce lien : «L'Église est *le peuple de Dieu*, et elle est sans cesse responsable devant Dieu qui l'a appelée, libérée et rassemblée. Elle réfléchira donc sur sa vie, ses formes de vie, sa parole et son silence, son action et ses omissions devant le *forum de Dieu*. Mais l'Église est en même temps aussi *débitrice des hommes* (Rm 1,14). C'est pourquoi elle rendra compte en tout temps devant les hommes de la mission que lui impose sa foi et de son exécution. Elle réfléchira sur sa vie et l'expression de sa vie dans le *forum du monde*. [...] Elle se tient pour Dieu devant le monde et pour le monde devant Dieu.»¹³

Si Jean-Paul II se place ainsi face au monde tout en restant dans le monde, cet *en-face* est motivé par la dynamique même de la Révélation : l'Évangile est une cause pour laquelle il convient de se donner (n. 1), et la foi chrétienne doit être interpellante (avec la même force que les autres courants de pensée ou religions) pour survivre¹⁴. Cela pourrait justifier un repli quasi sectaire sur soi-même : s'unir *contre* les autres (non-chrétiens, ou chrétiens n'entrant pas dans le processus)? Ce n'est justement pas le cas, parce que ce risque d'un œcuménisme-repli, d'une unité sans les autres, est conjuré par Jean-Paul II : l'unité doit se penser dans la perspective de l'altérité, altérité non seulement entre les chrétiens, mais aussi altérité entre ces derniers et ceux qui ne se réclament pas du christianisme. L'altérité fait partie intégrante de l'unité : elle n'est pas ce que l'on repousse, mais ce vers quoi l'on se tourne. L'unité ne peut pas s'envisager en vase clos. La perspective est ainsi éminemment eschatologique. Jean-Paul II, en traçant dès le départ une perspective liée à l'aspect

¹³ J. MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 13.

¹⁴ Si le christianisme n'est pas pensé et défendu face à ce qui le conteste ou le nie, tout le mouvement de l'Église depuis sa constitution (Église pour les croyants, Église pour le monde) s'écroulerait (elle ne serait plus Église pour le monde et, de ce fait, ne pourrait plus l'être pour les croyants).

missionnaire, donne, même si c'est de manière brève, le ton de toute sa pensée œcuménique et entre dans les réflexions proposées par le COE depuis Evanston (1954). Là encore, l'œcuménisme est au service de toute l'humanité. «On a tendance à considérer la recherche de l'unité et la recherche du renouveau comme distinctes et "l'une ou l'autre comme la plus importante ou la plus urgente. Cette approche contredit cependant la conviction œcuménique bien établie que la volonté de Dieu, révélée en Jésus-Christ, appelle les Églises à la fois à l'unité visible entre elles et à un témoignage et à un service communs pour le renouveau de la communauté humaine."»¹⁵

Histoire incarnée

Jean-Paul II diagnostique deux éléments qui constituent la divergence d'appréciation entre les confessions (n. 2) : d'une part les débats théologiques (aspect rationnel), d'autre part les préjugés et les malentendus (aspect irrationnel). C'est pourquoi l'engagement œcuménique dans la réflexion théologique doctrinale ne peut s'abstraire d'une histoire héritée, d'un contexte, d'un récit (pour reprendre la catégorie de P. Ricœur), étant donné que ces éléments déterminent les préjugés et les malentendus de même qu'ils déterminent aussi la théologie. Cela permet de lutter contre une forme d'idéalisme qui chercherait l'Église à partir d'un absolu dénué de toute composante historique, contingente et humaine¹⁶. Un chemin possible pour éradiquer ces malentendus passe par la mise en évidence des fautes antérieures (particulièrement celles de sa propre confession) pour entrer dans une démarche de pardon mutuel. «L'engagement œcuménique doit être fondé sur la conversion des cœurs et sur la prière, qui conduiront à *la nécessaire purification de la mémoire historique.*» (n. 2) dit Jean-Paul II, avant d'ajouter : «L'Église catholique reconnaît et confesse *les faiblesses de ses fils*, consciente que leurs péchés constituent autant de trahisons et d'obstacles à la réalisation du dessein du Sauveur.» (n. 3) Cette démarche de pénitence est essentielle en œcuménisme, et il est réjouissant qu'elle soit exposée dans une encyclique. Elle assume un passé et entre en débat avec lui. Elle est de ce fait un élément qui permet non pas d'absolutiser l'histoire vécue mais d'en reconnaître les limites ainsi que la juste valeur, sans que son influence soit par ailleurs niée. C'est pourquoi la pénitence ouvre un dialogue possible et aide à prendre en charge les préjugés (les siens et ceux des autres) : étant donné que les erreurs passées sont confessées comme telles, les erreurs présentes peuvent être assumées et trouver une voie de résolution ; de cette

¹⁵ K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995, p. 333, citant le rapport du COE, *Église et monde*, p. 12.

¹⁶ Comme le souligne fort bien CH. DUQUOC dans son beau livre : *Des Églises provisoires : essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1985. Il faut partir du donné, pas de l'idéal (qui ne peut que constituer une visée critique, non un point de départ).

façon, la mémoire historique – qui est une constituante du préjugé – est rendue à une plus juste compréhension. Cela clarifie pour chacun sa propre identité et balise un chemin pour que l'autre puisse en discerner la valeur.

Mais cela appelle aussi la volonté de lutter contre les préjugés que nous avons vis-à-vis de l'autre. Éliminer (ou réduire) ainsi les préjugés est une perspective radicalement différente de celle qui souhaiterait changer l'autre pour le modeler à sa propre image. En effet, combattre les préjugés, c'est considérer que ce que l'autre vit en vérité est digne d'écoute et de respect ; c'est une approche positive de l'autre confession, approche qui veut non pas la nier mais mieux la comprendre.

Dialogue

«Le dialogue n'a pas seulement été entrepris, *il est devenu une nécessité explicite, une des priorités de l'Église.*» (n. 31) Le dialogue, engagé à tous les niveaux, est fondamentalement présent dans cette encyclique¹⁷. Dans le dialogue authentique, la parole de l'autre est perçue comme transformante. De plus, le dialogue «met en récit», sans épuiser le mystère de chaque personne. Il est le lieu par excellence où peuvent tomber les préjugés, dans la mesure où chacun s'informe de sa propre tradition tout en s'informant de la tradition de l'autre : l'approfondissement se joue sur les deux tableaux. Savoir davantage de quoi est faite sa propre confession n'est pas un frein à l'œcuménisme mais bien une condition pour qu'il s'effectue en vérité. Toutefois, le dialogue ne se résume pas à la connaissance de soi et de l'autre, mais il incarne aussi une *recherche commune* de la vérité (cf. n. 32 et 33). La remise en question vécue dans le dialogue suscite un examen de conscience important dans la démarche œcuménique (n. 33 à 35). À travers lui, le croyant, l'Église, peuvent prendre conscience de leur faillibilité et de leur contribution à la séparation. Cette prise de conscience entraîne un changement de comportement à l'égard de l'autre, puisque chacun s'aperçoit de sa responsabilité face à Dieu.

C'est au travers du don de la grâce promis par Dieu que les confessions peuvent entreprendre, dans le dialogue, le chemin de la réconciliation malgré les péchés passés (et actuels) : il s'agit bien là d'une nouvelle conversion par la grâce de Dieu, conversion qui transforme concrètement le comportement des confessions pour les conduire davantage sur la route évangélique. Cette route ne saurait se contenter de la séparation, puisque, malgré le fait que la réponse des croyants dans l'Église soit bien imparfaite quant à l'unité, «objectivement l'église [sic] est une. Elle réalise un unique projet de Dieu. Le projet est inscrit dans l'histoire par Jésus-Christ, l'unique chef de l'église. Elle est animée par

¹⁷ Cf. E. LANNE, «L'encyclique *Ut unum sint* : une étape en œcuménisme», *Irénikon* 68 (1995), p. 216-217.

une force unique, l'Esprit saint.»¹⁸ Charité, humilité, clarté, pas de faux compromis (cf. n. 36) : le dialogue que propose Jean-Paul II est exigeant, mais il est nécessaire sous cette forme ; il ne serait autrement qu'un simulacre, alors qu'il doit être *honnêteté*.

IV. Reprise critique

Une polarité christologico-pneumatologique

Les liens constants et dynamiques qui jouent entre l'œcuménisme et son rapport à Dieu ainsi qu'entre l'œcuménisme et son rapport à l'homme se thématisent bien dans la polarité christologico-pneumatologique qui habite la foi chrétienne. Penser l'Église non seulement comme ayant besoin de confesser la faiblesse de ses membres¹⁹ mais aussi dans la promesse de la présence de son Seigneur. Penser l'Église d'une part en lien avec son fondement historique²⁰, donné, solide ; et d'autre part en lien avec ce souffle de nouveauté, toujours surprenant, qui permet que tout cela soit possible. Penser l'incarnation dans sa distance grâce à l'Esprit ; penser l'incarnation dans sa proximité grâce à l'Esprit. La difficile question de la sainteté de l'Église peut trouver ici des éléments de dialogue : sainteté en fonction d'une origine instituante (Jésus-Christ) : donc pas en elle-même ; sainteté offerte par l'Église comme corps visible à ses membres en fonction de la promesse de l'Esprit qui vivifie : donc quand elle se réforme. D'où la nécessité de sans cesse vivre de cette sainteté, c'est-à-dire d'être fidèle à la parole de l'Évangile.

L'Église catholique ne nie pas du tout la grâce première de Dieu, elle la reconnaît mais interprète différemment ses effets : car pour le catholicisme, le fait que l'événement du salut touche l'Église lui donne d'être événement du salut, et cela nécessairement de manière instituée, comme institution. Le catholicisme accentue cette *promesse* du don du salut dans l'Église, malgré le fait que les hommes demeurent pécheurs. Il y a un don inconditionnel – cette présence de la grâce – fait à l'Église : ce don en assure la validité, quelles que soient les dispositions des hommes qui la constituent. C'est ce qui fait cette «garantie» de la présence du salut dans l'Église dont parlent certains théologiens catholiques. Et c'est là où les protestants divergent, refusant de reconnaître une telle garantie absolue. Pour eux, l'Église n'a aucune garantie d'être dépositaire de l'événement du salut et ne peut se prévaloir d'une certitude

¹⁸ F.-J. LEENHARDT, *L'Église*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 186 ; cf. aussi p. 190-191 ; pour Jean-Paul II, voir encore n. 6.

¹⁹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n. 8.

²⁰ Le fondement historique de l'Église est le Christ incarné, donc à distance. C'est cette référence à un donné historique concret et nous précédant toujours qui permet de penser la valeur positive de l'ecclésial dans son déploiement historique.

quelconque à ce niveau. À la limite, pour le protestantisme, l'Église institutionnelle peut trahir et disparaître dans l'histoire sans que l'Évangile ne se transmette plus pour autant. Nous avons donc un point de départ commun (tout dépend de Dieu) et un aboutissement différent, selon des accentuations propres.

L'Église est pensée par Jean-Paul II comme fondée par le Christ et animée par l'Esprit ; elle est donc pensée dans l'histoire et avec une histoire : elle n'est pas un monolithe inamovible et campé dans la vérité, mais demeure toujours dans un rapport complexe à celle-ci, cherchant à vivre de la promesse évangélique dans les aléas de son parcours : «En dialoguant franchement, les Communautés s'aident mutuellement à se considérer ensemble dans la lumière de la Tradition apostolique. Cela les amène à se demander si elles expriment vraiment de manière fidèle tout ce que l'Esprit a transmis par les Apôtres.» (n. 16) Le Christ est fondement de l'Église (qui reste une institution humaine et terrestre), c'est vers lui que toutes les confessions doivent se tourner pour parvenir à l'unité : «Croire au Christ signifie vouloir l'unité ; vouloir l'unité signifie vouloir l'Église ; vouloir l'Église signifie vouloir la communion de grâce qui correspond au dessein du Père de toute éternité.» (n. 9) ²¹ Or, si le Christ est le fondement de l'Église, l'Esprit est ce qui nous donne de vivre de ce fondement, dans une dialectique entre absence (le Christ est auprès du Père) et présence (l'Esprit nous est envoyé) ²².

Amour et vérité en tension

L'œcuménisme, en regardant à ce fondement christologico-pneumatologique, se garde ainsi de toute dissolution dans l'altérité, ainsi que de tout repli intra-ecclésial ou de toute certitude idéologique. Il reste fondamentalement ouvert. Jean-Paul II va utiliser – souvent implicitement – deux concepts pour marquer les exigences d'un travail œcuménique valable, deux concepts qui renvoient tout deux aux réalités du Christ et de l'Esprit et qui s'entrecroisent tout au long de l'encyclique : il s'agit de la *vérité* et de l'*amour* ²³. Jamais ces deux réalités ne doivent être pensées séparément ni être confondues. Elles forment bien plutôt une tension, dont les deux éléments, distincts mais non

²¹ Cf. aussi : *Unitatis redintegratio* n. 7 ; K. BLASER, *op. cit.*, p. 313-314 au sujet de la conférence de Lund qui est christocentrique ; GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris, Centurion, 1991, p. 7 : «C'est dans la fidélité à leur Seigneur et en marchant vers Lui que les communautés chrétiennes se rapprocheront lucidement les unes des autres.»

²² Cette dialectique entre présence et absence fonde, pour D. BONHOEFFER, l'Église eschatologique, invisible, par rapport à l'Église qui est une communauté vivante dans le culte et dans l'action mutuelle. Cf. *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 59. Pour une critique des catégories «visibles» et «invisibles», cf. B. SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 174-177.

²³ P. ex. au n. 60 : le dialogue de vérité et le dialogue de charité.

disjoints, se fécondent mutuellement. La vérité fait voir que l'amour n'est pas toujours ce que l'on pense. L'amour fait voir que la vérité n'est pas toujours ce que l'on pense. Amour et vérité, en tension, sont la dynamique de toute relation. La vérité sans l'amour mène à l'intolérance ; l'amour sans la vérité amène la compromission.

L'unité ne doit sacrifier ni à l'amour, ni à la vérité. D'une part, l'unité ne saurait être trouvée par des compromis au sens étroit du terme : le compromis qui contesterait radicalement l'identité et la cohérence d'une confession (son rapport à la vérité), comme un sacrifice octroyé à l'autre, ne peut que conduire à l'échec, car il ne respecterait plus ce qu'est la confession en profondeur, ce qu'elle porte de vrai. D'autre part, « nous nous rapprochons les uns des autres quand nous nous rapprochons du Christ. C'est pourquoi nous devons, à travers nos divisions, tendre à une intelligence plus profonde et plus riche du mystère de l'unité du Christ avec son Église, unité qui nous est donnée par Dieu. »²⁴ L'unité passe par une réorientation de sa propre confession non pas d'abord vers l'autre (c'est le *nécessaire* second mouvement de l'amour), mais vers Dieu, une phase de conversion qui respecte à la fois l'identité de la confession sans le faire au détriment de l'unité. Ainsi, pas de trahison ni de désintéressement, mais une route qui respecte la cohérence de chacun tout en l'orientant vers l'autre en suivant l'Autre²⁵. Il est bien clair que cela ne minimise pas la nécessaire influence de l'autre (quel qu'il soit!) mais que cette dernière se mesure à la référence à Dieu. Ce jeu de renvois critiques fait une place à ce qui n'est pas comme moi (Dieu, l'autre confession, le non-ecclésial) et à ce qui constitue mon identité profonde.

Il y a bien sûr des limites à une telle approche. L'une d'elles est que soit il n'y a jamais d'unité, soit une fois qu'il y a l'unité, il y aurait un Dieu entièrement présent en vérité, ce qui est pour le moins idéologique. Il faut alors voir que l'unité n'est pas une réalité figée ou niant les différences, mais la quête d'un don à s'approprier : faire vivre l'unité par nos différences et réciproquement.

Reste alors à savoir quelle est l'unité recherchée²⁶ : est-elle réintégration visible d'une Église dans l'autre (en général, cette perspective n'est envisagée que comme le retour du protestantisme à l'Église catholique²⁷)? Ou respect mutuel de nos différences comme porteuses d'une part de vérité (une solution

²⁴ J. MOLTSMANN, *Op. cit.*, p. 26-27. Cf. aussi : GROUPE DES DOMBES, *op. cit.*, p. 36. C'est bien la perspective de Jean-Paul II. Cf. p. ex. n. 5-9.

²⁵ Il est évident qu'une telle démarche ne doit pas être utilisée de manière idéologique, car en fait c'est ce même schéma qui, à la Réforme par exemple, avait conduit non pas à l'unité mais à la rupture! Il s'agit là plutôt de regarder vers Dieu pour y percevoir l'autre, et de regarder vers l'autre pour y percevoir Dieu.

²⁶ K. BLASER, *op. cit.*, p. 309-312, donne un bon résumé des perspectives classiques.

²⁷ Certains pourraient défendre cet état de fait historiquement ; toutefois, cela affirmerait que la véritable Église est celle qui est catholique, dans une sorte de continuité historique non problématisée. Or, les protestants, malgré une scission non voulue au départ, prétendent aussi être la véritable Église dans la continuité et la fidélité au Christ.

conciliaire est évoquée par beaucoup de protestants, comme J. Moltmann, F.-J. Leenhardt, etc.)? Il est sûr que ni l'absorption d'une Église par une autre (tentation plutôt catholique), ni le statu quo (tentation plutôt protestante) ne sont satisfaisants ²⁸.

La première perspective risque de perdre la grande richesse déposée dans nos confessions respectives et de dresser une Église alors idéologique, car croyant détenir la vérité dernière. La seconde perspective risque de jouer l'unité à bon marché, ne changeant véritablement rien sous couvert d'une légitime diversité des croyances (de plus, au niveau du peuple chrétien, elle n'attesterait pas de manière pratique et visible une réconciliation effective, ce qui est essentiel pour la compréhension de l'identité de chacun). Les différences doivent alors être envisagées sous un autre angle que comme expression de la séparation : elles deviennent signes de la richesse chrétienne et de l'impossibilité de détenir la vérité (humilité). Ce n'est plus l'uniformité qui est recherchée, mais la reconnaissance de la pleine validité de l'autre tradition, dans son altérité, «reconnaître dans la confession de foi de l'autre communauté sa propre confession de foi sous une autre expression» ²⁹. D'où l'exigence de ne pas faire de mauvais compromis, mais de (re)prendre conscience que Dieu reste en avant de nous, non pas malgré mais *au sein même* de sa Révélation. Aujourd'hui où l'unité n'est plus pensée indépendamment de l'unité de toute l'humanité, de l'attention aux plus petits, de la sauvegarde de la création, il devient urgent de travailler à la reconnaissance et au respect de nos différences, abandonnant de ce fait toute prétention théologique à «détenir la vérité», et se faisant humbles et pauvres. C'est avec de telles racines que l'œcuménisme doit croître, car ce sont elles qui détermineront non seulement la santé de l'arbre mais aussi sa forme.

Difficulté majeure

Une des difficultés les plus importantes qui demeure au niveau œcuménique (l'encyclique en prend acte mais ne la résout pas) reste l'articulation délicate entre la vérité et l'Église. La gestion ecclésiale de l'«extra nos», de l'extériorité interpellante de Dieu et de l'autre, est conçue de manière parfois trop différente entre nos confessions. Le catholicisme me semble davantage miser sur la continuité d'une Révélation à travers l'histoire de l'Église, Révélation qui appelle des traductions à chaque fois appropriées aux contextes respectifs (l'Église en est garante). Les Églises de la Réforme semblent plutôt privilégier le don sans cesse à renouveler de la Révélation (celle-ci peut ne pas être reçue dans l'Église). Une réflexion œcuménique sur le statut de la

²⁸ Cf. GROUPE DES DOMBES, *op. cit.*, p. 98.

²⁹ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Centurion, 1987, p. 44.

vérité me paraît souhaitable. Je l'ai dit, la vérité n'est pas un donné à priori mais davantage l'ensemble organique formé par la Parole énoncée et sa réception nécessairement contextuelle (le texte biblique lui-même en est l'illustration). Ainsi, il est impossible de séparer ce qui est vrai pour certains de leur récit respectif. Le récit comme tel n'est pas la vérité, mais la vérité n'existe pas hors du récit.

Une illustration : la question du pape

Les questions du statut de l'Église, du pape et du ministère découlent de là. Dans l'encyclique, le ministère du pape et les questions qui le concernent ont une place importante. Elles illustrent bien ce que je disais au sujet de l'articulation entre la vérité et l'Église. Jean-Paul II aborde d'entrée ce thème dans la pleine reconnaissance non seulement de la qualité d'apôtre de Pierre (et de Paul) mais aussi de leurs faiblesses (n. 4 et n. 91 p. ex.). Le don de la grâce de Dieu demeure nécessaire dans le cas de Pierre comme dans le cas de tout homme, et le pape, qui en dépend, n'est ainsi pas exempt de faillibilité et de faiblesse. Jean-Paul II le montre dans la reconnaissance des erreurs passées et dans son approche pleine d'humilité. Il aborde la question du pape et de l'Écriture dans les n. 88-96. Or l'interprétation des textes invoqués varie considérablement selon les traditions et les méthodes exégétiques utilisées³⁰. Pour éviter que le dialogue s'enlise dans des impossibilités de type herméneutique – une telle démarche procéderait alors d'une sorte de « preuve » par le texte et donc équivaldrait à une contrainte –, il est préférable d'envisager les recours bibliques comme reflétant une volonté d'explicitation : montrer qu'il est possible de tenir ensemble cohérence biblique et structure ecclésiale.

Au sujet du ministère papal, examinons plus attentivement le n. 88. Il contient quatre affirmations importantes et qui peuvent sembler contradictoires : a) Dieu a institué l'évêque de Rome ; b) l'Esprit Saint l'assiste ; c) il est le serviteur des serviteurs de Dieu ; d) il demande pardon pour ce dont l'Église catholique (donc aussi ses prédécesseurs sur le siège apostolique) a pu être responsable. Selon a), le ministère d'unité du pape est volonté de Dieu ; ce fondement dans le passé légitime totalement le fonctionnement organisationnel actuel de l'Église catholique pour Jean-Paul II. Mais la relation entre la volonté de Dieu et le fonctionnement d'Église n'est pas explicitée davantage, par

³⁰ Par exemple, F.-J. LEENHARDT, *op. cit.*, p. 43-54 discute des textes pétriniens sur le plan exégétique réformé. J'en retiens trois éléments : 1° Pierre se réfère à un enseignement reçu, don de Dieu ; c'est le fait de tous les croyants et il n'a pas à ce sujet une prééminence particulière (p. 45). 2° Pierre est une personnalité unique : l'histoire des commencements ne se répète pas (p. 47). 3° Le pouvoir de lier/délier dépend de l'enseignement qu'une personne transmet, de la mission et non de la personne (p. 48), de la compétence de tous les membres de l'Église (p. 49).

exemple en disant que cette organisation ministérielle en est une parmi d'autres que Dieu veut aussi (un autre fonctionnement d'Église, par exemple le système presbytéro-synodal). La question est alors de savoir si la volonté de Dieu s'exerce dans le fonctionnement même de l'Église (par exemple : Dieu veut tel ou tel système dans l'Église). Il est difficile de trancher, car la Bible n'apporte pas de formes fixes et indiscutables qui prendraient corps en dehors d'un contexte social et politique particulier. Si Dieu a institué le pape, il ne l'a de toute manière pas fait depuis les origines³¹. Nous retrouvons là la question du rapport Bible-Tradition.

Face à ce fondement passé, l'assistance de l'Esprit est affirmée, en b), pour le présent (et donc le futur). Est-ce le cas en toutes circonstances? Est-ce donné en ligne directe (comme une assurance qui garantirait l'infaillibilité des paroles et actes en Église), ou y a-t-il un jeu d'interprétation et d'erreurs possibles, un enracinement dans une texture humaine et faillible qui ne peut prétendre à la vérité sur un mode direct? Dire cela, c'est reconnaître une prééminence de la fonction effective (fonction missionnaire) par rapport au statut ou à la personne : «Une mission est toujours voulue et spécifiée, elle dépend de celui qui confère la mission et elle est vérifiée par son exécution.»³² Dans le cas du ministère papal, la mission de l'unité demeure bien sûr indépendamment des personnes, mais si le pape trahit cette mission, alors il n'est plus possible de reconnaître qu'il en est porteur. Je suis conscient que cette perspective n'est pas acceptée comme telle par la théologie catholique. Mais la dialectique existe aussi dans une certaine mesure pour le catholicisme, car l'Esprit est toujours nécessaire et n'est pas confiscable malgré la promesse du don. On peut comprendre les deux premières mentions du n. 88, a) et b), comme une prétention à être dans le vrai. Mais on peut aussi faire fonctionner ces éléments en tension avec les deux suivants (le *servus servorum Dei* et la demande de pardon) pour chercher, au-delà d'une contradiction apparente, un accès plus nuancé à la vérité. Toutefois, cela ne va pas sans difficultés là encore.

Tout d'abord, la question du serviteur est délicate : en théorie, l'autorité du serviteur est une belle notion évangélique (l'autorité tient au fait du service), appliquée effectivement au Christ ; mais en pratique, cela est plus compliqué parce qu'il ne s'agit plus du Christ (confessé en l'homme Jésus) mais bien d'un homme qui est en l'occurrence vu comme chef de l'Église à la suite de Jésus. Le pape est institué comme tel, ce que le Christ n'a jamais été. Or, la situation particulière du pape au niveau culturel, social et politique ne lui permet pas de vivre le même type d'autorité que le Christ sur les routes de Galilée. Car dans ce qu'il représente pour le peuple de l'Église, il y a un trop grand

³¹ Une telle remarque n'oublie pas pour autant la difficile question du rapport à l'origine : il ne saurait être question d'une absolutisation de l'origine ou du plus ancien.

³² J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 389. Cf. aussi p. 399 : «Où l'exercice d'une mission cesse, la délégation de la personne cesse aussi, et la différence entre les charismes disparaît. Mais la mission elle-même ne disparaît pas.»

investissement de pouvoir non plus au sens de l'esclave mais bien dans celui de maître. Il faut alors que cette autorité lutte pour ne pas donner l'impression qu'elle (ou l'Église) est au centre, mais que c'est bien Dieu lui-même qui reste la référence centrale, voire contestatrice. Cela ne se fait pas de manière évidente, c'est un combat à reprendre à chaque instant, que cela soit au niveau hiérarchique pour le catholicisme, ou au niveau du pasteur ou de l'Écriture (qui, elle aussi, risque de devenir une autorité idolâtrée) pour le protestantisme.

Comment ne pas rappeler les paroles de M. Luther adressées au pape Léon X : «Garde-toi donc, ô Léon, mon Père, de prêter l'oreille à ces sirènes qui font de toi quelque chose de plus qu'un homme, presque un dieu, [...] Tu es le serviteur des serviteurs et aucun homme au monde n'est dans une situation plus pitoyable et plus dangereuse. Ne te laisse pas séduire par ceux qui font de toi le maître du monde, qui n'admettent pas que personne puisse être chrétien sans ton approbation. [...] Ils errent, ceux qui ne reconnaissent qu'à ta seule charge le droit d'interpréter l'Écriture. Ils ne cherchent qu'à établir leurs impiétés dans l'Église sous la garantie de ton nom.»³³ C'est pourquoi la prétention d'être le serviteur fonctionne tant que cela reste théorique, mais devient plus difficile lorsque l'on passe au pratique. Malgré ces quelques soupçons, je pense que cette référence traditionnelle est intéressante et est importante pour rééquilibrer un pouvoir souvent humain, trop humain : se souvenir que l'on est avant tout serviteur est une arme de discernement critique sur soi-même qui peut tempérer les élans des prétentions diverses.

Quant à la question du pardon, elle est nécessaire et bienvenue dans un document aussi officiel qu'une encyclique. Cette démarche est d'autant plus réjouissante qu'elle est relativement récente. Toutefois, elle reste ici ambiguë parce qu'elle est couplée avec l'assurance d'avoir conservé la foi fidèle dans l'Église catholique³⁴. Donc, si le pape dépend entièrement de Dieu (a et b), il n'en tire pas de profit personnel mais reste un homme solidaire des autres hommes (c et d). L'autorité qui incombe au pape en matière d'unité n'est pas à comprendre comme une autorité répressive ou totalitaire, mais bien comme une autorité miséricordieuse (n. 93). En théologie catholique, «le prêtre ne se représente pas lui-même, mais représente Christ pour la communauté, en rendant présentes la parole et l'action du Christ pour son Église. [...] Pour que le ministère puisse remplir cette mission, Christ a donné à son Église une structure particulière. [...] La structure hiérarchique de l'Église catholique

³³ M. LUTHER, *Traité sur la liberté chrétienne*, cité in GROUPE DES DOMBES, *op. cit.*, p. 53.

³⁴ Le problème surgit lorsque Jean-Paul II, citant la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dit : «Tout considéré, on doit dire que les formules dogmatiques du Magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien.» (n. 38) Si le dialogue doit être fait dans l'amour de la vérité (n. 39) et que cette vérité fut révélée de manière juste par l'Église catholique (n. 38), alors comment un dialogue est-il encore possible?

n'exprime pas une quelconque soif de pouvoir, sa définition théologique est d'être au service du salut des hommes. Elle est un service nécessaire, et la priorité donnée au ministère exprime la priorité de l'action du Christ pour le salut.»³⁵ Il est dès lors possible de retracer la généalogie qui décrit cette autorité : premièrement, *don* du Christ dans sa miséricorde ; deuxièmement, cette miséricorde *fonde* le ministère de l'évêque de Rome et lui donne son orientation : la miséricorde. Donc, l'autorité dont il est question ici est définie par un terme qui ne lui est d'ordinaire pas spontanément accordé : la miséricorde (n. 93). C'est une autorité foncièrement évangélique, au sens où elle est semblable à celle que le Christ a exercée (autorité de docteur à disciple, et non de dirigeant à dirigé³⁶ ; autorité de celui qui se fait serviteur et non maître ; autorité de celui qui pardonne et non de celui qui condamne). Si elle se réclame de la miséricorde, elle reconnaît aussi ses limites, sa *non-infaillibilité*, car autrement elle n'aurait jamais à bénéficier de la miséricorde divine mais ne ferait que la dispenser à d'autres.

La proposition d'une structure papale *telle* qu'elle a existé jusqu'à aujourd'hui n'est pas acceptable comme étant la seule solution viable, un semblant d'unité ayant pu se faire autour d'un pape professant des hérésies. C'est pourquoi, je tiens à souligner ici une des propositions les plus audacieuses de l'encyclique et, à mon sens, la plus prometteuse : Jean-Paul II, dans l'admirable n. 95, écoute et reconnaît la requête qui lui est adressée «de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission», et parle de «chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres.» Une telle déclaration montre bien l'évolution qui a eu lieu dans l'œcuménisme et ouvre vers l'avenir des possibilités énormes pour les chercheurs. Cela sous-entend, entre autre, que ni le Nouveau Testament ni l'histoire de l'Église ne donnent de modèles. Dans cette proposition de Jean-Paul II, et la suite le confirmera (n. 97), nous voyons qu'il sous-entend une primauté papale certes différente, mais sous laquelle devront tout de même se ranger les différentes confessions. Toutefois, elle permet de prendre en compte des interrogations luthériennes (les luthériens ne sont pas opposés a priori à un ministère d'unité)³⁷. Ce ministère de l'unité doit-il forcément être prééminent sur tous les points ou peut-il n'être qu'un ministère parmi d'autres? La question reste posée. Mais l'essentiel de la démarche est louable et admirable, car, comme le note J. M. R. Tillard, cela touche à ce que le catholicisme a de plus propre³⁸. Je dirai simplement pour conclure sur ce point que la problématique s'est déplacée par rapport à la perspective des

³⁵ A. BIRMELÉ, *op. cit.*, p. 191-192.

³⁶ D. BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ Cf. A. BIRMELÉ, *op. cit.*, p. 176.

³⁸ Cf. J. M. R. TILLARD, «Art. cit.», p. 901, en référence à n. 96.

premiers réformateurs, de par le poids d'histoire qui pèse sur les confessions protestante et catholique. En effet, au départ de la Réforme, il n'était pas question de quitter l'Église ou d'abolir la papauté, mais bien de la réformer. Ce n'est pas la structure qui a commencé par être critiquée, mais les mœurs du clergé. Ce qui demeure aujourd'hui, c'est le *principe protestant* (comme certains l'appellent) qui place sous le joug de la critique scripturaire toute construction humaine. C'est pourquoi, proposer une autre forme – *nouvelle* – d'exercice de la papauté n'est pas absurde pour les protestants, même si le développement historique de la Réforme rend cela plus difficile qu'au départ.

«L'Église catholique, dans sa *praxis* comme dans ses textes officiels, soutient que la communion des Églises particulières avec l'Église de Rome, et de leurs Évêques avec l'Évêque de Rome, est une condition essentielle – selon le dessein de Dieu – de la communion pleine et visible.» (n. 97) Cela signifie certes une forme de retour à l'Église catholique romaine, mais sous de nouvelles modalités : une Église et un ministère papal *transformés* par le mouvement œcuménique, l'apport de ce que les autres confessions possèdent et non la disparition de celles-ci dans la négation ; bref, une Église romaine qui n'aurait rien à voir avec celle qui fut quittée il y a quatre siècles. Ce terme de retour est donc trompeur, car il ne montre pas tous les changements survenus jusqu'ici et ceux qui doivent encore survenir. Cependant, la perspective de Jean-Paul II est bien celle-ci : non pas une coexistence respectueuse, pacifique mais toujours séparée, mais une réunion dans une seule Église, en communion avec un seul évêque. La nécessité du pape est alors celle de *rendre visible* le fait que l'Église est unie en Christ. L'évêque de Rome n'est pas le Christ mais est le signe, la marque que l'Église est une. Le Christ unifie (Jean-Paul II le rappelle bien), tandis que le pape peut en être le signe concret. Et il ne l'est – au minimum pour le protestantisme – que lorsque la communauté peut le ratifier, le lire ; dans le cas contraire, il ne l'est plus car seule la communauté peut lui donner ce sens. La proposition de J. Moltmann me paraît prometteuse pour que le protestantisme puisse entrer valablement dans le dialogue : «Chaque communauté particulière a besoin de la communion et de l'accord avec l'Église entière, ce qui signifie, en dernière analyse, l'accord dans la prédication et les sacrements et la fraternité avec l'Église universelle. Cela peut être manifesté par un *ministère représentatif* de l'unité, qu'il soit appelé le «service de Pierre» ou non. Cela peut aussi être manifesté par la structure presbytéro-synodale d'en-bas, c'est-à-dire conciliairement. Si l'unité de l'Église est manifestée par un ministère représentatif, ce ministère sera jugé d'après son travail au service de toute la chrétienté et sa fonction pour l'unité de l'Église entière.»³⁹ Donc d'après les fruits et non la personne. D'ailleurs, des théologiens catholiques pensent qu'il serait bon de rétablir un plus grand va-et-vient

³⁹ J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 402.

dans la relation pape/évêques, afin de tempérer un pouvoir trop centré sur une personne et afin de discerner au mieux les besoins de l'Église⁴⁰.

Pour le fonctionnement catholique, le plus important ici semble être la *proximité*, qui fonde l'unité (et réciproquement) : proximité entre le pape et les évêques, proximité entre les évêques et le peuple. Le catholicisme confesse depuis Vatican II qu'un travail est à faire dans ce domaine, le protestantisme ne peut que se laisser interpellé par une exigence semblable.

Conclusion

«De quelle grandeur est le chemin pour nous?» demande Jean-Paul II en ouverture de son troisième chapitre. C'est une façon de confesser que la prière de Jn 17, 21 est un *appel*, et donc a trait à un futur, touche à une eschatologie : «Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé.». L'unité n'est pas un fait acquis, mais l'objet de la prière du Christ⁴¹ : Jean-Paul II le sait bien. C'est pourquoi le but du mouvement œcuménique est «le rétablissement de la pleine unité visible de tous les baptisés» avec la concélébration de la sainte Eucharistie du Seigneur (n. 77). Sans se soustraire à l'exigence de vérité et à l'exigence d'amour, significatifs de l'union sans mélange de la Trinité, du rapport de Dieu aux hommes, et du rapport des hommes entre eux.

⁴⁰ Cf. par exemple B. SESBOUÉ, *op. cit.*, p. 278-279, qui rappelle les relations exemplaires du concile Vatican II. Cf. aussi les réjouissantes propositions de J. QUINN, «L'Église dans le monde. L'exercice de la papauté.», *Documentation catholique* 93 (1996), p. 930-943.

CHRONIQUE

DES LIVRES DE POCHE POUR EXPLIQUER LE PROTESTANTISME

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

Résumé

Avec leur nouvelle collection consacrée au protestantisme, les éditions Labor et Fides renforcent son existence dans l'espace public. Les quatre premiers livres édités, à travers leurs différences de propos et de perspectives, témoignent d'un courant de conviction à la pensée profilée et à l'influence marquante.

Dans le sillage de l'intérêt et du succès rencontrés par l'*Encyclopédie du protestantisme*¹, la maison d'édition Labor et Fides a inauguré une nouvelle collection, consacrée au protestantisme. De présentation agréable et aérée, en format de poche et en moins de deux cents pages, elle vise un large public, indépendamment des appartenances et des insertions culturelles. Son but est de faire connaître le protestantisme dans ses apports ou ses aspects, ses positions ou son histoire. Et délibérément, le ton a été voulu libre, sur une gamme allant du pamphlétaire au poétique.

Cette nouvelle venue dans le paysage de l'édition est à saluer. Sur la scène publique contemporaine, la présentation du christianisme souffre d'un déséquilibre. L'attrance des divers médias pour la figure charismatique du pape, comme à l'inverse son art consommé de la communication universelle, donnent une prépondérance aux thèmes et aux interprétations catholiques de la foi chrétienne. Et il n'est pas rare d'entendre sur les ondes parler de «l'Église», comme s'il n'y en avait qu'une, pour évoquer l'institution romaine. Par rapport à cette forte présence et aux moyens mis en œuvre pour l'entretenir, le protestantisme fait pâle figure. Multiple, dépourvu de structure unitaire, rétif par surcroît à toute autorité magistérielle, il ne dispose pas des mêmes atouts médiatiques et peine à se faire entendre. Sans compter qu'il a toujours à vaincre certaines réticences dans la mesure où son origine, «protestante» justement, l'expose à un dilemme : ou bien il exprime ce qu'il pense et il se fait accuser

¹ *Encyclopédie du protestantisme*, direction d'édition Pierre Gisel, Paris/Genève, Le Cerf/Labor et Fides, 1995.

de rallumer la guerre confessionnelle, ou bien il ne veut pas risquer de réveiller des antagonismes et il se tait. Récusant cette dommageable timidité, les éditions Labor et Fides, en visant à faire mieux connaître au grand public les interprétations et les manifestations du protestantisme, contribuent donc à leur manière à renforcer l'existence du protestantisme dans l'espace public.

Sans doute peut-il sembler surprenant qu'à l'heure où les élans œcuméniques stagnent et se heurtent à moult résistances, on tienne à donner voix au confessionalisme. On pourrait y voir le classique repli des temps de crise sur les particularismes et les identités traditionnelles. Le soupçon n'est certes pas à négliger. Il convient néanmoins de faire valoir qu'après la somme des efforts engagés et toute la littérature parue pour gommer les aspérités, rapprocher les points de vue et aboutir aux impasses que nous connaissons, il n'est pas inutile, sauf à identifier œcuménisme et uniformisation, de redéfinir les identités et de marquer où sont les angles. On n'établit pas forcément de meilleures relations sur la base d'affirmations floues et de mauvais compromis qu'à partir de positions nettes et profilées. Et la foi chrétienne a tout à gagner d'un débat ouvert entre des interprétations plurielles.

Quatre livres inaugurent la collection.

MICHEL LEPLAY, *Le protestantisme et le Pape. Quelques explications*, Genève, 1999, 124 p.

Mi-sérieux, mi-enjoué, l'auteur se propose d'expliquer le protestantisme à la papauté et de lui faire comprendre en quoi ce qu'elle représente constitue une entrave au rapprochement confessionnel. Remontant à l'origine du protestantisme, il fait apparaître comment, par l'incompréhension et la fermeture de l'autorité pontificale, une volonté au départ réformatrice a débouché sur une opposition de principe quant à l'autorité dernière sur les consciences, opposition qui a mis en cause la légitimité des prétentions magistérielles romaines. À partir de là, l'auteur s'attache à suivre la naissance et l'évolution du mouvement œcuménique, les difficultés rencontrées et le rôle joué par la papauté dans ces difficultés. On retiendra plus particulièrement, pour son information et sa saisie synthétique, la partie du livre consacrée aux efforts de rapprochement entrepris après Vatican II, leurs hauts et leurs bas, les espoirs qu'ils autorisent et les déceptions qu'ils donnent à craindre. Et on relèvera comme un encouragement le fait que le projet de «Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification» entre catholiques et luthériens, évoqué dans le livre comme un espoir, vient récemment de faire l'objet d'un accord effectif.

LILIANE CRÉTÉ, *Le protestantisme et les femmes. Aux origines de l'émancipation*, Genève, 1999, 127 p.

L'ouvrage est essentiellement historique. Son auteur s'attache à montrer comment la Réforme a libéré la femme des représentations qui l'inféodaient

aux figures d'Ève, la séductrice, et de Marie, la chaste. Luther a remis en honneur la vie conjugale en s'en prenant au principe des vœux monastiques et à la chasteté forcée. Calvin a reconnu à la femme sa part d'autorité dans le foyer familial. Désormais, la femme pouvait avoir une nouvelle compréhension d'elle-même, valorisant sa féminité. Bien que l'homme demeure encore le chef, elle est établie co-responsable de la vie conjugale et familiale, l'égalité foncière devant Dieu lui est reconnue, l'éducation lui est prescrite, le droit au divorce lui est accordé. Le modèle allait par la suite faire son chemin, dans la ligne d'une valorisation toujours plus grande du rôle féminin malgré les freins rencontrés. La révocation de l'Édit de Nantes et la persécution en France ont contribué à son élargissement. Puis, emporté en Amérique et développé par les Puritains, il a préparé le terrain aux élans d'émancipation des femmes et aux avancées de notre siècle dans l'amélioration de leur statut. L'affirmation prend, pour le moins, les clichés à contre-pied!

BERNARD REYMOND, *Le protestantisme en Suisse romande, Portraits et effets d'une influence*, Genève, 1999, 160 p.

L'auteur a choisi de travailler en peintre-portraitiste. Il s'est attaché à circonscrire le phénomène du protestantisme romand qu'il connaît bien, en le saisissant dans ses manifestations et ses influences extérieures. Il en ressort une fresque riche et variée, qui présente l'intérêt, tout en restant située géographiquement, d'échapper au provincialisme. Par souci de clarification, le regard du lecteur est dirigé en ouverture sur les différentes dénominations et nomenclatures protestantes. D'emblée, il apparaît que le protestantisme est un phénomène en tensions, autant internes qu'externes, qui ne pourront que se retrouver dans les éléments du tableau. À partir de là, le regard passe, tour à tour, de l'aménagement des églises à la forme du culte, des retombées sociologiques au mode de vivre, des artistes protestants à la place de la Bible, de la représentation de Jésus à la piété et à l'organisation ecclésiastique. Au terme de l'évocation, c'est l'occasion pour l'auteur de s'interroger sur la fidélité de son tableau et de relever qu'il est inévitable que, dans tout portrait, il y ait une part d'autoportrait. Ce qui lui permet de désigner, au fondement du protestantisme comme il le voit, les partis-pris de la foi personnelle, de la liberté, de l'unité dans la diversité et de rappeler les bienfaits de l'hérésie.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *Le protestantisme et la philosophie, La croisée des chemins*, Genève, 1999, 128 p.

Le propos du livre, c'est la dignité intellectuelle du protestantisme. À l'encontre de ceux qui se plaisent à élever des cloisons étanches et méprisantes entre la noblesse de la raison et la crédulité de la foi ou, à l'inverse, entre la vérité de leurs illuminations religieuses et la vanité de la pensée, l'auteur tient, avec un grand souci pédagogique, à présenter et à défendre le protestantisme

en lien avec la philosophie, pour ouvrir à chacun la possibilité d'être à la fois protestant et penseur. Avec pareille visée, son ouvrage s'inscrit dans le champ d'intérêt spécifique d'une Revue de *théologie* et de *philosophie*. Il convient donc de nous y arrêter de manière plus détaillée.

Partant du protestantisme défini par les trois principes *sola scriptura*, *sola gratia* et *sola fide*, l'auteur entreprend, dans une première partie, de le situer par rapport à différents champs de la pensée philosophique. Face à la sagesse grecque qui cherche le fondement de la pensée dans la nature, il établit qu'il n'est pas moins raisonnable de le chercher du côté d'une Alliance donnée dans l'histoire ; corollaire : comme de part et d'autre le discours est de type doctrinal, naît une situation de débat où la frontière entre théologie et philosophie s'estompe. Dans le champ de la philosophie de la connaissance, le protestantisme endosse l'héritage du scepticisme grec et trouve une place dans la limitation du savoir posée par la pensée critique de Pascal et Kant. Dans le champ de la philosophie de l'histoire, le protestantisme s'installe au côté de l'historicité de la raison, qui, dans la situation de débat, empêche quiconque de prétendre connaître les fins et les nécessités de l'histoire. Dans le champ de la philosophie du langage et de la communication, le protestantisme récuse la réduction de la communication à la transmission de connaissances objectives et reconnaît une pluralité de formes, dont celle de l'interpellation éthique.

Cette géographie posée, l'auteur peut s'attacher, dans une partie charnière, à décrire les références existentielles permettant de comprendre la doctrine protestante. Il les voit dans le phénomène de l'appel à l'existence, dont l'origine nous demeure mystérieuse et auquel chacun se trouve confronté dès son enfance à travers un message de promesse associé à un devoir. Ce message entraîne chacun dans une histoire qui peut passer par des réceptions et des étouffements, des crises et des reprises. C'est dans ce contexte que prend sens la doctrine protestante.

La troisième partie peut être consacrée désormais à faire valoir la doctrine protestante et ses implications dans le débat doctrinal. Au centre de son contenu nous trouvons la dualité de la loi et de l'Évangile. Impliquant, à travers son premier terme, l'affirmation de l'origine divine de la loi et la qualification de Dieu comme créateur, elle rencontre les objections de l'existence du mal et de l'irrecevabilité de la métaphysique. Mais il est possible de répondre à la première en contestant, avec Pascal, sa validité épistémologique et à la deuxième en reconnaissant Dieu comme donateur de la loi sans prétendre pour autant disposer d'un système d'explication du monde. Cette prise de position dans le domaine éthique a des retombées dans le domaine politique : elle conduit à récuser l'utilitarisme et à poser le respect des personnes, l'exigence démocratique et la reconnaissance du travail. La dualité loi-Évangile implique aussi, en son deuxième terme, le lien avec la personne de Jésus-Christ et de ce côté également surgissent des objections, notamment celles de la critique rationaliste : l'in vraisemblance des récits de miracles, l'absurdité de l'incarnation, les mises en évidence de la critique historique, l'existence des autres

religions, le fanatisme. Mais il est possible d'y répondre en assumant le paradoxe de l'Incarnation, qui permet de relativiser la portée de la raison, d'admettre la validité de la critique historique et de remettre en évidence le caractère indépassable de la situation de débat.

Après ces mises au point qui lui donnent consistance, la foi protestante peut être envisagée sur le terrain de l'existence, en regard d'autres attitudes possibles. Et là, comparativement, il s'avère que, suivant soit le chemin de Paul et de Luther, soit le chemin de Jean, de Pascal et de Kierkegaard, elle s'avère particulièrement bien équipée pour faire droit à l'appel à l'existence et à ses péripéties.

La foi protestante représente ainsi une attitude parfaitement respectable dont on peut se montrer responsable. Mais face aux pièges de l'objectivation, du dogmatisme et du relativisme, la manière la plus fidèle d'en rendre compte équivaut à la communication indirecte.

La foi protestante ne cherche donc pas à établir bruyamment sa légitimité aux yeux de tous. Cette retenue ne la met pourtant pas en mauvaise posture par rapport aux prétentions plus impérialistes de l'athéisme. Car elle trouve dans son rapport trinitaire à Dieu de quoi faire apparaître dans ses positions d'étranges contradictions.

La force de l'ouvrage est d'avoir réussi, en si peu de pages, à offrir de quoi se repérer et s'aguerrir dans une quantité de problématiques différentes. Et il ne serait pas erroné de le qualifier de petit catéchisme philosophique de la foi protestante.

* * *

Portant leur intérêt sur des aspects différents du protestantisme, ces quatre petits livres suivent chacun sa perspective. On remarquera cependant que leurs auteurs, alors même qu'ils disent ne représenter que leur subjectivité propre, témoignent d'une grande convergence de fond et donnent ensemble du protestantisme une image fort cohérente : signe qu'en dépit de sa pluralité, et même s'il ne dispose pas de magistère, le protestantisme n'en possède pas moins une pensée!