NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 6 1987

L'unité par la diversité? À propos d'un ouvrage récent

André DE HALLEUX

p. 870 - 883

https://www.nrt.be/en/articles/l-unite-par-la-diversite-a-propos-d-un-ouvrage-recent-217

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'unité par la diversité?

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT*

Où va l'œcuménisme? Les huit thèses de H. Fries et K. Rahner[1], qui proposaient un plan d'urgence, concret et optimiste, pour la réunion des Églises catholique et protestantes, visant surtout la situation de l'Allemagne, ont reçu un accueil mitigé de part et d'autre, comme le reconnaît le premier — seul survivant — des deux auteurs[2]. Par ailleurs, les dialogues bilatéraux officiels, qui se sont multipliés depuis l'après-concile entre l'Église catholique romaine et la plupart des grandes familles confessionnelles issues de la Réforme, passent, depuis peu, de l'enregistrement d'accords substantiels ou de convergences foncières sur les principaux points controversés: Eucharistie, ministère ordonné, autorité dans l'Église, à l'examen de questions plus essentielles de sotériologie ou d'ecclésiologie. C'est ainsi que la II^e^ Commission anglicane-catholique vient d'étudier la question du salut et de la justification[3], tandis le dialogue catholique-luthérien, entré désormais dans sa troisième phase, s'est fixé pour thème le mystère et la sacramentalité de l'Église[4]. Tout indique qu'après avoir constaté un consensus fondamental, on ressent à présent le besoin de vérifier si les divergences subsistantes, résiduelles en apparence, ne s'inscriraient pas, en réalité, sur le fond d'une divergence radicale, peut-être irréductible, qui en fausserait radicalement le sens[5]. Cette interroga-

---

* O. CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt.* Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986; ID., *L'unité par la diversité.* Son fondement et le problème de sa réalisation, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1986.

1. H. FRIES & K. RAHNER, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit,* coll. Quaestiones disputatae, 100, Freiburg, Herder, 1983.

2. H. FRIES, *Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte,* dans *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 302-310.

3. *Le salut et l'Église.* Déclaration commune de la seconde Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC II), trad. fr. dans *Doc. Cath.* 84 (1987) 321-327.

4. *Face à l'unité.* L'ensemble des textes adoptés (1972-1985) (par la) Commission internationale catholique-luthérienne, édit. H. LEGRAND et H. MEYER, Paris, Cerf, 1986, p. 14-17.

5. H. MEYER, *Différence fondamentale, consensus fondamental.* Esquisse d'un projet d'étude du Centre d'études œcuméniques de Strasbourg, dans *Irénikon* 58 (1985) 163-179. Cf. aussi *Consensus œcuménique et différence fondamentale. Réflexions et propositions du Comité mixte catholique-protestant en France* (10-11 déc. 1986), dans *Doc. Cath.* 84 (1987) 40-44.

tion se reflète, du côté catholique, dans les programmes de rencontres récentes, telle la cinquième session des responsables œcuméniques de France, sur «Nos différences ecclésiales»[6], ou le colloque de Chevetogne de 1986, sur «Le mystère de l'Église et ses implications œcuméniques»[7].

Ce contexte confère une signification particulière au dernier livre du professeur Oscar Cullman, *L'unité par la diversité*. Vétéran de l'œcuménisme, honoré à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire — voici cinq ans déjà! — par une gerbe d'hommages moissonnés de tous les horizons de la chrétienté[8], le célèbre exégète du Nouveau Testament fut très tôt préoccupé par la division des chrétiens, bien qu'il n'inscrivît pas ce souci dans son esquisse autobiographique de 1960[9]. Plusieurs de ses études bibliques étaient d'ailleurs commandées par des questions œcuméniques toujours actuelles, telles que la confession de foi ou le pédobaptisme[10]. Dès avant le IIe Concile du Vatican, il s'efforçait de promouvoir, dans les relations entre protestants et catholiques, un œcuménisme auquel le prédestinaient ses origines strasbourgeoises et que son enseignement universitaire à Bâle et à Paris favorisait particulièrement[11]. Ses livres sur Pierre et sur la Tradition[12] suscitèrent un débat fécond, dont il n'avait sans doute pas prévu l'ampleur[13].

Hôte du Vatican comme observateur au Concile et grandement estimé par le Pape Paul VI, O. Cullmann fut l'un de ceux qui perçurent avec le plus de lucidité la signification de l'événement pour le

6. *Chantilly 1986. Nos différences ecclésiales. Leur enjeu dans la recherche de l'unité,* dans *Unité des chrétiens* n° 63 (1986); B. SESBOÜÉ, *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?*, dans *NRT* 109 (1987) 3-30.

7. *Irénikon* 59 (1986) 400-402.

8. *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute,* édit. K. FRÖHLICH, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1982.

9. O. CULLMANN, *Autobiographische Skizze* (1960), dans *Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze,* édit. K. FRÖHLICH, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1966, p. 683-687.

10. ID., *Les premières confessions de foi chrétienne,* coll. Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 30, Paris, P.U.F., 1948; ID., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême,* coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 19/20, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

11. Cf., entre autres, ID., *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne,* coll. L'actualité protestante, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

12. ID., *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie,* coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952; ID., *La tradition. Problème exégétique, historique et théologique,* coll. Cahiers théologiques, 33, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953.

13. Cf. G. MAFFEI, *Il dialogo ecumenico sulla successione intorno all'opera di Oscar Cullmann* 1952-1972, Roma, L.E.S., s.d.

monde de la Réforme. Sans être directement engagé dans le dialogue œcuménique postconciliaire, il crut devoir mettre ses acteurs en garde contre le danger d'un principe abstrait de l'unité, contraire à l'Évangile et qui conduirait à la confusion, au lieu de respecter la réalité des confessions existantes, dont la diversité s'enracine dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament. Trois ans après une retentissante conférence rectorale[14], il réunissait trois études sous le titre de: *Vrai et faux œcuménisme*[15]. Le leitmotiv résumé dans l'introduction de ce recueil se trouvait, la même année, développé dans quelques pages dédiées au cardinal Journet[16]. On y relève déjà l'essentiel des idées de 1986, parfois même exprimées de manière non moins incisive; mais le titre du dernier livre a quelque chose de plus radical dans son énoncé. En 1984, deux des articles œcuméniques d'O. Cullmann étaient encore intitulés, dans le sens du recueil de 1971, lui-même dédié «Aux pionniers de l'œcuménisme. Diversité de dons, mais le même Esprit (1 Cor. 12.4)»: *Diversité des charismes — le même Esprit. Pour une théologie de l'unité dans la diversité*[17] et *Einheit in der Vielheit im Lichte der «Hierarchie der Wahrheiten»*[18]. Le passage du dans/*in* au par/*durch* refléterait-il le tournant actuel de l'œcuménisme? Avant de se prononcer, il convient de résumer les grandes lignes des propositions cullmanniennes de 1986, en renonçant à dégager ici toutes leurs implications, de manière à mieux en cerner l'essentiel.

L'idée qui anime l'œcuménisme d'O. Cullmann est donc que l'unité des Églises n'a jamais existé et qu'elle ne sera pas davantage refaite «malgré» la diversité, mais qu'elle doit toujours être vécue «dans» et «par» celle-ci. En effet, chacune des grandes confessions chrétiennes a reçu de l'Esprit son charisme propre et inamissible, qu'il suffit de purifier de ses déformations humaines en approfondissant son authenticité. L'auteur fonde sa thèse sur le Nouveau Testament et sur l'histoire de l'Église, avant d'exposer sa conception de la réalisation pratique de cet objectif œcuménique, qu'il confronte enfin avec les autres projets récents.

14. O. CULLMANN, *Die ökumenischen Aufgaben im Lichte der Kirchengeschichte,* Basel, 1968.

15. ID., *Vrai et faux œcuménisme. L'œcuménisme après le Concile,* coll. Cahiers théologiques, 62, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

16. ID., *La notion biblique de charisme et l'œcuménisme,* dans *Revue thomiste* 71 (1971) 520-527.

17. *In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba,* édit. R. STAUFFER, Paris, Cerf, 1984, p. 81-88.

18. *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum.* Für Karl Rahner, édit. E. KLINGER & W. WITTSTADT, Freiburg i.Br., Herder, 1984, p. 356-364.

Il ne faut évidemment pas chercher une exégèse systématique de la (ou des) ecclésiologie(s) néotestamentaire(s) dans les quelques pages consacrées au fondement biblique de l'œcuménisme. O. Cullmann se contente de mettre en relief quelques affirmations, surtout paulinniennes. S'il n'est pas explicitement question du Saint-Esprit en *Rm 12,* 4-8, Paul précise en *1 Co 12,* 4-30 que, selon sa nature même, l'Esprit réalise la véritable unité par la diversité de ses dons, au point que c'est son action diversifiante qui crée l'unité organique (cf. *emerisen, Rm 12,* 3, et *diaireseis, 1 Co 12,* 4). Unir sans uniformiser, mais en maintenant la diversité: tel est le paradoxe du Saint-Esprit selon le Nouveau Testament.

La comparaison du corps, dans laquelle Paul n'envisageait que les rapports mutuels des membres de l'Église locale, peut être légitimement appliquée aux relations interecclésiales. Chaque Église locale possède, en effet, son charisme propre, expression particulière de la plénitude de l'Église universelle, dont la richesse ne peut se manifester que dans la diversité. De même que le Saint-Esprit est présent tout entier, un et le même, dans chacun de ses charismes, de même l'unique Église du Christ s'exprime-t-elle totalement dans chaque Église sous une forme singulière. Ainsi la célèbre formule paulinienne: «l'Église de Dieu qui est à N...» ne détermine pas seulement un lieu géographique, mais elle comprend toute la réalité complexe de la situation concrète de la communauté en cause, avec ses qualités et ses défauts: Thessalonique a l'espérance, mais aussi l'impatience, de même que Corinthe a la «gnose», mais aussi les factions.

Don du Saint-Esprit, tout charisme ecclésial risque, en effet, de se voir déformer par le péché de l'homme. C'est alors, mais alors seulement, qu'il devient schismatique, c'est-à-dire qu'il sépare au lieu d'unir. Objet d'orgueil ou de jalousie, il conduit au mépris, au sectarisme et finalement à l'isolement de la division, qui l'annihile automatiquement. Le péché ne réside donc pas dans la diversité du charisme en tant que telle, mais exclusivement dans la déformation humaine de celui-ci. Par conséquent, plutôt que de sacrifier son charisme propre à une unité abstraite et fusionnelle, chaque Église doit l'éprouver sans cesse, en «retenant ce qui est bon» (*1 Th 5,* 21). Cette fidélité sera également purifiée et enrichie par le respect des charismes des autres Églises, et non point par leur imitation, qui en nivellerait la complémentarité en une uniformité insignifiante. Tel est d'ailleurs le processus qui se manifeste dans l'histoire de l'Église dès la première génération chrétienne, où le conflit entre judéo-chrétiens et helléniste se

conclut dans la reconnaissance de la «grâce» de chacun, scellée par «la main de la communion» (*Ga* 2, 9).

Dans les siècles postérieurs, les divers charismes ecclésiaux se sont principalement exprimés dans les grandes confessions chrétiennes. O. Cullmann, qui s'intéresse surtout aux Églises protestantes et catholique, les caractérise l'une et l'autre par deux traits principaux, dont chacun peut engendrer sa déformation spécifique. Le protestantisme représente la concentration biblique et la liberté chrétienne, mais la première se trouve toujours exposée à une étroitesse intolérante et la seconde, à l'anarchie. De son côté, le catholicisme se caractérise par l'universalisme et par l'organisation, mais le premier demeure sans cesse menacé par le syncrétisme et la seconde, par le totalitarisme. Au-delà de ces déviations contingentes et imputables à la faiblesse humaine, il importe toutefois de percevoir une continuité du plan divin, conforme à la vérité de la Bible. En effet, l'apparition, la fixation et la persistance des confessions ne sont pas contraires au dessein de Dieu, mais elles traduisent, bien plutôt, le déploiement de l'histoire du salut à l'intérieur même du nouveau Peuple de Dieu. La formation des Églises de la Réforme était sans doute nécessaire pour conserver dans toute leur authenticité les charismes ecclésiaux, dont elles témoignent depuis lors d'une manière privilégiée. De même le maintien de ces Églises est-il souhaitable pour prévenir les autres chrétiens de la déformation de ces mêmes charismes. L'œcuménisme doit donc borner son action et ses visées à transmuer en coexistence pacifique ce qui avait surgi et s'était durci sous le signe de la séparation hostile. En un mot, le but du mouvement œcuménique consiste en «une communauté d'Églises (pacifiquement séparées)»/*eine Gemeinschaft der (friedlich getrennten) Kirchen*[19]. Cet objectif représente d'ailleurs une solution plus réaliste que le rêve utopique d'une fusion des confessions existantes, et sa mise en œuvre n'en sera que plus exigeante!

Comment, en effet, réaliser pratiquement l'idéal de la communauté des Églises? O. Cullmann estime justement que l'on ne saurait se contenter de vivre dans le sentiment éthéré de l'amour fraternel, ni même d'exprimer celui-ci par une simple association dans le service, le témoignage et la prière. Rien de cela ne subsisterait longtemps sans un cadre structuré, car seule l'institution est à même de préserver les charismes de leur déformation. Encore faudra-t-il que la «superstructure» communautaire à créer respecte intégralement la diversité

19 O. CULLMANN, *L'unité*, p. 48; *Einheit*, p. 55

des structures propres à chaque Église. O. Cullmann hésite entre les deux modèles historiques de la primauté et de la synodalité, pour se rallier finalement au second, faute d'un accommodement raisonnablement envisageable entre une papauté qui s'engagerait à une forme conciliaire d'exercice et les autres Églises chrétiennes, qui accepteraient, sous cette garantie, le service pétrinien de l'unité. En effet, si la purification évangélique de la papauté a été heureusement inaugurée depuis le Concile, déclenchant une étonnante décrispation du complexe antiromain dans le luthéranisme et surtout dans l'anglicanisme, il demeure impensable que l'évêque de Rome puisse jamais renoncer au caractère *de iure divino* de sa mission de garant de l'unité de l'Église universelle, et tout aussi utopique de s'attendre à ce que les autres Églises acceptent jamais l'exégèse romaine du *Tu es Petrus,* qui fonde le dogme de la primauté de juridiction du «successeur de Pierre». La concession qui consisterait à restreindre le caractère obligatoire de ce dogme aux seuls fidèles de l'Église catholique romaine paraissant difficilement compatible avec le principe romain de la portée universelle de toute définition *de fide catholica,* il faut bien se rabattre sur la solution d'un concile, dont seraient membres toutes les Églises de la communauté.

O. Cullmann précise d'emblée que l'institution synodale à laquelle il songe serait une assemblée de droit humain, pour laquelle il admet qu'un autre nom conviendrait mieux que celui de «concile», trop chargé d'une signification ecclésiologique par la tradition. En effet, le concile de la future communauté n'incarnerait pas l'Église du Christ, tout en garantissant néanmoins de son autorité la présence de celle-ci en chacune des Églises membres. Il s'agirait concrètement d'une assemblée dans laquelle chaque Église serait représentée en proportion du nombre de ses fidèles et dont la présidence serait collégiale. Ses délibérations se limiteraient strictement aux sujets d'intérêt commun, en évitant d'empiéter sur la souveraineté des Églises, et l'autorité de ses décisions, dépourvue de tout moyen de coaction canonique, serait purement morale. Ce concile vraiment œcuménique de l'avenir ressemble donc comme un frère au Conseil œcuménique des Églises, car il resterait tout aussi respectueux que l'actuelle institution genevoise des conceptions et des pratiques ecclésiologiques de chacun de ses membres. Mais, pour devenir concile, le Conseil aurait préalablement renouvelé sa constitution en fonction des conditions posées par l'Église catholique romaine, soucieuse de sauvegarder son identité. En contrepartie, celle-ci aurait concédé de se tenir pratiquement, au concile, sur un pied d'égalité avec les autres Églises.

Tels sont donc les principes théoriques et les propositions concrètes d'un programme œcuménique dans lequel O. Cullmann condense, avec une richesse de détail que le résumé qui précède ne prétend pas rendre, sa méditation biblique et son expérience des réalités ecclésiales. La caractéristique fondamentale de ce programme ressort encore, par contraste, de la confrontation que l'auteur institue entre ses propres idées et les autres projets récents. Dans les documents doctrinaux de «Foi et Constitution», il déplore une recherche exclusive de convergences, qui risquerait de résorber la diversité des charismes particuliers dans un concordisme syncrétiste. En d'autres propositions, telles que les thèses de Fries et Rahner, il approuve la reconnaissance des identités confessionnelles, tout en regrettant qu'elles ne soient concédées qu'à titre d'étape provisoire, sur la voie d'une réunion définitive devant absorber les diverses Églises en une seule Église. L'auteur appuie donc de son autorité universellement respectée, et à laquelle l'approbation élogieuse du Cardinal J. Ratzinger confère encore plus de poids pour un catholique[20], la tendance actuelle de l'œcuménisme à se replier dans l'appréciation de la différence. Son ecclésiologie de l'unité, de la confession et du concile appellent quelques réactions, susceptibles de nourrir la réflexion dans le débat qu'il ne va pas manquer de soulever[21].

O. Cullmann a manifestement raison de le souligner: l'idée d'une unité chrétienne de type fusionnel n'est pas seulement irréaliste, mais elle contredit surtout l'Évangile. Il est vrai que l'uniformité constitue, autant que le schisme, un péché contre l'Esprit, que l'authentique pluriformité des charismes ecclésiaux n'a rien de commun avec la pluralité dissociative du schisme et que la seule négation proprement dite de l'unité voulue par le Christ consiste dans la séparation hostile. Mais n'est-il pas excessif de faire de la «séparation» / *Trennung,* même devenue pacifique, une réalité ecclésiale indépassable? Faut-il, avec le Cardinal Ratzinger, attribuer au schisme le caractère d'une nécessité eschatologique, inscrite dans le dessein salvifique de Dieu, en appliquant aux confessions séparées le célèbre aphorisme paulinien: *Oportet haereses esse* (*1 Co 11,* 19), et faut-il se résigner avec

20. J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene,* dans *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 243-248.

21. Outre la réaction critique de H. FRIES, *Die Thesen...,* cité n. 2, et celle du Cardinal RATZINGER, *Zum Fortgang...,* cité n. 20, cf. surtout l'important article du P.E. LANNE, *Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes,* dans *Irénikon* 60 (1987) 16-46.

lui à tirer le meilleur parti des divisions existantes, en se contentant d'«être un dans la séparation elle-même»[22]?

A strictement parler, le paradoxe de «l'unité *par* la diversité»/*Einheit* durch *Vielfalt* nous semble recouvrir un paralogisme. Il est vrai que l'unité du corps ne saurait se réaliser sans la multiplicité de membres divers, et l'on peut même soutenir, contrairement à l'idéal plotinien, que plus l'être est multiple et complexe, plus profonde et significative sera son unité. La loi constatée par Teilhard de Chardin dans le domaine du vivant et, avec encore davantage de vérité, dans le monde des relations interpersonnelles trouve son modèle et sa source transcendants dans le mystère de l'unitrinité divine. Mais si le multiple est une condition nécessaire de l'un, en est-il également la condition suffisante? Facteur matériel, élément constitutif indéniable de l'unité, la diversité représente-t-elle aussi son constitutif formel et le moyen ou l'instrument actif de sa réalisation? On ne saurait admettre, pensons-nous, que ce soit la diversité en tant que telle qui cause ou accomplit l'unité. Celle-ci résulte plutôt de la «communion», dont le concept ontologique est celui de l'être relationnel et dont l'expression organique et anthropologique se déploie dans tout le réseau des interconnexions et des communications naturelles, d'ordre physique et spirituel, tandis que sa réalité théologique comprend tous les dons de grâce, avec leurs expressions personnelles et ecclésiales, que l'on peut rassembler sous le nom biblique et traditionnel de «koinônia». La communion confère aux membres de l'organisme ecclésial le supplément d'être qui les fait exister précisément comme membres du Corps du Christ, un peu comme l'âme «informe» le corps, dont elle intègre les éléments en une unité vivante. On pourrait donc prétendre, dans ce sens, que l'unité de l'Église, dont le Saint-Esprit est comme l'âme transcendante, fonde la diversité des charismes ecclésiaux, en commandant leur complémentarité organique. Mais sans doute est-il plus exact de concevoir, entre les deux pôles de l'«un» et du «divers», la réciprocité indissociable d'un rapport dialectique, dans lequel ils se conditionnent réciproquement, croissant ou diminuant en proportion directe l'un de l'autre.

O. Cullmann pourrait probablement souscrire à une pareille philosophie de l'unité, en assurant qu'il n'a pas voulu dire autre chose. C'est donc que sa formule de «l'unité *par* la diversité» dépasse sa pensée, non seulement en une expression spécieuse du paradoxe de

22. J. RATZINGER, *Zum Fortgang...* cité n. 20, p. 245-246.

l'unité, mais surtout en une inversion regrettable de l'œcuménisme, puisqu'elle tend à faire consister l'unité dans la séparation. Peut-être aurait-il été plus sage de conserver, dans le titre du livre, la formule de «l'unité *dans* la diversité», qui revient d'ailleurs plus d'une fois au cours des pages sous la plume de l'auteur. Un catholique romain accordera volontiers à celui-ci que la diversité doit figurer dans le programme œcuménique à titre de composante indépassable de l'unité. La Constitution conciliaire sur l'Église n'affirme-t-elle pas, en citant des textes chers à O. Cullmann — *Rm 12,* 4-5 et *1 Co 12,* 11 —, que la diversité même contribue à l'unité et que c'est dans la diversité des Églises locales que s'exprime la catholicité de l'Église[23]? Encore faut-il avoir préalablement distingué, dans la diversité concrète des communautés chrétiennes séparées, ce qui est charisme évangélique de ce qui souffre du péché du schisme; et ceci amène naturellement à une appréciation de la notion cullmannienne de la confessionnalité.

L'application de la théologie paulinienne des charismes aux grandes familles confessionnelles chrétiennes, telle que l'opère O. Cullmann, n'est aucunement incompatible en soi avec les principes catholiques de l'œcuménisme. Selon le Décret conciliaire *Unitatis redintegratio*, en effet, non seulement les anciennes Églises de l'Orient, mais aussi les Églises et communautés chrétiennes issues de la Réforme, ont conservé, chacune dans une mesure diverse, pouvant éventuellement avoisiner la plénitude, des biens ou éléments de l'Église du Christ[24]. On peut même dire que l'ensemble de ces valeurs ecclésiales, telles qu'elles sont concrètement vécues et structurées dans chaque confession, confère à celles-ci leur caractère propre, en constituant ce que le cardinal J. Willebrands a appelé des «types» d'Église[25]. Nous admettons également que le surgissement des confessions réformées du XVI[e] siècle a permis de sauvegarder pour l'ensemble de la chrétienté, occidentale tout au moins, certains de ces charismes, et non des moindres, qui se trouvaient malheureusement occultés dans la pratique de l'Église catholique romaine de l'époque, sans que l'évolution postérieure de celle-ci ait davantage favorisé, jusqu'à tout récemment, leur épanouissement spontané.

Mais nous n'irions pas jusqu'à donner au confessionnalisme, tel qu'il s'est installé depuis lors, — et même abstraction faite de ses condi-

23. *Lumen gentium,* 32 & 13.
24. *Unitatis redintegratio,* 14-23.
25. J. WILLEBRANDS, *Allocution de Cambridge,* trad. fr. dans *Doc. Cath.* 68 (1971) 267-268.

tionnements politiques — la nature providentielle, au sens d'ecclésiologiquement indépassable et eschatologique, que leur attribuent O. Cullmann et le Cardinal Ratzinger. La mystérieuse nécessité qui paraît commander l'économie divine du salut dans le Christ selon le Nouveau Testament a été interprétée par la Tradition dans le sens de la *felix culpa,* c'est-à-dire d'un péché auquel le «bonheur» de ses suites salutaires n'enlève rien de sa «culpabilité» intrinsèque, inexcusable en soi.

On ne saurait donc justifier sans plus ce qui, dans l'histoire de la chrétienté occidentale du bas moyen âge, a constitué le péché du schisme, aux responsabilités d'ailleurs partagées. Quelles qu'aient été les bonnes raisons et quels que restent les avantages du confessionnalisme, il comporte aussi ses côtés négatifs et néfastes. Né comme un pis-aller provisoire dans une situation de détresse ecclésiale, il est demeuré longtemps, s'il ne l'est encore, marqué d'un souci défensif et justificatif, s'exprimant par un antiromanisme étroit et agressif. Loin de s'y installer, les Églises de la Réforme ne devraient-elles pas, au contraire, tout faire pour sortir du *Notstand* qui l'engendra? Si les Réformateurs furent contraints au schisme par ce qu'ils considéraient comme le refus de l'Église romaine de se réformer selon l'Évangile, cette situation n'a-t-elle pas changé au moins en principe, depuis le dernier Concile du Vatican? Et dans la mesure où le progrès des dialogues bilatéraux postconciliaires permet aux non-catholiques romains de constater une unanimité foncière avec Rome dans des articles fondamentaux de la foi, et de situer les autres dogmes catholiques romains dans une articulation plus correcte avec la hiérarchie des vérités, l'espace légitime du séparatisme confessionnel ne se rétrécit-il pas d'autant, et la persistance du confessionnalisme ne perd-elle pas de plus en plus de la justification qu'il avait aux yeux des Réformateurs eux-mêmes?

Pour mieux apprécier le statut ecclésiologique des confessions existantes selon les principes catholiques de l'œcuménisme, il conviendrait d'examiner soigneusement la pratique de la communion ecclésiale telle qu'elle se vivait, avant le schisme, entre Églises locales. La distinction géographique de celles-ci coïncidait généralement avec la diversité des inculturations de l'Évangile. Cependant, dans certains endroits de pèlerinage tels que les Lieux saints, dans des régions marquées par un pluralisme linguistique et national, comme l'arrière-pays **syrien et copte, ou encore là où des barbares s'installaient à l'inté-**

rieur du *limes* oriental de l'Empire, deux ou plusieurs réseaux minis-tériels pouvaient coexister en un même lieu, pour le bien commun de tous les fidèles, pourvu que la communion avec l'évêque fût garantie, en vertu du principe ecclésiologique et canonique du monépiscopat de l'Église locale. La sauvegarde des valeurs chrétiennes authentiques qui s'expriment, dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, par différentes manières de sentir, de prier, de vivre et de penser le christianisme, légitime sans doute une diversité ecclésiale plus ou moins large selon les lieux. Mais de toute façon, du point de vue catholique tout au moins, cette pluriformité ne devrait jamais compromettre l'unité de l'*épiscopè*, visiblement manifestée de manière non seulement communautaire et collégiale, mais aussi personnelle. On rejoint par ce biais l'exigence de la communion, mais concrétisée cette fois dans la personne de l'évêque, signe et garant principal de l'unité et de l'apostolicité de l'Église du Christ dans son incarnation locale.

O. Cullmann reconnaît spontanément que la déformation du charisme propre à chaque confession tient en bonne partie à la séparation hostile de celle-ci vis-à-vis des autres, ce qui l'expose à s'absolutiser dans l'intolérance. Mais la séparation pacifique que l'auteur préconise pour la future communauté des Églises remédie-t-elle suffisamment à l'isolement jaloux qu'il considère lui-même comme fatal pour l'authenticité des charismes ecclésiaux? L'imitation qu'il réprouve justement, c'est la copie servile ou le décalque mécanique. Il existe cependant une émulation intelligente et adaptée, en vue du service mutuel, qui n'est pas moins paulinienne que le souci de la distinction des dons, dont elle constitue l'autre face. En effet, les multiples charismes n'ont d'autre fin que l'édification de tout le Corps, lequel ne saurait vivre autrement que de la communion des Églises dans le Saint-Esprit. Nous ne dirions donc pas sans plus que l'Église, Corps du Christ, se manifeste purement et totalement dans chaque confession, car la dialectique paradoxale de l'Église universelle et de l'Église locale ne s'applique, en stricte ecclésiologie, qu'à la seule communauté eucharistique. Toute confession mêle fatalement à son charisme spirituel une part de déformation humaine afférente à la négativité congénitale de la confessionnalité elle-même. Où conduira la nécessaire purification du particularisme de chaque confession? La réponse à cette question n'appartient sans doute qu'à l'Esprit, qui leur demandera **à toutes de sacrifier à la communion rendue ce qu'elles conservaient de confessionnel au sens étroit et humain du terme.**

On se réjouira, de toute façon, de ce qu'O. Cullmann préconise d'exprimer l'unité des Églises chrétiennes dans un concile vraiment œcuménique. Et pourtant, cet organe de la communauté des Églises serait-il une *koinônia* au sens biblique et patristique? L'auteur souligne lui-même qu'il n'envisage rien de plus qu'une institution de droit humain, ecclésiastique certes, mais sans véritable signification ecclésiologique intrinsèque. Elle représenterait bien quelque chose de plus qu'une simple chambre ecclésiastique, puisqu'on y invoquerait le Saint-Esprit, dans la ligne du «concile de Jérusalem». Mais sa constitution projetée semble plutôt inspirée du droit public que de la tradition chrétienne. Le nouveau Conseil œcuménique des Églises serait donc, en définitive, un parlement religieux, moins communion qu'alliance, voire même un simple forum d'Églises souveraines et totalement indépendantes. En termes de droit constitutionnel profane, on ne qualifierait même pas le concile préconisé par O. Cullmann de «fédération», laquelle, comprise au sens strict, groupe plusieurs États en un État fédéral, mais de simple «confédération», laquelle laisse aux États associés leur pleine souveraineté. L'œcuménisme peut-il se contenter d'une simple version ecclésiastique de l'Organisation des Nations Unies, qui serait régulatrice de la coexistence pacifiquement séparée des confessions chrétiennes?

Mais peut-être cette critique déforme-t-elle la véritable pensée de l'auteur? Celui-ci déclare, en effet, avoir renoncé au terme de «fédération» au profit de celui de «communauté», qu'il rapproche à son tour de celui de «communion», «concept biblique important pour l'œcuménisme» et constituant même l'essence du futur concile[26]. Mais il n'en comprend pas moins cette *koinônia*, évoquée d'après *Ga 2*, 9, au sens restrictif de «l'unité de membres... pacifiquement séparés»[27], sans faire référence à celle de *Ac 2*, 42, qui s'applique manifestement à l'unité des frères, et sans relever que Paul lui-même spécifie comme la condition de sa communion avec Jérusalem le souvenir des pauvres, c'est-à-dire la collecte, qui, bien loin de dire la séparation pacifique, symbolise liturgiquement la *koinônia* (*Ga 2*, 10; *Rm 15*, 26).

Dans un de ses articles œcuméniques de 1982, O. Cullmann identifiait apparemment l'unité que réaliserait une fédération des Églises — expression qu'il n'a abandonnée depuis qu'à cause de ses connotations profanes — avec l'unité organique illustrée par l'image pauli-

26. O. CULLMANN, *L'unité*..., p. 49-50, 19 & 95.
27. *Ibid.*, p. 50.

nienne du corps[28]. Mais la description concrète du concile vraiment œcuménique qu'il ébauche quatre ans plus tard contraint malheureusement à renverser le sens de l'assimilation, en réduisant le «corps» à la simple «fédération», ou «communauté», des Églises pacifiquement séparées. Dès lors, on ne voit plus bien la valeur qu'il convient d'attribuer à l'attestation que le futur concile donnerait de la présence de l'Église Corps du Christ dans chacune des Églises confessionnelles alliées. Seule, en effet, la communion au sens biblique et traditionnel du terme est susceptible de signifier sacramentellement l'unité théologique de l'Église, l'*Una Sancta* du symbole de foi.

Le projet d'O. Cullmann nous paraît donc prêter le flanc, par ses connotations juridiques profanes qu'un vocabulaire plus «communionnel» ne saurait corriger, à la critique de ce que le Cardinal Ratzinger appelle *Obrigkeits-Ökumene* et *Verhandlungsökumene*[29], c'est-à-dire un œcuménisme de la diplomatie au sommet, uniquement préoccupé de restaurer l'unité des chrétiens par le moyen humain, trop humain, d'un «bon traité». A quoi le Cardinal objecte justement que la réalisation de l'*Ut unum sint* repose dans les mains de Dieu, qui l'accomplira quand et comme il lui plaira. L'œcuménisme doit être spirituel et théologal, sous peine de dégénérer en accords inefficaces et éphémères. Le réalisme véritable consiste peut-être, en l'occurrence, à diriger l'attente de son avènement vers la grâce de la communion. Seule, en tout cas, la *koinônia* est à la hauteur de la prière du Christ pour l'unité des siens, à l'image de l'unité de vie des Personnes divines. Aussi est-ce dans la perspective d'un rétablissement de la pleine communion visible que l'Église catholique romaine a, pour sa part, inscrit jusqu'ici son engagement dans le mouvement œcuménique. Il serait regrettable de l'oublier, au moment où le retour du balancier pousse le dialogue à revenir de la découverte émerveillée du consensus à l'accentuation inquiète de la divergence.

De ce point de vue, le dernier ouvrage du P. J.M.R. Tillard sur l'ecclésiologie de communion nous paraît venir à son heure[30]. Comme ce théologien, nous apercevons dans la notion de *koinônia* celle «autour de laquelle tout se noue et par laquelle tout s'éclaire», et nous sommes persuadé qu'elle «offre à la tâche œcuménique une pro-

28. ID., dans *In necessariis unitas,* cité n. 17, p. 84.
29. J. RATZINGER, *Zum Fortgang...,* cité n. 20, p. 244-245.
30. J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion,* coll. Cogitatio Fidei, 143, Paris, Cerf, 1987.

videntielle voie pour ressouder l'unité visible[31]. A la devise cullmannienne de «l'unité par la diversité», nous préférons donc celle d'un autre pionnier de l'œcuménisme, le P. Y. Congar: «diversité et communion»[32], en espérant qu'elle continuera d'inspirer la théologie catholique du rétablissement de l'unité chrétienne.

B-1348 Louvain-la-Neuve André DE HALLEUX
Faculté de théologie

31. *Ibid.*, p. 399 & 9.

32. Y. CONGAR, *Diversité et communion*. Dossier historique et conclusion théologique, coll. Cogitatio Fidei, 112, Paris, Cerf, 1982.