

REVUE DE THÉOLOGIE COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 3700 pages de théologie,
et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme
francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent
et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la série 1976-1992 du n° 1 au n° 51
(n° 2, 3 et 5 en photocopies, puisque épuisés) au prix de
190 FS, 600 FF, 4300 FB et 630 FF,
soit une remise de 50 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Remise pour les libraires.

Directeur de la publication : responsable de la publication
10 rue de la République, 92540 Caudry ; articles, courrier des lecteurs, services
de la revue à cette adresse)

Comité de rédaction : Jean-Pierre Lacroix (Jean-Provence), Stéphane et Nathalie Gullet
(Lyon), Jean-Pierre de Bangui, Frédéric Sépari (faculté de
théologie de Montpellier), Jean-Michel Perret
(Lyon), Jean-Claude Carrel, Donald Cobb, Marc
Lévesque, Jean-Louis Mulongo Mulunda

Directeur de la revue : Jean-Pierre Lacroix, le
10 rue de la République, 92540 Caudry, France
Téléphone : 03 20 51 11 11. Courriel : revue@caudry.com

© 1992-1993 Revue de théologie. Tous droits réservés. 16 37.

Avant-Propos

LES ENJEUX DE L'UNITÉ

L'unité des chrétiens au-delà de la diversité des Eglises : pour les uns, chemin de promesses dans le labyrinthe des confessions, impasse ou illusion pour les autres...

On s'étonnera sans doute d'un tel sujet dans une revue d'orientation évangélique. Traditionnellement, la question de l'unité passionne plutôt les Eglises dites (par abus de langage !) « historiques » ; et le mot « œcuménisme » suscite la méfiance, a des connotations de compromission, de relativisme doctrinal pour bien des milieux de la mouvance évangélique.

L'attitude des différentes familles spirituelles n'est pas aussi facilement caricaturable. C'est un des enseignements des deux colloques qui ont fourni la matière de ce numéro : le premier se tenait à Crêt-Bérard, près de Lausanne, en août 1992. Il réunissait, pour la première fois sur le sujet en Suisse romande, des représentants d'Eglises et mouvements catholiques, évangéliques et réformés. Exception faite de l'exposé de M. Jacques Nicole, il n'était matériellement pas possible de publier toutes les interventions. Nous avons choisi de présenter plutôt les réflexions et les synthèses d'ordre théologique ou pratique qu'elles ont suscitées chez quelques membres du comité de rédaction. Ceci explique que vous ne trouverez pas de contribution catholique dans ce numéro !

Le deuxième colloque renouait avec une tradition de *Hokhma* : les camps de Pâques, ouverts notamment aux étudiants en théologie, mais aussi, en l'occurrence, aux pasteurs et membres d'Eglises. En avril 1993, la communauté des sœurs protestantes de Pomeyrol, près de Tarascon, nous accueillait pour écouter trois professeurs de théologie, représentants des principales composantes du protestantisme. Eric Denimal, rédacteur en chef du *Christianisme au XX^e siècle*, animait les débats et a fourni un excellent compte-rendu du colloque dans cet hebdomadaire (2-8 mai 1993). On trouvera ici les trois exposés situant les enjeux dogmatiques et ecclésiologiques de l'unité des points de vue réformé, évangélique et

pentecôtiste. Chaque orateur avait à répondre à la question : quel est le devoir minimal d'unité dans le protestantisme ?

Nous ne prétendons pas avoir fait le tour d'une question qui occupe à plein temps d'autres revues spécialisées. Nous espérons simplement avoir posé quelques repères théologiques utiles. Au lecteur d'en juger.

Christophe DESPLANQUE
Responsable de la Publication

**L'UNITÉ,
SOURCE DE DIVISION ?**

**Colloque *Hokhma* à Crêt-Bérard,
30 août-1^{er} septembre 1992**

VIENT DE PARAITRE

PASTEUR : METIER OU MINISTERE ?

Enquête sur une profession de Foi

Un dossier passionnant :

Comment devient-on pasteur ?
Qu'attendons-nous d'eux ? Pourquoi
sont-ils de moins en moins nombreux
à être pasteur de père en fils ? La
vocation aujourd'hui : un appel qui
se meurt ? La fonction pastorale
peut-elle se vivre en couple ? Etre à
la fois femme et pasteur ?
Réflexions, témoignages, états des
lieux...



- Oui je commande ___ ex de ce numéro "Pasteur, métier ou ministère" au prix de 80 F l'exemplaire.
- Oui je m'abonne pour un an aux dossiers du Christianisme, au prix exceptionnel de 160 F au lieu de 240 F. Soit 4 numéros pour le prix de 3. *
- Oui je souhaite commander les dossiers déjà parus :
- | | |
|---|---------------------|
| - ECOLES A LA FRANÇAISE, propositions protestantes | ___ ex à 80 F = ___ |
| - REINCARNATION, RESURRECTION, la vie après la mort | ___ ex à 80 F = ___ |
| - LA FEDERATION PROTESTANTE DE FRANCE, pour quoi faire ? | ___ ex à 80 F = ___ |
| - LA CROIX ET LE CANON, quand la religion devient une arme | ___ ex à 80 F = ___ |
| - LA REFORME EN MUSIQUE, quand les protestants se mettent à chanter | ___ ex à 80 F = ___ |
- Je commande 4 numéros cités ci-dessus, je bénéficie d'un prix spécial de 160 F les 4 numéros au lieu de 240 F
- Ci-joint mon règlement par chèque bancaire ou CCP

Mon adresse :

NOM / PRÉNOM : _____

ADRESSE : _____

CODE POSTAL : _____ VILLE : _____

TEL : _____

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE : MODÈLES ET PERSPECTIVES

par Jacques NICOLE,
directeur de l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse)

La V^e conférence de *Foi et Constitution*, qui a eu lieu à Saint-Jacques de Compostelle du 3 au 14 août 1993, devait être l'occasion d'un appel aux diverses Eglises chrétiennes à reprendre leur marche vers l'unité visible du Corps de Christ. En guise de préparation, les organisateurs leur avaient envoyé, ainsi qu'aux Facultés et Ecoles de théologie et à de nombreuses organisations œcuméniques, un document préparatoire en leur demandant de faire parvenir à leur bureau genevois critiques, commentaires et suggestions. Ils y intégrèrent les réactions recueillies particulièrement lors de rencontres régionales organisées durant l'hiver dernier dans la plupart des continents et le proposèrent comme base de travail aux théologiens réunis à Saint-Jacques de Compostelle.

Il ne faut pas se dissimuler que cette Conférence se déroulait sur un arrière-fond assez sombre : les Eglises semblent être reprises par le vieux démon du confessionnalisme, et les œcuménistes les plus convaincus éprouvent une certaine lassitude face aux obstacles, anciens et nouveaux, qui encombrant le chemin vers l'unité visible des chrétiens.

Les lignes qui suivent furent écrites avant la Conférence. Elles tentaient d'inventorier les diverses conceptions de l'unité de l'Eglise qui coexistent aujourd'hui, et de faire le point sur quelques initiatives proposées au cours de ces dernières décennies au mouvement œcuménique. J'y ai ajouté quelques notes cueillies au vol lors de la Conférence...

I. QUATRE CONCEPTIONS DE L'UNITÉ

Les Eglises chrétiennes n'ont pas attendu le XX^e siècle pour affirmer leur conception de l'unité. Dans un article magistral publié lorsqu'il était encore directeur de *Foi et Constitution*, le théologien suisse

Lukas Vischer identifie quelques unes des manières principales de concevoir l'unité de l'Eglise¹.

a. L'unité comme réalité spirituelle

Cette conception, proche de l'ecclésiologie de Calvin, présente l'unité chrétienne essentiellement comme une harmonie spirituelle qui relie les vrais croyants tout au long de l'histoire, et sans distinction de provenance ethnique, géographique, confessionnelle, etc. John Wesley s'en faisait l'avocat décidé : « Ainsi je ne demande pas de celui ou celle avec qui je désire m'unir dans l'amour – est-ce que tu reçois le repas du Seigneur dans la même posture et de la même manière que moi ? – ou bien : es-tu d'accord avec moi quant à l'administration du baptême ? Ma seule question est la suivante : est-ce que ton cœur est droit, comme le mien l'est avec le tien ? » La principale critique adressée à cette position, qui est encore très fréquente dans les milieux réformés, c'est de ne pas accorder suffisamment d'importance à l'Eglise *visible* et de ne pas tenir assez compte de la prière du Jésus johannique demandant au Père que tous soient *un afin que le monde croie*.

b. Consensus minimum

Une seconde position, que l'on fait généralement remonter à Luther, affirme que l'unité de l'Eglise repose sur une prédication de l'Évangile et une administration des sacrements correcte. Elle trouve son expression classique à l'article 7 de la Confession d'Augsbourg : « Il est suffisant pour la véritable unité de l'Eglise chrétienne que l'Évangile soit prêché conformément à sa pure compréhension, et que les sacrements soient administrés conformément à la Parole divine. Il n'est pas nécessaire pour la véritable unité de l'Eglise chrétienne que des cérémonies, instituées par des êtres humains, soient uniformément célébrées partout. » Cette manière un peu dépréciative de parler des « cérémonies » a souvent été invoquée pour justifier le statu quo, comme dans le cas précédent.

c. L'Épiscopat

Un troisième groupe d'Eglises, comprenant notamment l'Eglise catholique romaine et l'Eglise anglicane souligne l'importance décisive pour l'unité visible de la communion des évêques entre eux, dans la continuité de l'Eglise primitive. Cette position a joué un rôle important lors de la constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud et dans la rédaction de la troisième section du document *Baptême, Eucharistie, Ministère*.

¹ L. Vischer, « Drawn and Held Together by the Reconciling Power of God », *Ecumenical Review*, 26, 1974, pp. 172 s.

d. La Tradition indivise

Une quatrième conception de l'unité joue un rôle de plus en plus important dans le Mouvement œcuménique actuel. L'Eglise a fidèlement rendu témoignage à l'action continue et puissante en son sein du Saint-Esprit depuis le temps des apôtres jusqu'à aujourd'hui. Son unité est garantie par une participation commune à la Tradition vivante et véritable ainsi constituée, sous la forme, en particulier, de Conciles rassemblant les représentants de toutes les Eglises locales.

II. QUELQUES MODELES D'UNITÉ

On ne s'étonnera pas qu'aucune de ces conceptions de l'unité chrétienne ne parvienne à conquérir l'adhésion unanime des croyants, en dépit des efforts de reformulation entrepris par les œcuménistes. On s'est même aperçu, en particulier lors de la Conférence de *F & C* de Montréal en 1963, que chacune d'entre elles disposaient de bases scripturaires solides. Ernst Käsemann y avait même déclaré que « le canon du Nouveau Testament ne constitue pas, en tant que tel, le fondement de l'unité de l'Eglise. Au contraire, il fournit une base pour la multiplicité des confessions »².

Ce qui a changé au cours des dernières décennies, pourtant, c'est que l'humanité a acquis la conscience d'appartenir à un même monde, d'habiter le même « village global ». D'homogènes qu'elles étaient autrefois, les sociétés locales sont devenues pluralistes et ont dû s'habituer à voir coexister en leur sein diverses religions, philosophies ou idéologies. Plus récemment encore, l'humanité s'est aperçue qu'elle était menacée, à plus ou moins courte échéance, de disparition complète. La répartition injuste des biens de consommation, la crise écologique, l'arme atomique sont tout autant de causes potentielles de destruction irrémédiable pour les peuples de la terre³. L'urgence d'une réflexion et d'une action conjuguées, « conciliaires », de toutes les Eglises chrétiennes ne s'est jamais autant faite sentir qu'aujourd'hui. Elle joue certainement un rôle important dans l'apparition de plusieurs modèles d'unité dont on trouvera ci-dessous une liste fort incomplète et abrégée jusqu'à la caricature !⁴

² Cité par J. Dunn, *Unity and Diversity : An Inquiry into the Earliest Christianity*, Philadelphie 1972, pp. 256 s.

³ Cf. P. Crow, « Reflections on Models of Christian Unity », in *Living Today Towards Visible Unity*, Ed. T. Best, Genève 1988, pp. 21 ss.

⁴ Cf. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève 1991, pp. 1041 ss.

a. Union organique

Dès sa création *F & C* a encouragé les diverses confessions dans chaque pays à s'unir pour y exprimer la plénitude du Corps du Christ. Cela ne s'est malheureusement pas encore produit, mais plusieurs Eglises unies, ou en voie d'union, ont ainsi vu le jour dans tous les continents. Dans la plupart des cas, il s'agissait d'un acte courageux par lequel les Eglises acceptaient de perdre leur identité confessionnelle pour devenir un signe visible d'unité pour la communauté humaine en un lieu précis. « Une base commune de la foi ; un nom commun ; un engagement total les unes pour les autres, comprenant la volonté de renoncer à une identité séparée ; la possibilité de prendre les décisions ensemble et de mener à bien la tâche missionnaire selon les circonstances. »⁵ Ces Eglises unies locales sont alors invitées à entrer en une *communio conciliaire* les unes avec les autres et à reconnaître la pleine catholicité des autres Eglises et de leurs ministères, confessant la même foi apostolique, partageant les mêmes sacrements du baptême et de l'eucharistie, engagées dans une même mission dans le monde.

Le bilan est généralement considéré comme très positif⁶. On remarque pourtant que dans de nombreux cas certains secteurs des Eglises concernées ont refusé de perdre leur identité confessionnelle et ont fait sécession. On reproche en outre à certaines Eglises unies de s'être trop concentrées sur des questions d'organisation et d'avoir « commis » des compromis théologiques insipides. S. B. Joshua, l'évêque du diocèse de Bombay provoqua une véritable stupeur à Saint-Jacques de Compostelle en déclarant tristement à propos du processus de fusion dans l'Eglise Unie de l'Inde du Nord, que « les gains sont superficiels, alors que les nouveaux fardeaux faits de litiges fonciers, de dissensions et d'irresponsabilité deviennent insupportables ».⁷

b. Diversité réconciliée

Cette proposition, d'origine luthérienne, connaît un certain succès depuis la Conférence mondiale des Confessions chrétiennes de 1975. Comme pour le précédent, les protagonistes de ce modèle postulent un accord sur la doctrine, sur les sacrements et les ministères. Mais ils considèrent « légitime la variété des héritages confessionnels, dans la mesure où la vérité d'une foi unique trouve historiquement sa formulation

⁵ « Notes from the Limuru (1970) Conference », in *Mid-Stream : an Ecumenical Journal*, Vol. IX, n° 2-3, 1971.

⁶ Cf. les divers rapports des « International Consultations of United and Uniting Churches » publiés par le COE.

⁷ V^e Conférence Mondiale de Foi et Constitution, Doc. 25, p. 5.

dans une variété d'expressions »⁸. D'aucuns ont critiqué ce modèle très protestant comme étant « un rideau de fumée pour cacher le statu quo »⁹ !

c. Communion de communions

Sitôt après le Concile de Vatican II, des œcuménistes catholiques romains, à la tête desquels se trouvait le Cardinal Jan Willebrands, exprimèrent le souhait que l'unité visible de l'Eglise puisse s'exprimer dans une multiplicité de « types » vivant en communion les uns avec les autres. Chacun de ces types se caractériserait par une méthode et une perspective théologique propre, une discipline canonique et une expression liturgique distincte¹⁰. L'Evêque de Rome exercerait alors dans l'Eglise Une un ministère unique au service de l'unité.

d. L'unité comme solidarité

L'avènement de la théologie de la libération a donné une expression nouvelle à une intuition qui se trouvait déjà présente dans de nombreux mouvements chrétiens et œcuméniques : l'option privilégiée pour les pauvres. Selon le théologien jésuite d'Amérique centrale Jon Sobrino¹¹, l'unité et la catholicité signifient « la co-responsabilité entre Eglises locales », portant le fardeau les unes des autres. Cela se traduit évidemment par une vie de foi, une pratique liturgique et des relations pastorales, mais jamais de manière abstraite. Ce modèle ne se concentre pas sur les relations interconfessionnelles, mais sur la solidarité commune des Eglises avec les pauvres, les exclus et les opprimés. Le scandale ne réside pas tant dans les divisions doctrinales que dans les manières incompatibles de vivre la foi chrétienne qui divisent toutes les confessions.

e. L'unité comme alliance d'Eglises

Il faut bien avouer que depuis une vingtaine d'années, les fusions d'Eglises se font rares. Cependant plusieurs confessions, en particulier aux Etats-Unis, en Afrique du Sud et en Grande-Bretagne, ont contracté entre elles des alliances. Il s'agit d'un processus dynamique, d'une marche en avant par étapes successives vers une unité complète et définitive. Ces alliances prennent des formes diverses suivant les situations locales. Mais

⁸ Publié dans *WCC Exchange*, n° 3/2, juillet 1977.

⁹ Cf. M. Kinnamon, « Truth and Community : Diversity and its limits in the Ecumenical Movement », Grand Rapids 1989, pp. 83 s.

¹⁰ Cf. E. Lanne, « Pluralism and Unity : the Possibility of a Variety of Typologies Within the Same Ecclesial Allegiance », in *One in Christ*, Vol. VI, n°2, 1970, pp. 430-451.

¹¹ Jon Sobrino et Juan H. Pico, *Theology of Christian Solidarity*, New York 1985.

elles impliquent une reconnaissance réciproque des Eglises partenaires (baptême, ministère, etc.), une communion eucharistique régulière et un engagement solidaire dans la mission et l'évangélisation.

f. L'unité comme « transgression »

Je cite pour mémoire une initiative prise vers la fin des années 60 et le début des années 70, et qui s'appuyait à la fois sur l'immense espoir de changement qui habitait la jeunesse de l'époque et sur son amère déception face à l'immobilisme des institutions ecclésiales. De nombreux chrétiens du monde entier, souvent satellisés autour de la communauté de Taizé, avaient cru que l'unité chrétienne se réaliserait du vivant du Pape Jean XXIII, tant sa manière simple et humble de vivre son apostolat leur semblait authentiquement évangélique. Sa mort sonna le glas de leurs illusions, et les persuada que les responsables d'Eglises dans leur grande majorité étaient plus occupés à préserver leurs privilèges qu'à promouvoir l'unité. La proposition faite en 1970 par Frère Roger, prieur de la Communauté de Taizé, d'un Concile de Jeunes qui regrouperait tous les déçus de l'institution ecclésiastique connut un succès remarquable. Des milliers de jeunes et de moins jeunes, y compris des prêtres et des pasteurs, s'émerveillaient de voir pointer un peu partout un « printemps de l'Eglise » sous la forme de petites cellules de prière, de vie et de témoignage. Ils ne doutaient pas que ce bourgeonnement, fruit véritable de l'action du Saint Esprit, ferait tôt ou tard sauter les vieilles structures surannées de divisions et d'oppression, et révélerait le vrai visage de l'Epouse du Christ... Qu'est-il advenu de cette espérance ? Elle n'avait certainement aucune chance de se faire entendre lors de la Conférence mondiale de *Foi et Constitution*, constituée presque exclusivement de délégués officiels des Eglises membres...

III. LA V^e CONFÉRENCE DE FOI ET CONSTITUTION

L'invitation de Saint-Jacques de Compostelle se situait dans le prolongement du travail entrepris par Foi et Constitution depuis sa création à Lausanne en 1927, plus précisément depuis la Conférence de Montréal en 1963 : L'étude *Unité de l'Eglise et renouveau de la communauté humaine*, le document *Baptême, Eucharistie et Ministère* et les réactions qu'il provoqua de la part de nombreuses Eglises et groupes œcuméniques, le document de Sheffield sur « la Communauté des Femmes et des Hommes dans l'Eglise », l'étude sur la Confession de Foi de Nicée Constantinople, etc.

Mais elle avait aussi l'ambition de prendre en compte les changements survenus dans le monde en général et dans le mouvement œcuménique avec, en particulier, la remarquable impulsion donnée par le Concile de Vatican II et le *Décret sur l'Œcuménisme*. Il s'agissait en effet de la première conférence mondiale à laquelle l'Eglise catholique romaine était officiellement représentée. Le document de travail de Saint-Jacques de Compostelle¹² portait, du reste, l'empreinte de l'ecclésiologie dite « de communion » chère au dominicain Jean-Marie Tillard, vice-moderateur du Comité exécutif de *Foi et Constitution*.

Il faudra un jour consacrer un article complet à l'évaluation de la Conférence de Saint-Jacques de Compostelle et de son impact sur le Mouvement œcuménique. Pour l'heure, je me bornerai à deux remarques personnelles :

— Les documents finaux font très positivement référence au rapport *Une Unité qui coûte* publié conjointement par *Foi et Constitution* et par l'unité III du COE (*Justice, Paix, Création*) au début de 1993. Les héritiers des deux instances fondatrices du COE y faisaient acte de contrition pour s'être longtemps ignorés les uns les autres et s'engageaient à explorer ensemble un chemin vers l'unité visible de l'Eglise qui prenne en compte à la fois les différences doctrinales qui divisent encore les chrétiens et les problèmes cruciaux qui se posent aujourd'hui à l'ensemble de la communauté humaine. Si cette volonté de collaboration devait se confirmer dans les faits, un grand pas en avant aurait été franchi à Saint-Jacques de Compostelle.

— Lors d'une intervention fort remarquable, le nouveau Secrétaire général du COE Konrad Raiser a repris à son compte la notion de « conversion des Eglises » développée ces dernières années par le Groupe des Dombes¹³. L'expression se retrouve même dans le message final de la Conférence, malgré l'opposition farouche de quelques théologiens. On peut dès lors se réjouir que les délégués ne se soient pas perdus dans des considérations désincarnées, mythiques, sur l'Eglise et son unité, mais aient inauguré un débat critique « sur le caractère historique et donc contingent des Eglises par l'analyse de leur récession moderne »¹⁴. C'est au prix d'une repentance radicale que les Eglises retrouveront le chemin de l'unité chrétienne.

¹² « Towards Koinonia in Faith, Life and Witness : a Discussion Paper », Genève, avril 1993.

¹³ *Pour la conversion des Eglises*, Paris 1991.

¹⁴ Ch. Duquoc, *Des Eglises Provisoires : Essai d'Ecclésiologie Œcuménique*, Paris 1985, p. 16.



TROIS DOMAINES DE CONFLIT ET QUELQUES PISTES DE RÉFLEXION

par Marc GALLOPIN, pasteur, Genève

A plusieurs reprises durant le Colloque les participants ont buté sur la difficulté de trouver une définition commune de l'unité entre confessions chrétiennes. Les exposés et interventions ont révélé des conceptions sous-jacentes qui divergent dans trois domaines majeurs, la christologie, l'anthropologie et l'ecclésiologie, par la méthode de réflexion utilisée. Si cette méthode a une importance déterminante dans la recherche de l'unité, nous pouvons baliser un parcours méthodique qui serve au travail de réflexion des divers partenaires en présence.

Je me propose de présenter ici une délimitation de la réflexion qui permette de situer à l'aide de concepts typés la démarche des divers partenaires du dialogue selon que leurs positions se recouvrent ou au contraire s'éloignent en des pôles opposés, ceci sans prétendre décrire strictement l'identité de chaque groupe représenté, ni les moments les plus significatifs de ce colloque.

I. REPÉRER LES DIVERGENCES

1. La christologie

Dans le domaine de la christologie, typons schématiquement deux variantes classiques :

a) L'unité est pensée à partir de la relation de Jésus à son Père comme une unité de communion donnée à l'origine par le Christ à l'Eglise. Cette unité repose sur *l'analogie de l'être* des relations intra-trinitaires de Dieu, dont elle tire sa substance et sa forme. L'unité comme communion avec l'être de Dieu s'effectue par exemple par incorporation sacramentelle, dans l'église catholique romaine ou l'église orthodoxe. Dans les églises issues des réveils de type piétiste ou de type pentecôtiste et charismatique,

l'unité est souvent pensée comme communion avec l'être de Dieu et se traduit par un programme volontariste de perfectionnement ou d'élévation dans la vie spirituelle désignée sous le terme de sanctification.

Toujours selon le modèle analogique, la mouvance charismatique qui traverse les confessions chrétiennes recourt volontiers à la métaphore qui montre comment l'unité procède de la participation à la vie de Dieu par le Christ, dans son Esprit. Elle est assimilable à la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier franc, ou à la participation des sarments à la vie du Cep.

Dans ce premier modèle, la pratique de l'unité découle de la compréhension d'une unité déjà présente a priori en Dieu, et rendue visible par le Christ johannique qui déclare faire un avec le Père. La médiation qui reflète cette unité déjà existante peut être sacramentelle, éthique ou « pneumatique », ou une combinaison de ces termes. Ce modèle privilégiera la verticalité (la communion au Christ dans la foi) et la doctrine pour discuter la manière de rendre visible l'unité déjà donnée en Dieu.

b) La seconde variante pense l'unité à partir de l'idée qu'elle est une division réconciliée par l'action du Christ, à travers la *dialectique* de l'incarnation et de la croix, de l'abaissement et de l'élévation. Cette unité intègre les réconciliés à la construction fondée sur le Christ et sur les Apôtres. Elle intègre la vie de foi personnelle et existentielle des croyants, leur activité et leurs engagements en tension avec les organisations ecclésiastiques qui expriment, elles, l'identité apostolique de l'Eglise.

L'unité est ici conçue comme un processus de réconciliation, selon l'Esprit du Christ, de ce qui est déchiré. La diversité, les antagonismes, sont reconnus, accueillis, et respectés. Les souffrances de la vie humaine ou de la condition humaine sont l'occasion de vivre la vérité dans l'amour. Les différences sont synonymes d'identités particulières et d'altérité, mais elles seront dépassées par la prière, le pardon et l'apostolat.

L'unité se bâtit horizontalement par la base de la communauté chrétienne, dans la personne, le couple et la famille, comme *analogique à l'action du Christ* incarné et crucifié, analogique aussi à l'action des apôtres, dans la vie quotidienne vécue sous les signes de la réconciliation et du respect de l'autre différent.

2. L'anthropologie

Ces définitions de l'unité sont porteuses de conceptions anthropologiques décisives pour la concrétisation du modèle qu'elles promeuvent. Mais ces conceptions de l'humain varient elles aussi au point de paraître pour le moins contradictoires :

a) Dans la première conception, si l'unité en Dieu est essentielle, elle sera en l'homme accidentelle, car c'est la grâce divine qui la produit. Il importe donc que les humains s'exposent aux moyens de grâce pour réaliser cette unité (ces moyens sont liés à la foi institutionnalisée de la communauté croyante, par les sacrements ou les formes culturelles). Cette démarche d'exposition repose sur la (bonne) volonté ou la décision humaine d'y recourir, puisque telle est sa finalité (naturelle ou spirituelle) selon l'ordre de la création. Mais dans tous les cas, l'homme sous la grâce change de « nature » et se divinise, ne vivant plus « selon la chair mais selon l'Esprit ».

Cette anthropologie à caractère substantialiste a pour corollaire l'émergence de « l'homme nouveau » né d'en haut, ou né de nouveau, qui réalisera l'unité par la reconnaissance de l'identité de ceux qui, semblablement, sont nés d'en haut. Ce sont donc les critères de la « nouvelle naissance » qui désigneront les paramètres de la « véritable » unité des enfants de Dieu. Ces critères peuvent être, suivant les traditions, la juste réception des sacrements qui infusent la vie divine, ailleurs la juste lecture des Ecritures qui communiquent la volonté de Dieu pour y conformer la nôtre, ailleurs encore la juste manifestation des fruits de l'Esprit qui attestent la plénitude reçue, ou encore la juste vision de l'action de Dieu dans l'histoire qui, en Christ, réconcilie Juifs et païens en un seul homme nouveau.

Une telle anthropologie tend à identifier l'humain à un principe qui lui est extérieur, de sorte que l'unité entre humains se vivra comme la conformation commune à la même source, au même lieu ou au même événement symbolique.

b) Si l'unité est une réconciliation, selon le second type décrit plus haut, elle postule une anthropologie de l'humain divisé avec lui-même, avec autrui et avec Dieu, souffrant de cet état de chose et rêvant de surmonter l'irréconciliable. Cette unité brisée ne peut être reconstituée de façon nouvelle, recréée, que par la Parole du Christ et l'action apostolique, par une libération, une guérison, un désenclavement, une reconnaissance, etc., selon l'appel de Dieu dans le Christ transmis par l'Evangile.

L'humain est par définition solidaire des autres humains par sa condition d'être déchiré et en conflit, que tous partagent, en même temps qu'il est en rupture de solidarité pratique avec lui-même et autrui, de par ses propres contradictions. La réconciliation opérée par le Christ et l'apostolat des croyants ne l'abstrait pas de sa condition humaine d'être déchiré, mais lui ouvre une pratique de la réconciliation créatrice de relations solidaires, par la force de l'Esprit du Christ incarné. L'homme ne se divinise pas (dans son essence), mais il incarne à son tour dans ses

relations, ses allégeances nouvelles et sa manière de vivre à travers les souffrances son existence en cours de réconciliation.

Cette anthropologie a des incidences sur la dimension existentielle de la foi comme décision du sujet, sur la dimension éthique des relations inter-personnelles, par exemple la prise en compte de la réalité des souffrances causées par les séparations, ainsi que sur la dimension de l'organisation des institutions ecclésiastiques, qui doivent alors être pensées avec une préoccupation éthique à partir des lieux d'action.

La question de l'unité se posera ici dans un rapport de tension entre un principe intérieur constitutif de la liberté de conscience et de la responsabilité personnelle, et l'allégeance critique aux organisations ecclésiastiques.

3. L'ecclésiologie

Le troisième domaine fondamental de la réflexion sur l'unité concerne justement le rapport aux organisations ecclésiastiques, lesquelles se donnent des buts, établissent et maintiennent les règles et les formes utiles à leur raison d'être.

Nous pressentons bien que l'ecclésiologie est le lieu de fixation des problèmes de recherche d'unité, c'est pourquoi il faut là aussi prendre la mesure des divergences existantes.

a) Dans le premier cas, l'organisation ecclésiastique se comprend comme la représentation visible du mystère inaccessible de la foi trinitaire, et l'unité passera nécessairement par l'identification avec l'organisation et le respect des règles qui la définissent. L'organisation ecclésiastique représente l'unité, car l'unité se fait en elle, voire par elle. Les ministères concrétisent la compréhension que cette organisation a d'elle-même, et dans le cas présent ils seront définis comme ministères servant le mystère de l'unité de la foi.

Deux cas sont ici similaires, bien qu'ils se présentent comme opposés : l'Eglise romaine se pose comme récapitulatrice de la foi catholique ; parce que fondée sur le collège apostolique qu'elle reconstitue, elle invite tous les croyants à s'incorporer en elle à l'aide du ministère du pape, des évêques et des prêtres pour réaliser visiblement l'unité de la foi trinitaire.

En face, diverses organisations protestantes de type congrégationaliste, qui refusent toute forme de centralisme, établissent par des règles culturelles le principe de représentation du mystère de la foi auquel tous les croyants sont invités à s'identifier. Par exemple ce principe peut être celui de la visibilité de la conversion individuelle, qui oblige

moralement le croyant à participer au culte et aux activités de sa communauté. Ce principe peut aussi se traduire en négatif par la méfiance entretenue à l'égard de toute forme de ministère épiscopal ou de superstructure dotée de pouvoir. La communion au mystère de la foi n'est pas médiatisée ici par les ministères des clercs, car tous sont dénommés prêtres, cette communion sera donc médiatisée par la conscience individuelle façonnée par les règles de fréquentation de l'assemblée et des autres croyants, dans un cadre culturel déterminé.

Dans ces deux types d'organisation dont la raison d'être est la communion au mystère de la foi, ce sont les règles d'allégeance qui sont déterminantes, puisque ceux qui les enfreignent risquent l'exclusion de ce qui se donne comme la « véritable expression de l'Eglise ».

Le principe d'autorité qui détermine l'exigence de soumission à l'institution fonctionne dans les deux cas de la même manière, même s'il est situé autrement. Présenté schématiquement, dans une organisation comme l'Eglise romaine il s'exprime par une hiérarchie des personnes et une égalité de la valeur de l'activité humaine, et dans les congrégations protestantes par une égalité des personnes mais une hiérarchie de la valeur de l'activité humaine.

Dans les deux cas, également, la prétention à l'universalité de l'organisation ecclésiastique repose sur la manifestation semblable de la communion au mystère de la foi par toutes les communautés locales, selon les principes qui définissent dogmatiquement la nature de l'Eglise.

Le modèle d'unité est ici celui de la communion par assimilation, autour d'une même manière de concevoir l'organisation culturelle de la profession de foi, que la conception en soit hiérarchique ou égalitaire.

b) Le rapport à l'organisation ecclésiastique dans le modèle dialectique de l'unité conjugue la dimension existentielle de la foi du sujet et la réflexion sur la nature de l'organisation. La foi comme expérience de libération rend nécessairement critique vis à vis de l'organisation, mais l'apprentissage de la vie réconciliée, qui rend solidaire des autres humains souffrants, suppose aussi un consentement et une forme d'allégeance à l'organisation qui s'efforce de les rejoindre et les servir.

Dans cette perspective, vivre l'unité consiste à accueillir la diversité des confessions, en se proposant par exemple une action qui oblige à vivre ensemble les difficultés et les tensions de la vie de réconciliation, avec la force de l'Esprit. Or, vivre ensemble contraint à clarifier les règles de la relation, les principes de l'organisation, et désigne les limites du projet concret.

Le principe de communion, ou la réalisation de l'unité visible, repose ici sur deux éléments : l'action apostolique à la manière du Christ

et des apôtres (ministère d'évangélisation, de guérison, de compassion, d'entraide, de service, etc.) et la délimitation dans l'espace et le temps du consentement ou de l'allégeance à l'organisation à travers laquelle se fait l'action apostolique commune. Cela permet le maintien de la fonction critique dans le rapport à l'organisation, mais cela indique aussi qu'il n'y a pas de mission chrétienne (apostolat) dans l'unité visible sans un principe de soumission consentie et respectée à l'organisation ou aux organisations concernées, même si cela est occasion de souffrance et de confrontation.

Dans ce modèle, les ministères de tous les croyants, laïcs et clercs, sont principalement valorisés dans leur dimension apostolique, en fonction des charismes que chacun peut déployer pour le service commun.

Ici, l'unité ne dépend pas à priori de la définition dogmatique de la nature de l'organisation ecclésiastique, mais de la vocation à la réconciliation qui est adressée par Dieu en Jésus-Christ à tous les humains divisés et déchirés par le péché.

c) Il existe des tentatives de conjuguer en partie les deux types d'unité globalement évoqués ci dessus, soit que l'on se situe dans le 1^{er} modèle christologique avec une anthropologie qui apparaît dans le second, ou l'inverse, ou bien que l'on inscrive sa démarche d'unité dans une définition particulière de l'ecclésiologie, tout en se réclamant d'une position dialectique. Les combinaisons sont multiples, même si elles traduisent toutes la difficulté d'être cohérent avec ses propres prémices dans la pratique concrète de la recherche de l'unité visible. Chaque groupe peut tenter ainsi de repérer son propre ancrage théologique pour la poursuite de la discussion.

II. OU SONT LES CONVERGENCES ?

Les convergences ne sont pas immédiatement visibles, car elles sont situées non dans les contenus de la doctrine, mais dans les outils de réflexion utilisés. Constatons tout d'abord que ces modèles de l'unité trouvent leur justification dans les Ecritures, et que tous font appel à un appareil logique qui travaille soit par déduction, soit par induction, soit en conjuguant les deux.

Secondement, tous ces modèles font appel à une forme ou une autre d'expérience de la foi qui ne se vit pas strictement rationnellement, mais qui implique les personnes dans leur identité et dans le choix de leurs allégeances. Dans ce sens, l'expérience de l'unité ou de la discorde est la plus forte là où des personnes sont impliquées ensemble avec leurs différences, s'interpellent mutuellement et existentiellement, tandis que les

structures organisationnelles délimitent les catégories mentales dans lesquelles se pensent les identités confessionnelles. Par conséquent, compte tenu de ces observations, qu'est-ce qu'exige la recherche de l'unité visible pour devenir significative pour nos organismes confessionnels et leurs adhérents ?

III. PISTES POUR L'UNITÉ VISIBLE

1. Tenir compte des contingences

Nous partons d'une réalité commune qui est celle de notre humanité, déterminée culturellement, affectivement, socialement, historiquement, etc. dans laquelle le Christ de Dieu est venu et où agit son Esprit. Il importe d'en tenir compte de deux manières :

Premièrement en développant notre capacité (souvent restreinte) de nous mettre dans la situation de l'autre pour éprouver ce qu'il éprouve, comprendre ce qui lui paraît essentiel, même si cela nous heurte, souffrir peut-être ce qu'il souffre. En tant que chrétiens, nous ne pouvons gommer ni notre humanité, ni notre insertion dans une forme ou une autre d'organisation confessionnelle, et c'est justement ce que nous avons en commun avec les autres chrétiens. C'est ici que la réflexion sur le mouvement de kénose comme renoncement à ses propres droits devient significative, sans renoncement à ce qui fonde sa propre identité.

Secondement dans les *a priori* de la réflexion : notre approche du problème est située et conditionnée par les éléments nommés dans la première partie. Par conséquent, notre réflexion sur l'unité et surtout notre pratique ne peuvent pas prétendre à l'universalisation, mais doivent se limiter par principe à des situations concrètes contingentes. Cela nous fait renoncer à développer un modèle d'unité qui puisse faire la synthèse de tous les autres. Nous voici donc invités à nous investir dans un domaine particulier et limité qui nous engage, plutôt que de nous payer de mots qui resteraient de pures déclarations d'intention. Ce sera respecter notre propre condition de chrétiens européens par exemple, que d'en tenir compte, comme nous y invitait Jacques Nicole (Institut œcuménique de Bossey) en rapportant les interpellations des chrétiens du tiers monde aux chrétiens d'Europe sur les questions œcuméniques.

2. Nouer des relations inter-personnelles directes

Lorsque plusieurs structures se placent en vis-à-vis de dialogue, les organisations délèguent généralement leurs représentants. Mais ce

dialogue passe nécessairement par des personnes, dans des positions et des statuts particuliers, avec leurs forces et leurs faiblesses. Ces personnes représentent l'organisation dont elles sont membres, mais elles ne s'identifient pas exclusivement à celle-ci. Pour être elles-mêmes, et être un vis-à-vis consistant, ces personnes ne doivent pas se sentir l'objet d'une menace ni être strictement identifiées à ce qu'elles représentent. Car une représentation est par définition partielle.

Ayant ainsi ouvert une marge de liberté en identifiant, sans enfermer, les interlocuteurs, le dialogue peut devenir exigeant et serré, en confrontant les points de vue et en se mettant d'accord pour désigner les points où l'on se reconnaît en accord et en désaccord. C'est d'abord entre humains qui s'écoutent que peuvent se surmonter les malentendus et se décider de l'ordre de la discussion, ou des modalités de la prière ou de l'action.

3. Collaborer dans l'Esprit de l'Évangile

Quel que soit le motif qui nous fait préférer un type d'ecclésiologie à un autre, à mon sens l'unité ne procède pas de la conception que l'on défend, mais de la manière d'entrer dans la collaboration, eu égard à son contenu et à sa forme pour un temps déterminé et dans un espace défini selon des règles communes. Que cette collaboration s'avère ponctuelle ou durable importe peu, tant que les règles qui la régissent sont significatives de l'Esprit de l'Évangile. Dans ce sens, les moyens ne sont pas indifférents et doivent correspondre aux objectifs poursuivis ensemble.

CONCLUSION

Ces quelques remarques trahissent bien l'état de chantier dans lequel se trouve la réflexion sur l'unité lorsque des chrétiens de divers horizons se rencontrent pour en débattre. J'aurai contribué à clarifier les positions en présence et les chances de ne pas en rester aux positions prédéfinies si la méthode de réflexion suivie ici nous aide à « sortir du bois » des justifications théologiques et philosophiques propres à nos organisations pour nous recevoir comme des personnes au bénéfice d'une grâce commune, fût-elle comprise de multiples façons.

POUR LA KÉNOSE DES ÉGLISES

par Gérard PELLA
pasteur réformé à Chailly-Lausanne

Qui ne connaît l'excellent ouvrage du Groupe des Dombes intitulé « Pour la conversion des Eglises » ?¹ Si je prends ici la liberté d'en modifier le titre, c'est pour souligner une réalité qui m'apparaît essentielle... et douloureuse : « *Au point où nous sommes parvenus dans le dialogue œcuménique, ce qui empêche un rapprochement plus grand, ce ne sont pas des éléments périphériques... ce sont des éléments centraux et quasiment irréductibles parce que constitutifs de l'identité confessionnelle de telle ou telle Eglise.* »

S'il s'agissait d'éléments périphériques, on pourrait espérer un *recentrage* sur l'essentiel... mais il nous faut manifestement davantage.

Parler ici de *conversion*, c'est laisser entendre – à juste titre – qu'il y a des éléments, des attitudes, des pratiques qui sont à abandonner ou corriger. Mais ce qui me heurte dans telle Eglise sœur est souvent pour elle constitutif, essentiel... et peut-être vrai ! Peut-on l'appeler sur ce point à la conversion ? Il me semble plus prometteur de redécouvrir ici le chemin de la *kénose*.

Très schématiquement :

- Dans une démarche de « recentrage », je quitte ma crispation sur des « particularités » pour redonner son plein poids à ce qui est central et prioritaire.

- Dans une démarche de « conversion », je quitte ce qui est faux et mortifère pour revenir au Seigneur.

- Dans une démarche de « kénose », je quitte un privilège légitime, une position juste et saine, pour rejoindre l'autre sur son terrain.

On aura compris que je me réfère ici à l'épître de Paul aux Philippiens.

¹ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises*, Paris, Le Centurion, 1991.

LA KÉNOSE DU CHRIST

Au chapitre 2, Paul fonde son appel à l'unité des chrétiens de Philippiques sur un hymne plus ancien (vv. 5-11), qui décrit ainsi la démarche du Christ : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé (*ekenôsen*, littéralement : il s'est vidé lui-même). » C'est de cette expression que vient le terme de *kénose*. En quoi consiste-t-elle ?

Contrairement à certaines traductions qui nous invitent à avoir les mêmes « sentiments » que le Christ Jésus (v. 5), l'hymne décrit une réflexion (*phronein*) qui débouche sur des actes.² C'est en effet par des actes que le Christ a traduit sa kénose :

« Il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes,
et reconnu à son aspect comme un homme,
il s'est abaissé,
devenant obéissant jusqu'à la mort,
à la mort sur une croix. » (vv. 7-8)

LA KÉNOSE DES CHRÉTIENS

Paul ne cite pas cet hymne pour en tirer de sublimes considérations métaphysiques, mais pour appeler les Philippiens à l'unité. Il s'agit pour eux (et pour nous !) de partager le même état d'esprit que Jésus.

Remarquons que Paul n'assimile pas le mouvement de kénose à une perte d'identité, ni quand il le contemple en Christ, ni quand il le propose aux chrétiens. Au contraire, l'identité du Christ Jésus apparaît encore plus pleine après la kénose ; elle est alors « donnée » par Dieu et non « arrachée » : « C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré (*echaristato*, c'est une grâce !) le Nom qui est au-dessus de tout nom... » (v. 9)

Quant aux chrétiens, ce n'est pas dans l'abandon de leur identité, mais dans la façon de se positionner par rapport aux autres que se manifesterait l'attitude « kénotique » : « Ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. » (vv. 3-4)

² Pierre Bonnard, *Philippiens*, Commentaire du NT, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 41.

Il suffit d'ajouter le terme « Eglises » au bon endroit pour qu'éclate la pertinence œcuménique de cet appel : « Ne faites rien par rivalité... mais considérez les autres Eglises comme supérieures à la vôtre... »

VERS L'UNITÉ

Le colloque *Hokhma* d'août 92 avait pour titre : « L'unité de l'Eglise : une source de divisions ? » Expression paradoxale qui traduit une constatation impertinente : chaque famille spirituelle a sa conception de l'unité et surtout des conditions à remplir pour y parvenir. Or ces conceptions et conditions deviennent à leur tour pommes de discorde, occasions de division.

A grands traits, voici trois conceptions de l'unité, dans l'ordre où je les ai vécues ces vingt dernières années :

- Pour la famille « évangélique » : nous sommes unis avec ceux qui confessent les mêmes vérités dans la soumission aux Ecritures et l'écoute de l'Esprit. On peut parler ici d'*unité par la vérité*.

En pratique, cette conception est responsable d'un grand nombre de (sub-)divisions : dès qu'il y a désaccord profond sur un point de doctrine, on se sépare.

- Pour la famille « charismatique » : nous sommes unis avec ceux qui ont fait les mêmes expériences spirituelles ; la théologie et les institutions ecclésiastiques nous séparent mais nous sommes unis par l'Esprit. On peut parler ici d'*unité par l'expérience*.

En pratique, cette conception réintroduit des clivages (entre ceux qui ont fait telle expérience et ceux qui ne l'ont pas faite ; entre ceux qui partagent telle spiritualité et ceux qui en vivent une autre). Ces clivages portent sur d'autres points que les divisions traditionnelles mais sont tout aussi séparateurs.

- Pour les grandes Eglises historiques : nous sommes unis avec ceux qui appartiennent à la même institution. Sur ce point, notre Eglise réformée me semble fonctionner quasiment comme l'Eglise catholique romaine : on peut parler ici d'*unité par l'appartenance à une commune institution*.

En pratique, cette conception laisse la place à une grande diversité dès qu'on est à l'intérieur de l'institution. Elle peine cependant à reconnaître pleinement d'autres Eglises comme sœurs.³

³ A cet égard, les « Principes constitutifs » de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud sont significatifs :

a) une grande ouverture à l'égard de ceux qui « admettent ses principes et ses formes organiques » (pt 4)

Dans ce contexte, que pourrait bien signifier l'appel de Paul à « considérer les autres comme supérieurs à vous » ?

Ni complexe d'infériorité... Ni perte d'identité... Peut-être renoncement à ces critères légitimes (notre « vérité », notre « expérience », notre « Eglise ») non seulement sur le plan individuel mais sur le plan communautaire – ecclésial – confessionnel.

Comprenons-nous bien ! Il ne s'agit pas de renoncer à notre compréhension de la vérité, à nos expériences pas plus qu'à l'appartenance à notre Eglise... mais peut-être de renoncer à faire de ces richesses légitimes des critères permettant de juger des frères ou des Eglises différents. Car ce jugement appartient à Dieu. Vouloir s'appropriier, « comme une proie à arracher », cette prérogative divine, c'est prétendre à la connaissance du bien et du mal, c'est l'anti-kénose du premier Adam. « Cessons donc de nous juger les uns les autres » (Rm 14,13).⁴

Paradoxalement, lorsque nous nous reconnaissons pleinement comme frères, un espace de saine confrontation s'ouvre devant nous. Les différences peuvent être sainement affirmées et reconnues, sans jugement mais aussi sans « diplomatie » brumeuse. Voir à ce sujet la confrontation entre Paul et Pierre dans le « conflit d'Antioche » (Ga 2,11-14) ou la façon dont Paul rudoie les Galates (Ga 3,1-5).

Je ne sais pas quels pas concrets l'Esprit nous inspirera encore sur le chemin vers l'unité, mais je suis convaincu que nous avancerons non seulement par la négociation et le dialogue, non seulement par la prière et l'action communes, mais par des actes qui auront une saveur « kénotique ».

b) une certaine réserve à l'égard des autres Eglises : « Elle entretient des relations fraternelles avec les autres Eglises *réformées* (je souligne) ; elle participe à l'œuvre missionnaire et à l'action œcuménique. » (pt 5)

⁴ Notons bien que Paul n'adopte pas cette perspective « kénotique » quand il se positionne face aux « faux apôtres » (2 Co 11,13 ; Ph 3,2). La nécessité du discernement subsiste... mais selon quels critères ?

Peut-on considérer la confession de foi de 1 Co 15,3-5 comme la base nécessaire et suffisante pour reconnaître pleinement l'autre comme chrétien ?

Faut-il y ajouter le *sola fide* (justification par la foi seule) ?

Ou les critères avancés dans l'épître de Jean :

— aimer son frère (1 Jn 2,9)

— confesser que Jésus est le Christ (1 Jn 2,22)

— pratiquer la justice (1 Jn 3,10)

— confesser l'incarnation (1 Jn 4,2-3) ?

La réponse à ces questions dépasse les limites de cette méditation. Je renvoie ici au mémoire de maîtrise de Bernard Bolay, *Les critères d'authenticité de la conversion selon le Nouveau Testament* (disponible chez l'auteur : Ch. des Cordonnères 5 CH-1243 Presinge).

DES QUESTIONS À PROPOS DE NOS CONCEPTIONS DE L'UNITÉ

Echos des discussions publiques du colloque

par Michel KOCHER, journaliste, animateur des tables rondes

Au cours des échanges par petits groupes ont émergé des questions qui ont été rassemblées, synthétisées puis posées à trois intervenants lors de la table ronde finale. Les personnes suivantes étaient présentes : Abbé Jean-Paul De Sury, délégué épiscopal à Genève ; pasteur Jean-Paul Perrin, président du Conseil synodal de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud ; pasteur Jean-Marc Houriet, Assemblée Evangélique de Bienne.

A tous et à chacun !

Blessés ! Dans la quête de la vérité, nous nous découvrons tous, à un titre ou un autre, blessés dans nos identités confessionnelles, contestés dans notre compréhension du mystère de Dieu et de son Eglise. Comment réagissons-nous face à cette souffrance ? La reconnaissons-nous en nous même ? Sommes-nous capables de la dire à ceux qui nous l'ont causée ? Quelle « thérapie » pratiquons-nous ?

Des unités qui s'excluent ? Nous savons depuis des siècles que nos conceptions de l'unité divergent. Est-ce le signe d'un échec, de notre incapacité à saisir le sens de l'appel du Christ à l'unité ? Est-ce le signe de la nature même du christianisme dont l'unité se construit et s'exprime énigmatiquement au travers de conflits d'interprétation, de tensions créatrices ?

Concrètement : Ceux qui attendent l'unité par le « renouveau dans l'Esprit », « la prière pour Israël » ou par d'autres démarches spirituelles sont-ils prêts à chercher l'unité avec des chrétiens qui ne partagent pas leur vision du renouveau ou de la prière pour Israël ?

« *Quid des institutions ?* » Quelles que soient les confessions, le rôle des institutions est important mais peu transparent. Il faut l'éclaircir, à tous les niveaux où elles interviennent, directement ou non. Quelles loyautés, allégeances demandent-elles ? Quels espaces critiques effectifs laissent-elles au croyant ? Sous quels modes exercent-elles leur autorité, quelles soumissions induisent-elles ?

De la base au sommet ? Quand l'on évoque la recherche de l'unité, on oublie souvent de distinguer les lieux où elle se déploie. Il n'est pas indifférent de chercher l'unité dans un couple mixte, entre deux paroisses, entre une fédération d'églises et une conférence épiscopale, entre le COE et Rome. Y a-t-il lieu de distinguer, au sein de l'Unité que le Christ donne et promet, des niveaux différents ? Si c'est le cas, l'unité doit-elle commencer par le « haut », par le « bas » ? S'agit-il, selon les niveaux, d'une partie de l'Unité (le « déjà ») ou de l'unité en partie (le « pas encore ») ?

Aux compagnons catholiques-romains

Incorporation ou absorption ? Les non-catholiques sont souvent perplexes, pour ne pas dire plus, devant l'option de « retour à Rome » qu'ils perçoivent être en l'état – à juste titre ou non – la seule offre réelle du Vatican. Comment comprendre la vision catholique de l'unité ? Est-elle vraiment celle d'une absorption pure et simple dans son système, monarchiste, de gouvernement d'église ? Est-elle celle d'une incorporation, mais dans ce cas à quoi : une unité doctrinale, une forme de reconnaissance apostolique des ministères, de celui du pape, un système de gouvernement ecclésial... ?

La succession apostolique : fidélité ou/et continuité institutionnelle ? La succession apostolique est l'un des éléments clés du dialogue œcuménique. Comment la communauté catholique la comprend-elle ? Est-elle essentiellement, voir uniquement attachée à une continuité institutionnelle ? Dans ce cas les ruptures, (le Grand Schisme, la Réforme...) ne peuvent être lues que négativement. La succession est-elle

aussi, voire d'abord, fondée sur la fidélité au Christ ? Dans ce cas comment cette fidélité s'articule-t-elle avec une continuité institutionnelle ?

Aux compagnons réformés

La représentativité de l'église. L'insistance sur l'église invisible et sur la communauté locale ne résout pas nécessairement les questions posées par la vie et le témoignage des chrétiens, sans parler des dialogues interconfessionnels. Il y a des situations où une église doit être représentée. Dans la tradition réformée, qui représente l'église et quelle valeur réelle a cette représentation pour les partenaires d'autres confessions ? Cette difficulté n'est-elle pas à lier avec la crise d'identité que d'aucuns décèlent chez les réformés, qui sont aujourd'hui plus enclins à dire comment ils ne croient pas, plutôt que comment ils croient ?

La catholicité évangélique. Si les églises de la Réforme confessent la catholicité de l'Eglise, quel sens concret, visible, donnent-elles à ce concept ? Une église locale, est-elle, à elle seule, catholique – universelle ? Que fait-elle alors de la foi, de l'avis des autres églises réformées, sans parler des autres confessions ?

L'unité visible ? De nombreux membres des églises réformées semblent n'accorder qu'une oreille distraite à l'attente et à l'aspiration d'une unité visible. L'unité visible est-elle une vocation que Dieu adresse à son Eglise ou une option facultative ? Si c'est le sens de l'appel du Christ (« *que tous soient un...* »), que proposent concrètement les réformés ? Si leur suggestion est, par exemple, celle d'un système fédératif pluriconfessionnel, comment faut-il le voir, quelle visibilité peut-il prendre ?

Aux compagnons évangéliques

Le Corps du Christ. Dans leur foi et leur piété les chrétiens évangéliques accordent une grande importance à la notion de « Corps du Christ », à ce qu'elle transmet du mystère de l'Eglise. Sur quels fondements ancrent-ils leur définition du Corps du Christ puisque ce n'est pas sur un fondement sacramentel comme la tradition catholique. Est-ce sur le fondement d'un langage commun basé sur l'expérience religieuse (la conversion) ? En fin de compte : qui est membre du corps du Christ : celui

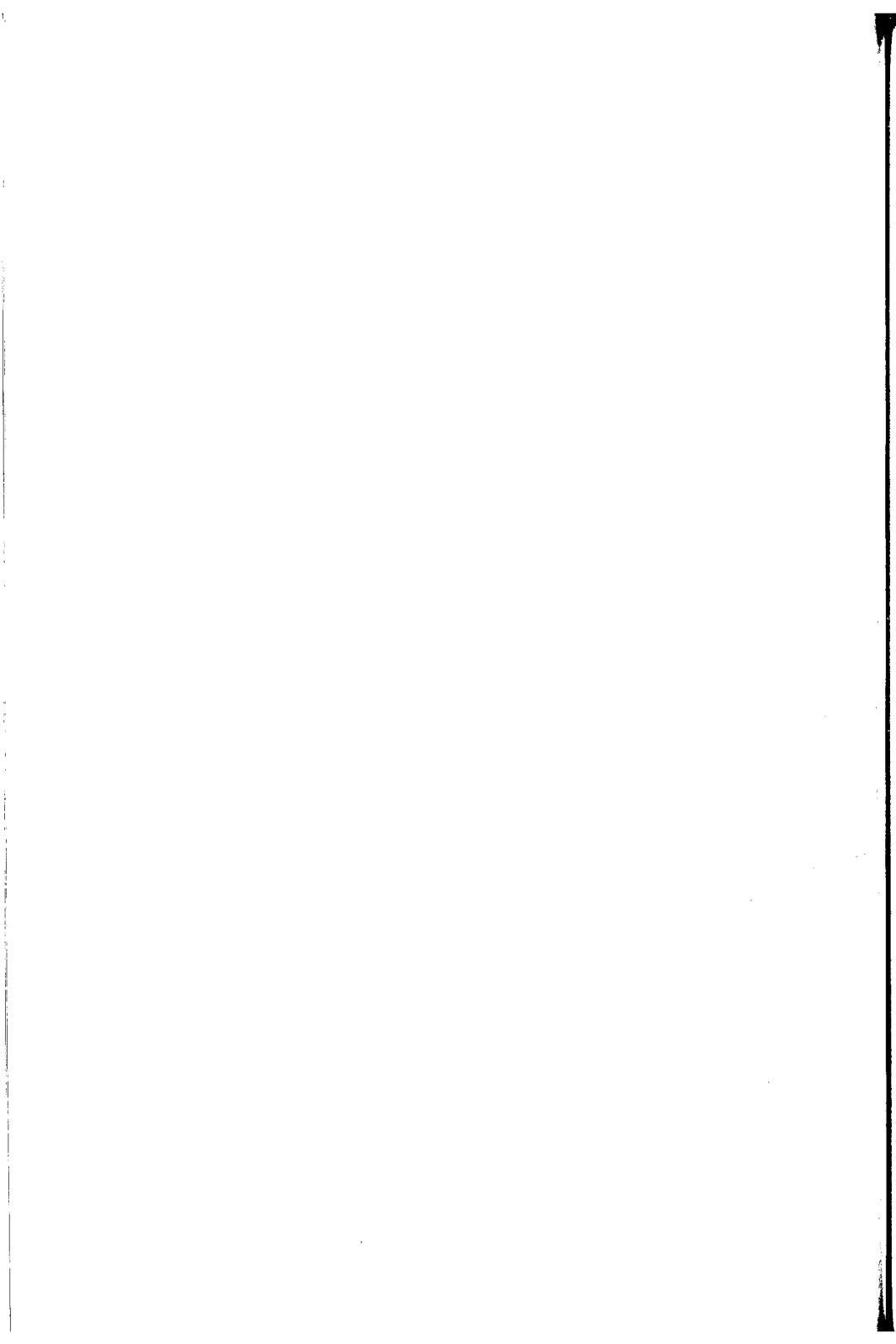
qui croit en Jésus-Christ, qui participe au culte, qui a vécu une expérience de conversion personnelle ?

Des ministères ? Qu'elles aient ou non des pasteurs, les églises évangéliques ne semblent guère s'intéresser au sens du « ministère » institué. De fait, elles vivent avec des ministères, à commencer par ceux des anciens dont l'autorité est reconnue, si ce n'est carrément instituée. Pourquoi sont-ils si peu préoccupés de penser l'institution, ses forces et ses faiblesses ?

Collaborer ? Dans l'évangélisation les communautés évangéliques ont souvent l'initiative. C'est un apport que les autres confessions tendent de plus en plus à leur reconnaître, même si parfois elles regrettent de ne pas être consultées dès le départ. Pourtant, quand une initiative vient d'une autre famille chrétienne, les évangéliques rechignent parfois à collaborer. Ont-ils conscience de cet état de fait ? Sont-ils prêts à s'investir dans les projets d'autrui comme ils attendent que d'autres s'investissent dans leurs projets ?

**QUELLE UNITÉ
POUR LE PROTESTANTISME ?**

**Colloque *Hokhma* à Pomeyrol,
17-19 avril 1993**



LE PROTESTANTISME : SON INDÉPASSABLE PRINCIPE UNITAIRE, L'INDÉCIDABILITÉ THÉOLOGIQUE DE SES DIVISIONS

par Jean ANSALDI, Professeur de théologie systématique,
IPT, Faculté de théologie protestante de Montpellier

Je voudrais introduire ce débat en deux étapes : tout d'abord pointer l'unité profonde des Églises issues de la Réforme sur la base de leur sotériologie commune qu'il est nécessaire de préciser sans cesse ; ensuite montrer que les choix seconds, mais non secondaires, qui les divisent appartiennent largement aux catégories logiques de l'*indécidable* ou du *non pertinent*.

I. L'UNITÉ PROFONDE DU PROTESTANTISME

1. Contrairement aux légendes qui ont la peau dure, la Réforme n'est pas née d'une redécouverte de l'autorité des Écritures, jamais contestée en droit, mais d'un déplacement spirituel et théologique concernant la sotériologie. Les textes autobiographiques de Luther l'attestent : c'est de la *rencontre* du Christ *sola fide* que naît son renversement théologique ; en Christ, je suis réconcilié gratuitement avec Dieu, à même la foi, sans les œuvres de la loi¹. Toute la théologie se reformera progressivement à partir de cette expérience de base² :

¹ Cf. surtout *Préface à la première édition des œuvres latines*, in *Œuvres VII*, p. 307. Cf. aussi J. Ansaldo, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, (*Cogitatio Fidei* n° 163), p. 13-36.

² « Expérience » qui est à la fois spirituelle et exégétique.

— La doctrine des Ecritures suit : au *tota scriptura* du Moyen-Age est opposé le *sola scriptura* mis en tension avec l'Évangile³. Ce dernier est « guide » pour lire les Ecritures ; il est Seigneur par rapport aux Ecritures qui sont servantes, etc.⁴

— Par ailleurs, et toujours dans la suite du *sola fide*, Luther sera amené à réinterpréter la dimension des sacrements, de l'Église, des cérémonies, etc. Il n'est pas jusqu'à la doctrine de Dieu qui ne doive être réexaminée à la lumière de cette rencontre christologique.

Ce principe unitaire me paraît s'être maintenu intact à travers les grandes subdivisions protestantes. L'essentiel est donc en commun, en tout cas dans les communautés ecclésiales issues de la Réforme magistérielle (Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, etc.).

2. Ce n'est pas pour autant que cette affirmation demeure claire pour tous, et il importe de la repréciser sans cesse pour ne pas perdre cette base commune :

2.1. Le terme de *fides* d'abord : le Moyen-Age, à la suite d'Aristote, l'avait inscrit dans le champ sémantique de la *croissance*. Luther d'abord, mais Calvin très souvent aussi, l'en arrachent pour l'enclore dans le champ sémantique de la *rencontre*, de l'union Christ-homme que le Réformateur de Genève ira jusqu'à appeler *unio mystica*⁵.

Du même coup, le génitif paulinien de *foi de Christ* est retrouvé⁶ : la *fides* est d'abord *fides Christi* (foi de Christ) comme chez Paul ; c'est-à-dire advenue du Christ au fidèle ; elle est par suite *fides hominis* (foi de l'homme), advenue du fidèle au Christ. Naturellement c'est la première qui sauve.

Si donc la *foi* appartient au champ de la rencontre, elle indique un mouvement, celui du Christ d'abord, celui de l'homme ensuite. Un seul mot, *foi*, définit l'action de Dieu et la réponse de l'homme.

2.2. Notre modernité protestante a largement perdu cette double dimension de la *fides* et a souvent réduit celle-ci à la réponse de l'homme. Du même coup, elle se sent obligée de qualifier l'action de Dieu par l'expression *sola gratia*, ce qui s'avère catastrophique dans le débat avec le catholicisme⁷.

³ Par ce terme d'*Évangile*, Luther n'entend pas l'un des quatre mais le Christ qui sauve *sola fide* et qui correspond à son expérience de la rencontre de Dieu.

⁴ On trouvera les références luthériennes dans J. Ansaldi, *op. cit.* p. 133-137 et 161-173.

⁵ Cf. *Institution chrétienne*, III, XI, 10.

⁶ Par exemple Ga 2,16.

⁷ C'est sans doute aussi pour avoir perdu le génitif paulinien de *pistis tou Ièsou Christou* que le post-paulinisme (Éphésiens entre autres) parle de salut « par grâce par le moyen de la foi ».

En effet, le *sola gratia* est une arme antipélagienne commune à toute la chrétienté occidentale ; elle voulait dire que les œuvres procurant des mérites à salut sont aussi fruits de la grâce. Le plus étroit des thomistes peut donc signer ce *sola gratia*. Le *sola fide* n'y contredit pas, mais s'inscrit dans un champ sémantique plus étroit : il signifie que le basculement d'identité entre l'homme perdu et l'homme sauvé n'a pas lieu au terme d'un trajet où la grâce fait produire des fruits d'amour (catholicisme classique) ; mais au départ, dans l'acte même de la rencontre, alors que la grâce n'a pas encore produit d'œuvres théologiques. C'est pourquoi, je le répète, un catholique proche de la pensée officielle (*Nouveau catéchisme*) peut signer le *sola gratia* mais non le *sola fide* qui entraîne avec lui des implications sur la doctrine de Dieu, sur l'anthropologie, sur les sacrements, sur l'ecclésiologie, sur l'éthique, des implications qui sont insurmontables pour lui⁸.

3. Je conclus donc ce chapitre : les Eglises issues de la Réforme ont, ou devraient avoir, en commun la base indépassable du *sola fide*. Mais elles ne pourront la conserver et définir leur commune identité qu'en la remettant sans cesse au cœur de leurs démarches théologiques et ecclésiales, qu'en la reprécisant sans cesse et qu'en la distinguant des fausses ressemblances qui les entraînent vers la perte de leur spécificité.

C'est à partir de cette base commune (le *sola fide*) qu'elles devraient partir à l'assaut de leurs différences, non pour les dénier mais pour mieux les analyser et les situer à leur vraie place.

II. LES DIFFÉRENCES INTERNES AU PROTESTANTISME

Il n'est pas question de nous attacher ici à tous les points en débat, mais d'en relever quelques uns. Auparavant, je voudrais donner deux définitions empruntées à la logique formelle contemporaine :

— On appelle *indécidable*, une proposition qui, sur la base des hypothèses de travail choisies et des méthodologies admises, ne peut être qualifiée ni de vraie ni de fausse.

— On appelle *non pertinente*, une proposition qui, dans les mêmes conditions que ci-dessus, n'a plus ou n'a pas lieu d'être étudiée.

Parmi les divisions interprotestantes que je vais survoler, la première me paraît *non pertinente*, les trois suivantes *indécidables*, la

⁸ Le seul texte d'accord catholique-protestant qui a su, à ma connaissance, faire cette différence est : Comité mixte, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992, pp. 25-26, note 3.

cinquième par contre me semble poser une frontière provisoirement *insurmontable*.

1. Eglise de multitude / Eglise de confessants : cette ligne de partage me semble aujourd'hui *non pertinente* car dépassée par l'évolution culturelle et ne plus mériter une recherche théologique sérieuse. En effet, les modifications des comportements sociaux aidant, la *pratique concrète des diverses Églises est devenue proche sinon commune* : seuls viennent au culte, communient et participent aux assemblées délibératives, des fidèles convaincus et militants. A la question près de l'accès au baptême sur lequel je reviendrai, on devrait vite pouvoir se rassembler sur une définition proche de celle-ci : *l'Église est confessante dans ses membres* ; mais elle demeure une Eglise de multitude dans la mesure où cette expression est comprise comme *une Église pour la multitude*⁹.

La dimension de multitude prend donc ici la forme d'un projet missionnaire et diaconal, mais aussi celle d'une espérance eschatologique.

2. La doctrine des Ecritures : le débat remonte haut ; peut-être est-il déjà, bien que pas toujours repéré, entre Luther et Calvin. Toutefois, dans sa forme actuelle, ses racines se situent au XVII^e siècle, quand les dogmatiques cessent de commencer par le *sola fide* pour lui substituer une forme nouvelle de principe scripturaire à laquelle il faut adhérer *a priori*.

La discussion ne me paraît pas désespérée, surtout si l'on cesse les injures mutuelles de « néo-libéral » ou de « fondamentaliste », pour lui substituer un travail commun, minutieux, honnête et rigoureux. Celui-ci montrerait, je pense, que *personne n'utilise les Écritures à plat et au premier degré, que toujours existe un « canon dans le canon », explicite ou non, conscient ou non, qui fonctionne de fait comme cœur herméneutique*, qui hiérarchise les textes scripturaires, et qui donc délimite des lieux indépassables et des espaces seconds sinon secondaires¹⁰. Dès lors, nous sommes tous, de fait, fondamentalistes sur certains secteurs des Ecritures et plus larges sur d'autres, qu'on se l'avoue à soi-même ou non.

Le débat se déplace alors sur deux axes :

— Quelle est la nature de ces *cœurs herméneutiques seconds*, (le premier, le *sola fide* nous étant commun) ? Choix intellectuel ? Ou plutôt,

⁹ Je dois cette expression au pasteur P. Toutlemonde, lors d'un exposé dans un synode régional de l'Ouest.

¹⁰ Il me semble que les différences principales entre Luther et Calvin viennent de ce que la *norme matérielle* du premier est le *sola fide* tandis que le second choisit le *solī Deo gloria*. Non pas que le premier ignore la seconde affirmation et réciproquement, mais que les deux Réformateurs ne les hiérarchisent pas de la même manière.

comme je le pense, traduction de la manière existentielle par laquelle chacun de nous a rencontré le Christ ?

— Ces *cœurs herméneutiques* seconds, sont-ils compatibles avec le principe unitaire du protestantisme ? Si la réponse est négative, la division est insurmontable ; si elle est positive, la question devient *logiquement indécidable* car le *sola fide* exclut certains discours théologiques, mais ne réduit pas pour autant à une unique formalisation : plusieurs types d'expériences du Christ sont cohérentes avec cette *norme matérielle* qui ne rompent donc pas l'intercommunion, voire une Eglise unique.

3. Pédobaptisme ou baptême des croyants ? Je crois que nous nous trouvons ici devant l'*indécidable* type, tant sur des bases bibliques que théologiques.

3.1. Elle est *indécidable* sur des bases bibliques : les textes sont trop rares et peu clairs sur les contenus des familles baptisées ; le seraient-ils que nous ne pourrions pas conclure, en bonne logique, puisque la prédication atteignant seulement une première génération, elle ne pouvait concerner que des adultes.

3.2. La théologie fait rebondir le problème : le sacrement célèbre-t-il l'antécédence absolue de l'amour de Dieu et son offre d'adoption filiale en amont de toute réponse, ou témoigne-t-il de la conversion ? Or ces deux dimensions sont déjà présentes dès les premières générations de la Réforme :

— Luther prend fermement position pour la célébration de la promesse divine qui n'attend pas la réponse humaine pour s'attester.

— Zwingli et certaines formes d'anabaptisme insistent sur la dimension de témoignage d'une foi confessée.

— Calvin me paraît plus contradictoire (chapitre XV du livre IV de l'*Institution* d'inspiration baptiste, chapitre XVI nettement pédobaptiste).

3.3. La théologie du pédobaptisme me semble rebondir aujourd'hui grâce aux efforts des sciences humaines : celles-ci, surtout la psychanalyse, ont mis en évidence que nous sommes largement, mais pas totalement, le fruit de paroles conscientes ou inconscientes prononcées en amont de notre vie. Nous passons notre temps à répondre à des désirs ancestraux et parentaux, à payer des dettes que nous n'avons pas contractées et à porter des symptômes qui nous sont assez étrangers dans leurs sources. Ces paroles antérieures peuvent être *béné-dictions* (bonnes paroles pour nous) ou *malé-dictions* (mauvaises paroles pour nous) ; mais elles sont toujours *dictions antérieures* .

Voyez par exemple le rêve de Joseph en Gn 37,7. Sur le plan de la *demande consciente*, la signification est claire : le souhait de Joseph tourne autour de la toute-puissance et de la domination sur ses frères ; le rêve, interprété au premier degré, traduit cette *demande*. Joseph s'acharnera d'ailleurs dans cette prise de pouvoir et finira par triompher non sans quelque sadisme (cf. rétention de Benjamin et donc la souffrance de son père).

Mais cette *demande consciente* traduit et trahit un *désir inconscient* que nous pouvons déchiffrer parce que nous possédons l'histoire ancienne : la gerbe dressée, c'est-à-dire *une terre féconde* ! La gerbe dressée comme un pénis en action, c'est-à-dire *une fécondité sexuelle* ! Ce sont là les deux dimensions de la promesse faite à l'ancêtre, promesse venant sans doute à la rencontre du *désir d'Abraham*. Le désir ancestral vient donc se dire et s'occulter à la fois dans le rêve de son arrière petit-fils. Il y a gros à parier que si quelqu'un avait alors été capable de ne pas enfermer Joseph dans l'immédiateté de son récit onirique, dans l'espace dominateur de sa *demande*, mais avait pu l'aider à verbaliser son *désir inconscient*, le patriarche n'aurait pas éprouvé le besoin d'inscrire en actes sa demande de puissance sur ses frères et sur des tiers, mais aurait plutôt renouvelé sa confiance au Dieu de la promesse. Ce n'est là qu'une prise d'exemple sur l'importance ultime, dans une vie, des paroles prononcées à l'orée d'une histoire humaine, voire encore plus haut.

Suis-je en train de légitimer de manière absolue le pédobaptisme contre le baptisme ? Certes pas ; mais de montrer que, dans notre contexte culturel, des pistes existent qui ne le rendent pas absurde du tout. Une parole de bénédiction, une promesse d'adoption, prononcées en amont de toute vie, s'inscrivent dans l'inconscient comme un désir ; mais aussi l'infléchissent ; si du moins, chemin faisant, des interprètes peuvent contribuer à verbaliser, à rendre consciente, cette parole antécédente. Dire cela, ce n'est plus aujourd'hui se situer dans la magie mais fonctionner à même les avancées scientifiques.

Un baptiste ne peut pas ne pas prendre acte de cette avancée de la recherche clinique. Inversement, un pédobaptiste ne peut pas non plus ignorer que le sacrement comme lieu d'un témoignage rendu à la foi n'est pas sans de solides attaches dans la théologie biblique, l'histoire de la théologie et la science nouvelle qu'est la pédagogie. Autrement dit, nous nous trouvons devant un carrefour où *l'indécidable biblique, théologique et scientifique prédomine*. Celui-ci peut légitimer des choix différents au sein d'une même Église, voire des organisations en sous-mouvements différents ; il ne permet plus, à mon sens, l'exclusion et le refus de l'intercommunion.

4. Loi et éthique : l'éthique chrétienne implique-t-elle un *troisième usage de la loi* ? Le débat oppose certains luthériens d'une part, des néo-calvinistes et des méthodistes de l'autre¹¹. Tous s'accordent sur un premier usage (*usus civilis*) et sur un second usage (*usus theologicus*). Les divergences portent sur le troisième usage (*usus normativus*) :

— Ceux qui acceptent ce dernier usage s'appuient largement, et à mon avis à bon droit, sur l'Ancien Testament et sur l'Évangile de Matthieu. Ils travaillent en outre dans une séquence chronologique création-chute-rédemption.

— Ceux qui le refusent, et j'en suis, s'appuient surtout sur Paul et montrent que celui-ci ne fonde pas l'éthique sur la loi, mais sur le baptême, la cène, l'ecclésiologie, l'eschatologie¹². Ils sont sensibles à l'argumentation de Luther sur les « deux justices » : devant Dieu, jamais de loi normative ; devant les hommes, toujours justifié par la loi normative qui fonctionne alors comme premier usage¹³. Ici, la réflexion ne suit pas la séquence chronologique classique rappelée ci-dessus, mais part de la rencontre du Christ dans la foi, à partir de laquelle création, Ancien Testament et eschatologie sont interprétés.

Une étude attentive montrerait sans peine que nous sommes renvoyés au point 2 concernant la doctrine des Écritures. Chaque camp a des arguments scripturaires forts ! La question est alors celle de savoir si les témoins bibliques font somme par additions successives de leurs apports ou s'ils doivent être lus à partir d'une *norme matérielle* qui hiérarchise les textes apparemment divergents¹⁴ ? Dans ce dernier cas, nous sommes renvoyés à l'*indécidabilité* quant aux différents *cœurs herméneutiques*, dans la mesure où ceux-ci demeurent compatibles avec le *sola fide*.

5. Christologie et pneumatologie : ce dernier point soulevé me paraît plus délicat qui concerne le débat avec le Pentecôtisme, mais aussi certaines formes des mouvements charismatiques : l'Esprit est-il indépendant du Christ ? Je veux dire, l'Esprit rend-il vivant le texte des Écritures ou apporte-t-il des révélations particulières nouvelles qui s'imposent ? Le baptême de l'Esprit est-il lié à la conversion au Christ ou

¹¹ Luthériens, néo-calvinistes et méthodistes ne désignent pas ici des réalités ecclésiastiques mais théologiques.

¹² Il s'appuient aussi sur Jean et sur son opposition Moïse-Jésus le Logos.

¹³ M. Luther, *Commentaire aux Galates*, in *Œuvres XV*, p. 21-28.

¹⁴ Cf. J. Ansaldi, *op. cit.*; pour la doctrine des Écritures en général : p. 121-175 ; pour le débat Paul-Matthieu : surtout p. 156-166.

se donne-t-il comme une expérience nouvelle ? On sait le refus net de Calvin et de Luther, confrontés qu'ils étaient aux divers *Schwärmerer*¹⁵.

Nous sommes ici sur un terrain qui me paraît plus problématique et que je réserverai dans le débat : la divergence me paraît moins surmontable que celles que j'ai envisagées jusqu'ici. D'une part, quand je fais un exposé théologique ou que je prêche dans ces milieux évangéliques particuliers, je sens très fort la communion à un même fondement unitaire ; inversement, quand je réfléchis, je doute de la cohérence du *sola fide* avec l'autonomie de la pneumatologie par rapport à la christologie. Débat à suivre donc mais qui dépasse ici la *non pertinence* ou l'*indécidabilité*.

Le protestantisme me paraît donc solidement arrimé à un principe unitaire qui le distingue nettement à l'intérieur des confessions chrétiennes. Les points de débats internes me paraissent largement du domaine de l'*indécidable* ou du *non pertinent*. Quand je pense à la patience qu'il a fallu témoigner dans le dialogue œcuménique avec le catholicisme, je me dis que si nous en avons mis en œuvre la moitié dans le débat interprotestant, beaucoup de nos difficultés seraient aujourd'hui résolues ou surmontées, car mises à leur juste place.

III. ÉLÉMENTS POUR UN DÉPASSEMENT

Je résume ici en quelques lignes, le second exposé qui m'a été demandé pour le colloque de Pomeyrol. Que faire ensemble en vue de l'unité ?

— Si la finalité est de parvenir assez vite à une unité organique, je dois confesser n'être pas pressé. Certes cela me tenterait partiellement et j'en vois les avantages à divers titres ; mais j'aimerais que l'on ne se hâtât pas pour ne pas courir le risque d'*uniformiser* sous couvert d'*unifier*. La variété théologique du protestantisme est pour moi richesse et l'unité ne sera « rentable » que si elle préserve un certain nombre de diversités, du moins quand elles sont compatibles entre elles.

— Si par contre la finalité, non ultime mais en tout cas provisoire, est d'arriver à une meilleure collaboration et intercommunion *en vue d'un meilleur témoignage*, alors naturellement j'approuve et j'en suis. Car il faut bien voir que l'image catastrophique que nous donnons de nous ne vient

¹⁵ Pour Luther, cf. *Art. de Smalkalde, Œuvres VII*, p. 253. Cf. aussi p. 251.

pas tellement de la diversité des approches que de la difficile communication-intercommunion et de la situation de concurrence.

Par ailleurs, ce *faire ensemble* existe déjà largement dans la Fédération Protestante. La collaboration est intense au niveau des aumôneries, de la réflexion, de l'action diaconale, des relations extérieures, quelques fois de l'évangélisation, etc. On peut certes étoffer encore, devenir toujours plus ouvert à l'adhésion plus massive des « Eglises Evangéliques ». Mais déjà le train roule, même si l'on peut raisonnablement améliorer encore le véhicule.

Pour toutes ces raisons, j'aimerais parler à distance des institutions et lancer deux pavés dans la mare ; sans trop d'illusions pour le moment certes, mais dans l'espérance que la dynamique de l'*utopie* fera lentement son œuvre. Le premier de ces pavés concernera la formation théologique des futurs ministres ; le second visera la création de groupes d'études « privés » comparables, mais non identiques, à ce qu'est le groupe des Dombes dans le dialogue catholiques-protestants.

1. Un partage dans l'enseignement : je ne suis pas assez fou pour imaginer, dans un proche avenir, la création de Facultés de théologie où les diverses tendances du protestantisme coexisteraient ; mais je trouve désastreuses la méconnaissance mutuelle et les caricatures sommaires qu'étudiants et pasteurs font des « autres ». Peut-on imaginer que, les Facultés de théologies et les Instituts bibliques restant ce qu'ils sont et où ils sont, des cours soient régulièrement et institutionnellement organisés où seraient invités des enseignants des autres tendances protestantes ? A l'IPT/Montpellier, un semestre tous les deux ans est offert à un théologien catholique. Une telle ouverture serait-elle impensable vers un Baptiste ou un Pentecôtiste, sous réserve que les titres universitaires de ces enseignants ne compromettent pas la crédibilité des diplômes et les accords d'intégration avec les Universités publiques ? Une *confédération des Facultés et Instituts protestants de théologie* pourrait organiser cette rotation et, bénéfice secondaire mais non négligeable, représenter de manière plus crédible nos établissements devant le Ministère des Universités.¹⁶

2. La création de groupes privés d'études : je mesure d'entrée ce que ce qualificatif de « privé » possède comme dimension provocatrice vis-à-vis des Fédérations et Unions d'Églises ; aussi je voudrais lever cette hypothèque.

¹⁶ Il est important de préciser que je parle en mon seul nom et ne représente personne.

Certes il existe déjà un dialogue interprotestant organisé au niveau des « Quatre bureaux », de la Fédération et autres commissions accréditées. Je suis certain qu'elles font du bon travail. Mais elles sont frappées de limites dues justement à leur officialité : ici, les délégués représentent leurs mandants respectifs et ne peuvent disposer d'une audace suffisante. Par honnêteté, chacun d'eux se censure quelque peu pour être réellement représentatif, d'autant plus que les décisions prises engagent et produisent des actes au niveau des Eglises. De tels lieux officiels me semblent seuls possibles lorsque les questions ont déjà bien mûri dans l'opinion des Eglises et qu'il s'agit de mettre en forme des accords quelque peu prévisibles. Mais justement, il y manque ces dimensions de liberté, de disponibilité, j'allais dire de totale irresponsabilité, pour que la recherche théologique dépasse le débat entre positions déjà acquises et s'en aille ratisser large et profond pour reprendre les problématiques à zéro, en amont des divisions historiques.

Dans mon intervention d'hier, je faisais allusion aux diverses doctrines sur les Ecritures Saintes. Je disais que si les formalisations confessionnelles divergeaient souvent, il ne me paraissait pas certain que les pratiques recouvraient les affirmations officielles. Nous sommes tous fondamentalistes pour les points qui nous paraissent centraux, mais plus coulants sur les autres parties des Ecritures.¹⁷ Si cette hypothèse est exacte, il faudrait cesser de confronter des doctrines, mais prendre le problème à contre-pied, analyser longuement des productions théologiques et ecclésiales (prédications, catéchismes, ordres du jours synodaux, etc.), surprendre plus que constater en surface le *fonctionnement réel* de la norme scripturaire et ainsi, pas à pas, renouveler les problématiques de questionnement.

Mais qui ne voit qu'un tel trajet n'est possible que pour un groupe de théologiens qui, n'étant chargé d'aucune mission officielle, peuvent travailler en toute sérénité et prendre tout le temps qu'il faut.

Je suis donc persuadé que des groupes autorecrutés mais couvrant les grandes sensibilités protestantes, travaillant à dates fixes, sur une durée qui permette une certaine communion humaine et un partage de prière, peuvent débloquent le débat entre certaines confessions protestantes, surtout avec celles qui sont peu ou pas parties prenantes de la Fédération Protestante de France.

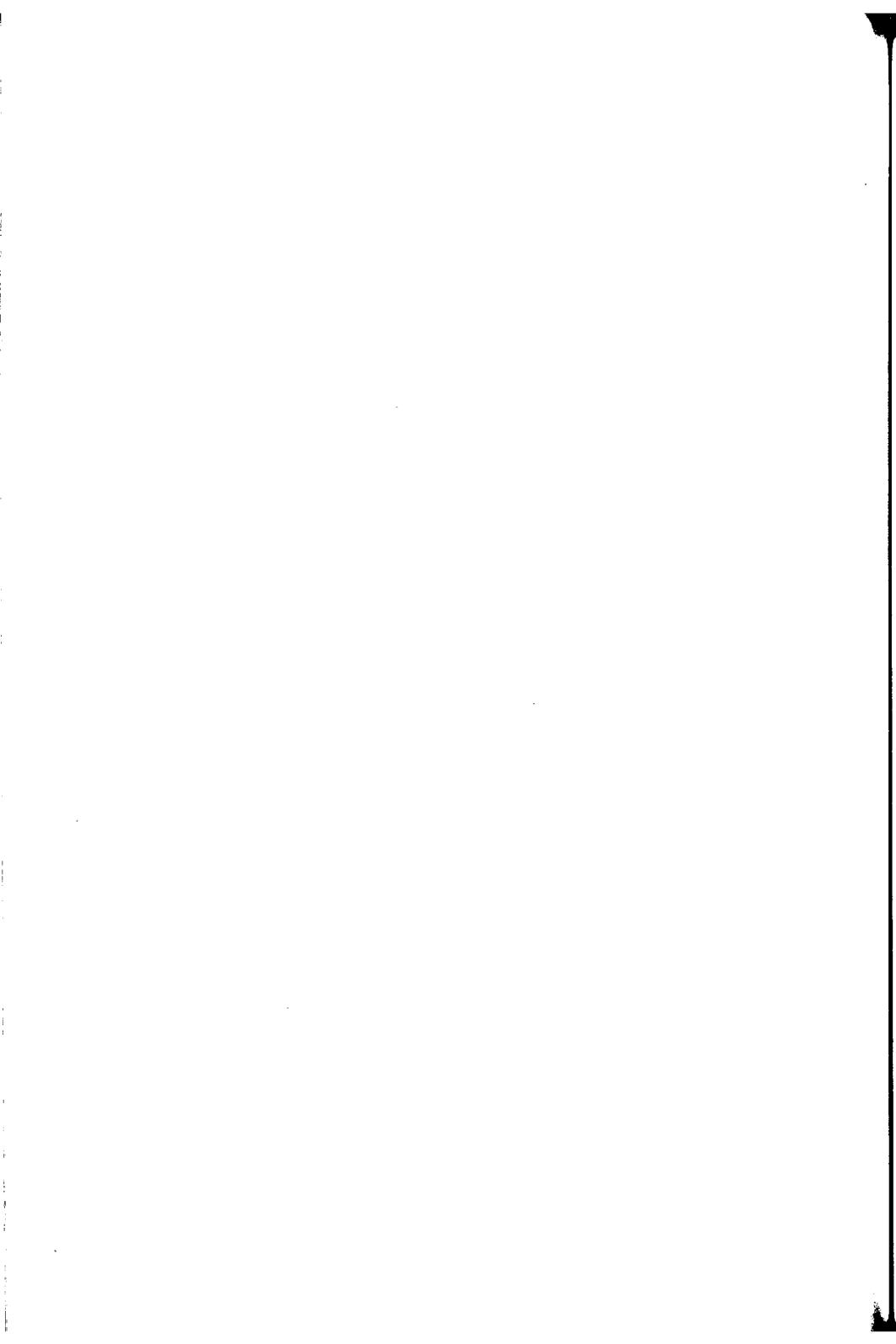
Si un groupe d'hommes et de femmes, représentatifs sans être délégués, travaillent ensemble et sur quelques années dans une communion spirituelle qui ne fera que croître, je crois que la publication de leurs

¹⁷ Qui est assez fondamentaliste pour donner la même importance à Jn 3,16 et à 2 Tm 4,13 ?

réflexions communes contribuera à mûrir la marche du protestantisme français vers une communion de plus en plus étroite. Mais, encore une fois, la fécondité de leurs travaux ne sera grande que s'ils sont dépréoccupés *a priori* de tout souci de représenter leurs confessions respectives et de tout projet immédiat quant à une unité organique des Eglises.¹⁸

Je ne suis pas un acharné de l'unité organique du protestantisme. Par ailleurs, je le répète, bien des efforts se font déjà à des niveaux officiels et divers. Néanmoins, dans un monde où règnent les médias, où l'évolution sociologique nous impose des redéploiements ecclésiastiques et une bonne occupation du terrain hexagonal, il serait infidèle de ne pas chercher à avancer davantage dans la possibilité d'un témoignage commun, compatible sinon uniforme.

¹⁸ Pour ma part je suis prêt à organiser la première rencontre si trois ou quatre collègues de diverses dénominations me disent leur accord pour une recherche commune. La condition : que nous nous reconnaissons mutuellement un minimum de légitimité dans la foi et une dimension de légitime ecclésialité.



QUEL DEVOIR D'UNITÉ ENTRE PROTESTANTS ?

par Henri BLOCHER, Doyen de la Faculté de Théologie
Evangélique de Vaux-sur-Seine, France

Unam sanctam... Toute réflexion sur l'unité chrétienne cache, ou révèle, des convictions sur l'Eglise. Comme à traiter de tout, on ne traite de rien, nous nous concentrerons sur le thème du « devoir d'unité » sans exposer d'abord notre ecclésiologie, mais il convient d'en rappeler l'axe principal.

En vérité, rien ne résume mieux l'essentiel que cette réponse de catéchisme :

« Je crois qu'il y a sur la terre une sainte petite troupe, une sainte communauté, formée uniquement des saints sous un seul chef, le Christ, appelés et rassemblés par le Saint-Esprit, dotés d'une même foi, des mêmes sentiments et d'une même pensée, ayant reçu des dons différents, mais unis dans l'amour, sans sectes ni divisions... ; j'y ai été amené et j'ai été incorporé en elle par le Saint-Esprit au moyen de la Parole de Dieu que j'ai écoutée et que j'écoute encore, ce qui est la première condition pour y entrer. »

Le piquant, le paradoxe, c'est que cette formulation, si heureuse aux yeux d'un « professant », vient de... Luther¹ – dont nous sépare, paraît-il, une certaine distance ecclésiologique ! Que laisse présager, précisément sur notre thème, cette rencontre ? Elle est sûrement significative, et peut signaler des hérités spirituelles méconnues.

Mais n'imaginons pas de conclure avant d'avoir commencé ! Nous avons à suivre un chemin de *lenteur*, sans pleurer le temps apparemment perdu en préliminaires : ils constituent peut-être le cœur de l'affaire.

¹ Martin Luther, *Le Grand Catéchisme*, trad. Pierre Jundt, t. VII des Œuvres (Genève : Labor & Fides, 1962), sur le 3^e article du Symbole, p. 97.

DES MOTIFS

« D'où parlez-vous ? », interpellait-on naguère. Abordant un sujet qui touche au vif notre « existentiel », nous ne saurions dissimuler notre intérêt, subjectif et objectif, voire notre « équation personnelle ». Evangélique baptiste – de la cinquième génération de pasteurs baptistes sans discontinuité – mais aussi petit-fils d'un professeur de dogmatique réformée, nous servons dans une faculté liée aux Eglises de professants, mais qui compte parmi ses chargés de cours en 1993-1994 deux anglicans, un inspecteur ecclésiastique luthérien (et un pasteur pentecôtiste). Dans l'Alliance Biblique Universelle, dans l'Union des Groupes Bibliques Universitaires, les occasions ne manquent pas d'échanges avec les porteurs d'étiquettes diverses.

Vivement intéressé au débat, nous prenons garde à nos *motifs*, avec l'espoir de les purifier, s'il est possible.

Premier souci : ne pas nous laisser ramollir par le climat post-moderne. Comme le décrit si bien Lipovetsky, son prophète, le temps est au consensus par éclatement dédramatisé, à la tolérance par flottement du sens ; quand on a dit *exclusion*, on a nommé le dernier tabou. Parallèle dans la vie de l'Eglise serait l'euphorie de retrouvailles par refoulement ou dissolution (mais non résolution) des divergences : « L'œcuménisme, l'idéologie du dialogue et d'autres valeurs actuelles sont des convictions du fusionnel et des pratiques militantes de la fusion » ose écrire Jean Baubérot². Sous le vent tourbillonnant, câlin ou rageur, de cette influence, nous nous accrochons au mot de l'apôtre : « Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ » (Ga 1,10).

Cependant, il ne suffit pas de déplaire pour être fidèle ! Nous espérons échapper à la raideur excessive, à la crispation, à la hargne enrobée d'une onction qui n'est pas celle de l'Esprit – toutes attitudes de *réaction* gouvernées, déterminées, par l'objet adverse. Sans nier que l'accord soit généralement un bien (Rm 12,18 !), nous rejetons le postulat que tout rapprochement serait *toujours, automatiquement*, un progrès dans la foi et l'amour. Nous demandons : à quel prix ? On se rappelle dans quelles conditions se sont réconciliés Hérode et Pilate (Lc 23,12) !

La seconde préoccupation est de nous dégager des pesanteurs institutionnelles. Les intérêts objectifs engagent dans le débat, et on peut s'en féliciter, mais ils risquent d'infléchir le jugement. La tentation n'est pas nulle de justifier le *statu quo*, de faire la théorie de notre pratique, en Eglise ou en faculté. Et, pour s'en garder, il ne s'agit pas de verser de l'autre côté,

² Jean Baubérot, « Conviction, tolérance et pluralisme », *Bulletin du C.P.E.D.* n° 320 (avril 1987) p. 153.

dans les vaines griseries d'un romantisme ecclésial-révolutionnaire, romantisme adolescent. Conservatisme et contestation ne sont pas en soi plus spirituels l'un que l'autre. Que la Vérité nous rende libre (Jn 8,32) !

Notre résolution, en troisième lieu, est de penser dans la foi. Penser dans la foi, c'est penser en disciple du Christ, sans nous prendre pour un Maître, sans chercher à rivaliser avec les maîtres des sciences humaines, trop humaines pour asseoir la persuasion indispensable. La Parole biblique, sérieusement interprétée, selon l'analogie de la foi, telle est la fondation. Sans coupure fidéiste pour autant : nous voulons assumer, dans les limites fort humiliantes de nos capacités, ce qu'on peut savoir, et sans nous dérober au dialogue.

DE LA MÉTHODE

En avouant et scrutant nos motifs nous avons déjà frôlé la question de la *méthode*. La méthode veut être scripturaire : telle que l'Écriture puisse efficacement jouer son rôle critique à l'égard de l'Église, et de nos croyances et pratiques. Ce but n'est pas facile à atteindre ! L'Écriture ne traite guère de notre thème *ex professo* : elle pourvoit plutôt des illustrations et laisse découvrir des implications. Pour appliquer, il faut transposer, ce que nous ne faisons qu'à nos risques et périls, car l'Église apostolique ne connaît pas le phénomène « dénominationnel » caractéristique de notre protestantisme. Nous nous bornons à proposer quelques considérations particulières : elles ont pris pour nous de l'importance avec le temps...

Amalgame est poison...

Nous avons appris à nous défier de la solidarité qu'on impute à deux traits concomitants : l'intelligence, parce qu'elle est tension vers la cohérence (comprendre = prendre ensemble), anticipe sur les découvertes et les démonstrations, elle suppose spontanément un lien entre les faits qui peuvent se juxtaposer fortuitement. Celui-ci tient A et X ; par amalgame, à cet autre qui tient A, on attribuera aussi le X qu'il n'affiche pas, comme tendance secrète, comme virtualité dangereuse. De tels amalgames empoisonnent les relations entre protestants. Tel théologien que nous connaissons n'imagine pas qu'un amilléariste puisse garder son zèle pour l'évangélisation – il amalgame, généralise, à partir d'un certain nombre de cas où A et X apparaissent ensemble, si bien que la question du millénium prend pour lui une importance qui nous semble disproportionnée. Il arrive que cet excès paralogique se renforce d'une résurgence de paganisme, avec la crainte d'une souillure contagieuse : on

se tient à distance de ce frère parce qu'il fraie avec les hétérodoxes, en amalgamant son ouverture inhabituelle (peut-être imprudente) avec de l'indifférentisme doctrinal et en fantasmant sur ses contacts comme s'ils l'avaient contaminé.

La symétrie séduit...

Ici encore, les vœux naturels de notre intelligence peuvent nous être des pièges. Nous nous plaisons aux symétries (au point que certains bâtiments ont de fausses fenêtres), et aux alternatives bien propres, avec les deux termes se faisant face comme les fameux chiens de faïence sur la cheminée ; et nous faussons la représentation du réel. Nous négligeons parfois qu'il y a une troisième voie. John Yoder aime dire, fort à propos, qu'au lieu de choisir *the lesser evil*, entre deux maux le moindre, nous devrions chercher *the least evil*, la tierce solution meilleure que les deux choix d'abord envisagés. Au XVI^e siècle, nous croyons que l'injustice faite aux anabaptistes a eu pour facteur l'hégémonie de l'alternative assez symétrique vraie/fausse Eglise : celle-ci ne laissait aucune place à un troisième type ecclésiologique, nécessairement inversé avec les « sectes » dans le chaudron du diable. Aujourd'hui la symétrie sert plutôt à relativiser les antithèses : on cherche à en faire des bipolarités qui prennent aisément figure de complémentarités. Si nous comprenons bien, la stratégie œcuménique du très habile théologien Franz-J. Leenhardt procédait d'un tel schème : deux types de spiritualité s'opposent mais s'autorisent mutuellement en se situant aux deux pôles du champ des différences, le type protestant dans le sillage d'Abraham, avec la Parole, la foi nue et son risque, et le type catholique déjà impliqué avec Moïse, la sacramentalité (le buisson de feu), la médiation incarnée. Le modèle tillichien du « principe protestant », prophétique-critique, et de la « substance catholique », attachée au sacramentel, conservatrice du médium de la révélation, peut servir avec des effets voisins. Nous craignons que le « Document commun entre responsables de communautés réformées et évangéliques du Canton de Vaud » publié par *Hokhma* récemment³ succombe au charme de cette sorte de symétrie, introduite à l'intérieur du protestantisme.

Deux logiques sont possibles...

Nous constatons le déploiement de deux façons de penser qui ont chacune ses titres de légitimité et aboutissent à des pratiques fort divergentes. Leur différence n'est pas seulement affaire de tempérament. La première privilégie la netteté, la rigueur conceptuelle. Elle pourchasse l'ambiguïté et part des définitions : « Ce qui ne répond pas à la définition du

³ Document COREAME, *Hokhma* 52 (1993) pp.81-91.

triangle n'est pas du tout un triangle. » La seconde cherche à épouser la complexité du réel, où toutes les différences sont de degré. Elle se veut souple, nuancée, voire ingénieuse et subtile : « Cette figure est un triangle légèrement déformé. » Nous avons essayé la seconde logique en éthique et droit ecclésial à propos de la cohabitation de couples stables : là où la première logique tranche, « ce n'est pas un mariage », la seconde logique suggère que ce « concubinat » (plutôt que concubinage) est un mariage déficient, pécheur par sa déficience, mais à ne pas confondre avec la simple fornication⁴. De même, face à une entité qui ne répond pas à la définition biblique de l'Eglise, on peut juger qu'il n'y a pas Eglise, ou bien on peut s'interroger sur les degrés d'ecclésialité, et ce qu'ils permettent.

Cette seconde logique est traditionnellement catholique : le décret sur l'œcuménisme du dernier concile, *Unitatis redintegratio*, est tout entier construit par la logique du dégradé, la présence de l'Eglise allant de la plénitude romaine, au sommet, jusqu'aux vestiges les plus ténus tout en bas. Mais les protestants sont-ils tous, ou nécessairement, des adeptes de la première logique ? Il nous semble opportun de souligner les *effets de seuil* qui caractérisent la matière vivante, et dont la prise en compte permet une certaine conciliation des deux logiques. Partout où il y a vie, au-delà de certains degrés, de certains seuils dans la variation, des changements qualitatifs nets se produisent ; on saute, pour ainsi dire, d'un cercle de réalité à un autre. A partir d'une certaine dose, le tonique devient toxique. Au-delà d'un certain degré, la pression caressante se fait douleur, bientôt torture. A partir d'un certain seuil dans la déformation, l'Eglise de Jésus-Christ est-elle défigurée au point de ne plus pouvoir porter le titre d'Eglise ?

Telles sont les considérations, et les questions, qui doivent prévenir des emportements trop faciles dans l'examen du « devoir d'unité entre protestants ». Notre vigilance aiguillonnée, que croyons-nous pouvoir tirer de l'Ecriture ?

DE L'ORIENTATION

Le « devoir minimal d'unité », nous n'en doutons pas, c'est *le maximum d'union possible*, possible en conscience et en sagesse.

L'Ecriture exhorte avec trop d'insistance à la concorde, la collaboration, l'accueil réciproque, pour que nous puissions nous dérober – si jamais nous en avons eu l'envie. Déjà dans l'Ancien Testament, l'unité du peuple de Dieu se révèle comme un souci de premier rang : qu'on pense à la centralisation deutéronomique du culte, à la prière pour « la paix

⁴ Henri Blocher, « Mariage et cohabitation. Perspectives bibliques et théologiques », *Fac-Réflexion* n° 16 (avril 1990) pp. 26-37.

de Jérusalem » (Ps 122) ; qu'on se rappelle la plaie ouverte que fut la division entre Israël (des dix tribus) et Juda, la place, chez les prophètes, de la promesse de réunion ! Dans le Nouveau Testament, outre les morceaux de parénèse présents à toutes les mémoires, nous notons que le *fondement* de l'unité chrétienne est explicitement mis en valeur. Les croyants, baptisés qu'ils sont dans l'unique Esprit, forment un seul Corps, Corps du Christ (1 Co 12,13), et la diversité de leurs dons de grâce devrait les lier plus étroitement les uns aux autres. Le pain qu'ils rompent ensemble signifie à la fois le corps de chair de Jésus, dont le supplice a renversé tout mur de séparation, et le corps social qui « réunit en un les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52 ; pour le pain 1 Co 10 & 11). La question de l'union des Juifs et des non-Juifs dans l'Eglise, ce mystère si longtemps voilé, a exercé de façon brûlante la première génération chrétienne ; le concile/synode/conférence de Jérusalem (Ac 15) a reconnu ce qu'avait annoncé le Maître, qu'il attirerait tous les hommes à lui, qu'il mènerait ensemble les brebis des *deux* bergeries, de sorte qu'il y ait un seul troupeau comme il y a un seul berger (Jn 12,32 ; 10,16). L'apôtre Paul, qui érige les sept piliers de l'unité des chrétiens (Ep 4,4-6) s'étrangle presque d'indignation au spectacle des divisions de l'Eglise : « Le Christ est-il divisé ? » (1 Co 1,13). C'est la Parole inspirée !

Le maximum possible... Toute la difficulté réside dans le « possible », en conscience et en sagesse. Les efforts d'union, dirons-nous, procèdent de et dans l'obéissance de la foi, de et dans la prudence de l'amour. Cette dualité correspond à la consigne double de Jésus : comme des colombes, simples (*akéraiōi*, sans mélange, intègres) ; comme des serpents, habiles et astucieux (*phronimoi*, l'adjectif employé par la LXX en Gn 3,1).

L'obéissance de la foi sied aux disciples, qui ne prétendent pas mieux savoir que leur Maître, qui s'attachent avant tout à sa Parole. Comme on l'a bien remarqué, la prière sacerdotale, en demandant que les croyants soient surnaturellement unis selon l'analogie de la Trinité elle-même, *délimite* par la réception des « paroles » de l'enseignement du Christ l'ensemble qui doit être un : « Sanctifie-les par la vérité » (Jn 17,17 ; cf. vv. 8,20) ; le reste du Nouveau Testament fait clairement apparaître qu'une norme, « modèle doctrinal » (Rm 6,17 ; Pastorales), « doctrine du Christ » (2 Jn), régit la vie des communautés concernées jusque dans leur composition⁵. Käsemann, certes, voit les Eglises de l'âge apostolique livrées à la pluralité conflictuelle (en fait, car il n'efface pas la prétention, à ses yeux illusoire et tendancieuse, à l'unité, qui est dans les textes) ; mais

⁵ Klaas Runia, *Reformation Today* (Londres : Banner of Truth, 1968) pp.56ss. Le livre demeure l'un des plus précieux sur notre sujet.

nous estimons qu'il a été suffisamment réfuté⁶. Or, il n'est pas assuré que la qualification biblique de l'unité soit toujours reconnue par les militants de ce qu'on appelle œcuménisme ; on rencontre aujourd'hui encore de ces « moyenniseurs » contre lesquels s'élevait Jean Calvin :

« Saint Hilaire, au livre des Conciles, use de ce proësmes : à savoir, que c'est un nom de belle apparence, que le nom de Paix : & un tiltre favorable, que le tiltre d'Unité : mais qu'il n'y a autre vraie paix en l'Eglise, que celle qui est de Christ.

» Mais pource qu'il y a des ennemis de la vérité fins et cauteleux, qui s'insinuent sous cette couverture, pour abastardir la pure doctrine Chrétienne : il est mestier (utile, ndlr) de bien & prudemment discerner quelle paix on nous apporte. Et tout ainsi que Jésus Christ nous recommande par tout la paix : aussi il nous enseigne, que le seul lien pour l'entretenir, est la vérité de son Evangile. Parquoy il ne faut point que ceux qui taschent à nous destourner de la pure confession de l'Evangile, nous abusent sous ce nom de Concorde.

» Cette dispute ne s'adresse point aux Turcs, ou aux Juifs, qui voudroyent que le nom de Christ fust du tout aboli : ni aux francs et droits Papistes, qui demandent que nous renoncions pleinement la vérité : ains à je ne say quels bastisseurs d'une Concorde fardée, qui nous laissent tellement la moitié de Jésus Christ, que cependant il n'y a nulle partie de sa doctrine, laquelle ils n'obscurcissent, ou barbouillent de quelque mensonge. Et pour bien colorer (maquiller, ndlr) une telle malice, ils l'appellent, Réformation. Est-ce ainsi donc, qu'en nous retirant finement de celui qui est autheur de paix, ils nous promettent la paix pour nous embabouiner. »⁷

L'obéissance de la foi cherche l'unité véritable, c'est-à-dire dans la vérité confessée d'un même cœur dans une même pensée.

La mise en pratique de cette délimitation montre avec quel sérieux il faut la prendre. Une discipline doctrinale s'exerce dans les Eglises néo-testamentaires, plus raffinée que les dispositions brutales de l'ancienne théocratie (Dt 13). Elle prend habituellement la forme de la séparation d'avec les « faux docteurs » considérés comme réprouvés, anathèmes (Ga 1,8s ; 5,12) bien qu'un espoir de salut ne paraisse pas totalement exclu

⁶ Voir I. Howard Marshall, « Orthodoxy and heresy in earlier Christianity », *Themelios* 2/1 (septembre 1976) pp. 5-14 ; D. A. Carson, « Unity and Diversity in the New Testament : The Possibility of Systematic Theology », dans D.A. Carson et John D. Woodbridge, éd., *Scripture and Truth* (Grand Rapids : Zondervan, 1983) pp. 65-95, 368-375 (notes).

⁷ Jean Calvin, *La Vraie Façon de Réformer l'Eglise Chrestienne, & appointer les différens qui sont en icelle dans le Recueil des Opuscules, c'est-à-dire Petits traictez* (Genève : Baptiste Pinereul, 1566) pp. 1042-1043.

(1 Tm 1,20 : afin qu'ils *apprennent*). C'est une tolérance excessive à cet égard que fustige saint Paul (2 Co 11,4).

Dans *certains cas*, au moins, ne pas se séparer, c'est, pour un disciple, trahir le Maître qui l'a racheté. « Etre associé à des ministres qui ne prêchent pas l'Évangile du Christ, écrit fortement Spurgeon, c'est se rendre moralement coupable » ; « quant à la blessure faite à l'unité, ajoutait-il, rien n'a jamais mieux servi l'union avec le vrai que la rupture avec le faux »⁸. Les arguments en sens contraire ne résistent guère à l'examen. Permettre le mélange dans l'Église au nom de l'analogie d'Israël, où seul un Reste ne fléchissait pas le genou devant Baal, ou par la parabole de l'ivraie, par le refus opposé par la maître à l'arrachage purificateur (Mt 13,29s), n'est pas admissible. Le théologien réformé Klaas Runia a bien vu que le régime du Reste était réservé à l'économie préparatoire, et que Jésus a d'avance écarté l'application de la parabole au pluralisme ecclésial : il n'a pas dit « le champ, c'est l'Église (visible) », mais « le champ, c'est le monde » (Mt 13,38)⁹.

Toutefois, des nuances sont permises. Bien que la jeunesse de l'Église et la grossièreté des hérésies, et surtout la présence physique des apôtres aient dramatisé, porté à l'extrême, les conflits, des indices autorisent la pensée d'une application *plus ou moins rigoureuse* de la discipline. Rm 16,17s paraît moins véhément que les objurgations aux Galates. Ti 3,10s évoque les avertissements préalables, et souligne que le déviant se condamne *lui-même*. 2 Co 2,5ss parle d'un cas où l'opposition doctrinale à l'apôtre avait eu, sans doute, sa part : que son inspiration ait été judaïsante ou proto-gnostique... Or il est clair que le blâme avait une intention pédagogique et thérapeutique, sans perte de l'affection de la communauté. Le parallèle est légitime avec 2 Th 3,6ss.14s (cf.2,15), où le principe est énoncé d'une discipline plus douce : « Traitez-le comme un frère. » Le rapprochement nous semble justifié : l'Écriture n'isole pas de façon étanche l'éthique du dogmatique, l'infidélité morale de la foi ; si l'on peut distinguer, on ne peut pas séparer absolument l'erreur et le péché. Il est légitime de déduire de ces textes que la discipline se module selon le genre et le degré de l'infraction.

D'autres écarts encore, qui ne relèvent pas de la catégorie des *adiaphora* (i. e. des choses indifférentes), ne méritent pas qu'on se divise : parvenus à un certain point, d'accord sur l'essentiel, les chrétiens sont invités à « marcher d'un même pas » ; s'ils ne renoncent pas à l'espoir que Dieu éclaire les autres comme ils estiment l'être eux-mêmes, ils ne font pas de la divergence une barrière à la pleine communion (Ph 3,15s). Tout le

⁸ Spurgeon, cité par Runia, *op. cit.* p. 124n.

⁹ K. Runia, *ibid.*, pp. 93s, 116.

plaidoyer de Rm 14 se déploie en faveur d'une large tolérance fraternelle sur une question, somme toute, secondaire. Jésus lui-même, enseignant sur la Tora, a introduit la distinction entre « ce qui pèse le plus » et d'autres points que nous pourrions dire périphériques, sans qu'ils soient négligeables (Mt 23,23). Luther a, dans la même ligne, hiérarchisé les affirmations du dogme dans les *Articles de Smalkalde*, et Calvin met en œuvre la distinction, donnant pour exemple « d'arrests ou de principes de la Chrestienté », dont nul ne doit douter, « que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu », et de désaccord qui ne rompt pas l'unité celui-ci : « S'il advenoit qu'une Eglise teinst que les âmes estans séparées des corps fussent transférées au ciel incontinent : une autre, sans oser déterminer du lieu, pensast simplement qu'elles vivent en Dieu... »¹⁰. L'Eglise, quand elle adopte une confession de foi, délimite la première catégorie : elle résume ce qui est à croire, *credendum*, pour une pleine communion en son sein.

De l'interdiction de saluer les antichrists (il s'agit d'une salutation officielle, dans l'Eglise, 2 Jn 10s) à la tolérance des opinions dans l'amour fraternel, s'étage toute une gamme de mesures diverses, chirurgicales, médicinales, dissuasives, persuasives... L'Eglise n'en use que comme l'instrument de son Seigneur.

Deux remarques viennent enrichir le tableau. L'unanimité n'implique pas l'uniformité. L'accord fondamental ne coule pas tous les croyants dans le même moule, car la confession (*homologia* !) de la doctrine unique du Christ s'accompagne de la plus grande diversité des langages et des accents. L'Ecriture nous donne l'illustration de la diversité symphonique à cet égard : ses auteurs humains rendant le même témoignage dans des styles, avec des appareils conceptuels, fort différents. Pas de *shibboleth* (Jg 12,6), de formulations exclusivement imposées comme telles, sans grand souci du sens !

D'autre part, si la vérité confessée est une, il est une pluralité légitime, souhaitée, réellement *donnée* par le Seigneur : comme l'écrivait Philippe de Robert, « c'est une pluralité charismatique »¹¹. Par leurs dons, et sans doute par ce que ces dons induisent quant au point de vue préféré sur les affaires à traiter et quant au climat spirituel, les membres de l'Eglise

¹⁰ J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (Paris : Meyrueis & Cie , 1859) IV, 1,12, t. II, p. 308 de cette édition.

¹¹ Philippe de Robert, « Un seul Seigneur, une seule foi », ETR 49 (1974) p. 533 ; pp. 529s, il constate le refus du pluralisme doctrinal dans le Nouveau Testament, et suggère que les promoteurs de ce pluralisme pastichent 1 Co 7 : « Que ceux qui ont la vérité soient comme s'ils ne l'avaient pas. »

diffèrent grandement, et doivent apprendre à s'apprécier mutuellement (1 Co 12). Relevons, toutefois, que l'Écriture n'étend nulle part le schème de la diversité charismatique aux *Eglises*, comme si chacune pouvait cultiver sa spécialité, sa différence, en arguant qu'elle complète ainsi mieux les autres.

Aux deux remarques « encourageantes » que nous venons de faire s'ajoutent deux questions qu'on ne peut pas escamoter. Acquis le principe d'une proportion entre les possibilités de communion pratiquée (d'union efficace) et l'ampleur de la confession commune, *comment mesurer l'importance des articles de foi* ? Le risque de l'arbitraire est terrifiant, si l'on songe aux enjeux. Ce risque, avouons-le, ne peut être totalement éliminé. Mais des critères objectifs, ou relativement objectifs, peuvent aider à prévenir les dérapages. Nous avons ainsi proposé à Lausanne, en 1974, au Congrès International pour l'Évangélisation du Monde¹², cinq critères assez maniables : de la place de la question dans l'Écriture (quantitativement et qualitativement, fréquence des mentions, insistance et force de l'expression...) ; des conséquences théologiques (telles que Paul les invoque en Galates 2.21 et 5.2ss) ; des conséquences pratiques, dans la vie individuelle et collective ; du témoignage de l'histoire de l'Église ; du consensus des docteurs évangéliques aujourd'hui ou du manque de consensus. L'examen selon ces critères donne de l'assurance quand les résultats sont convergents...

L'autre question délicate concerne l'objet dans le rapport, c'est-à-dire l'Église avec laquelle on voudrait pouvoir s'unir, ou coopérer, manifester au degré possible la communion. Que faut-il considérer ? Sa confession de foi officielle, même si cette Église la relègue *de facto* dans un rôle purement décoratif ? Ce qu'enseignent les pasteurs, même s'ils sont peu suivis, voire compris ? Ce que croit effectivement le peuple des fidèles, bien que ses contours soient parfois assez flous, les courants divers, et les bizarreries individuelles étonnantes pour qui pousse l'enquête (y compris dans les Églises réputées pour leur stricte orthodoxie) ? Ceci et cela, sans négliger le reste, répondrons-nous. Tous ces aspects comptent, il convient de les apprécier ensemble, ce qui n'est pas chose aisée. Ici se révèlent les effets de seuil : un hiatus trop criant entre l'enseignement de la plupart des pasteurs et la confession de foi prive quasiment celle-ci de sa valeur de référence... Si le peuple reste foncièrement évangélique, un pasteur libéral ne doit pas accaparer l'attention... L'esprit de finesse guide plus sûrement ici que l'esprit de géométrie, et subsiste une marge irréductible pour la subjectivité de chacun devant Dieu, voire pour sa vocation personnelle.

¹² On trouve notre texte, traduit en anglais, dans J. D. Douglas, éd., *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis : World Wide Publications, 1975), le volume officiel issu du Congrès.

La prudence de l'amour est clairement sollicitée par l'effort de réponse aux questions que nous venons de poser. Mais il faut encore souligner son importance, entrelacée avec l'obéissance de la foi. La prudence, ici, ne se borne pas à la modération précautionneuse, voire frileuse, qu'on évoque sous ce terme dans le langage de tous les jours : c'est la *prudencia* classique, *phronèsis* et *sophrôsunè* des Grecs, le sage ajustement des moyens aux fins visées. Aristote n'est pas le seul qui la prône ! Le Nouveau Testament lui fait une place non négligeable ! Nous la disons de l'amour parce qu'elle marque l'attention effective aux autres. Le souci d'obéissance de la foi (*fides quae*), le souci légitime de pureté doctrinale, peut, hélas ! subtilement se pervertir et favoriser l'oubli des personnes : le regard est obnubilé par le dogme à défendre et risque de ne plus voir l'autre que comme un pion sur l'échiquier théologique. La prudence signifie qu'on s'intéresse à l'autre tel qu'il est, à ses réactions prévisibles, aux rythmes qui lui conviennent : la prudence épouse la relation concrète et sert ainsi l'amour.

La prudence « intègre le facteur temps ». Quant à l'union des Eglises, elle s'exprime dans cette *patience* insupportable aux fanatiques et doctrinaires comme aux doux rêveurs sur l'aile de leurs illusions. On ne peut pas exiger d'un coup le bouleversement des habitudes. Les convictions mûrissent comme des fruits. Dans le plan de Dieu lui-même, la transition de l'économie ancienne à la nouvelle s'est étalée sur le temps d'une génération, quarante ans, de 30 à 70. La fin du régime ancien, aboli par le sacrifice de Jésus-Christ, n'a été consommée qu'en 70, avec la destruction hautement symbolique de la ville et du Temple.

Les liens hérités, ou noués au gré des circonstances, et les affinités ne sont pas à disqualifier, mépriser, combattre, quand il s'agit d'exprimer l'unité chrétienne. Certes, l'allégeance transcendante au Seigneur, avec l'attachement à sa Parole, implique parfois l'arrachement aux communautés naturelles et historiques : « Celui qui aime son père, sa mère... plus que moi... » ; « Il n'est pas question, écrit Calvin dans ce sens, d'observer une mesme reigle en la borneure des champs, et en l'obéissance de la foy : laquelle doit tellement estre ordonnée, qu'elle nous fasse oublier nostre peuple et la maison de nostre Père (Ps 45,11) »¹³. Mais cette antithèse veut rétablir les priorités ; elle ne se durcit pas en dualisme métaphysique. C'est notre *Créateur* qui vient pour notre salut : il ne cherche pas à annihiler son œuvre mais à la restaurer. Il nous aime tels que nous sommes. Il gouverne aussi toutes les péripéties de notre existence, et il emploie comme ses instruments les éléments de notre situation, et nos diverses rencontres. Il est juste qu'un peu de notre respect et de notre

¹³ Calvin, *Institution*, Préface « au Roy de France », pp. i-ii dans l'édition citée.

gratitude aille aux instruments, sauf s'il s'agit de *maux* dénoncés, dont Dieu a renversé les effets. L'analogie vaut dans le rapport aux Eglises. Nous présumerons à bon droit – sauf indication contraire que nous saurons déchiffrer – que l'Eglise dans laquelle nous avons été placés est celle où Dieu nous veut. Nous donnerons de la valeur à ses attaches historiques, voire à ses us et coutumes. Le sentiment de l'identité juive n'est pas aboli, ou honteusement réprimé, chez les apôtres du Nouveau Testament (Ac 21,20ss).

Il appartient encore à la prudence de s'inquiéter des suites prévisibles. Certes, à l'auteur de l'action on ne saurait imputer les conséquences lointaines, dans un monde qu'il ne maîtrise pas, où les effets inattendus, sinon pervers, sont monnaie courante. Mais si nous aimons ceux qui en seront affectés, nous ne pouvons pas nous désintéresser des enchaînements probables, à la suite de notre action ou inaction. Nous nous interrogerons sur les malentendus qu'on pourra redouter. Nous avons une certaine responsabilité quant au sens qu'on donnera à notre conduite, quelle que soit notre intention. « Père, gardez-vous à droite ; père, gardez-vous à gauche ! » Le malentendu guette des deux côtés : l'ouverture au dialogue, sans compromis, peut revêtir le sens du laxisme ; la réserve, simplement, peut passer pour du sectarisme... Tout en résistant à la peur du qu'en-dira-t-on, à l'obsession de l'image, nous ne pouvons pas esquiver la question (cf. 1 Co 10,27s).

DE LA SITUATION

Les orientations fixées, il reste à repérer les lieux. Nous jetons un coup d'œil sur la situation en Europe francophone, en France surtout, telle qu'elle apparaît à notre point de vue – avec les avantages et les inconvénients de ce point de vue.

Quels sont les principaux *facteurs d'union* entre protestants ? Le lien essentiel devrait être la foi qui unit au Christ Jésus, avec l'habitation de *son Esprit*. Ce lien existe, grâces en soient rendues à Dieu ! Pourquoi donc user du conditionnel « devrait » ? A cet égard, capital, les limites nous semblent plus floues qu'on ne penserait *a priori*. On voit des hommes gravement égarés dans leur croyance, prêchant des thèses qui ne le cèdent en rien, pour la virulence destructrice, à celle des judaïsants visés par l'Épître aux Galates – pourtant, la fausse doctrine s'est faite si complexe, que nous n'excluons pas qu'ils puissent, étrangement, appartenir encore à Jésus-Christ (était-ce le cas d'Hyménée et d'Alexandre selon 1 Tm 1,20 ?). En sens contraire, l'adhésion au « christianisme » et la référence aux Réformateurs peuvent ne rien impliquer de plus que l'attachement du

croyant juif à sa Tora et à son Talmud, du croyant musulman au Coran et à la Sunna. Nous craignons qu'il ne soit trop optimiste de considérer tous les protestants unis dans le Corps du Christ¹⁴, mais nous pouvons avoir de bonnes surprises !

Outre la vraie « christianité », le lien d'une commune *identité protestante* n'est pas négligeable. Théologiquement, la fameuse proposition de Schleiermacher touche juste : « Les protestants font dépendre la relation de l'individu à l'Eglise de la relation de l'individu à Christ, alors que les catholiques font inversement dépendre la relation de l'individu à Christ de la relation de l'individu à l'Eglise. »¹⁵ Si caricatural que soit le résumé, il se vérifie. Psychologiquement, ou anthropologiquement, un type ou style commun se dégage, comme l'observait Emile-G. Léonard, « des principes qui forment les catégories de l'esprit protestant, sa logique religieuse, sa manière d'attaquer, dans la discussion et la vie, les problèmes métaphysiques »¹⁶. De nombreuses références culturelles et historiques communes soutiennent la solidarité, et l'endogamie protestante, sur des siècles, a produit un écheveau de la parenté : au sens littéral, le protestantisme est une grande famille !

Nous apprécions ces liens, les principes posés plus haut autorisent à leur donner valeur. Nous avouons, cependant, une trace d'inquiétude mêlée à nos sentiments : si l'adoption, au sein du protestantisme, de convertis sans ascendance huguenote se fait sans peine, la référence négative au catholicisme pour définir notre identité ne joue-t-elle pas un rôle exorbitant ?

Quels sont, ensuite, les principaux *clivages* entre protestants ? Nous en retiendrons trois. Le premier relève de *l'ecclésiologie* et a causé les fractures les plus anciennement cristallisées. D'autres éléments ont joué, mais, dès le XVI^e siècle, la rupture entre les deux Réformes, « magistérielle » et « radicale », surtout pour la branche anabaptiste (principale) de cette dernière, s'est faite sur l'idée et la pratique de l'Eglise. La différence entre l'Eglise « de multitude » (où est la multitude ?) et les Eglises « de professants » (professent-ils vraiment ?) creuse toujours un

¹⁴ Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?* (Paris : Seuil, 1988) pp. 246-248, distingue de façon fort intéressante un « sens autonome » de l'identité chrétienne et un « sens unitaire » ; le premier, qui a marqué Mission-France (1986) évite la polémique mais « sans grand souci du pluralisme protestant » ; pour le second « chacun relativisera son propre christianisme pour considérer d'autres formes chrétiennes comme théologiquement équivalentes » (p. 247). On nous classera sans peine dans cette dichotomie.

¹⁵ Cité par Baubérot, *ibid.*, p. 217.

¹⁶ Cité par Baubérot, *ibid.*, p. 151n.

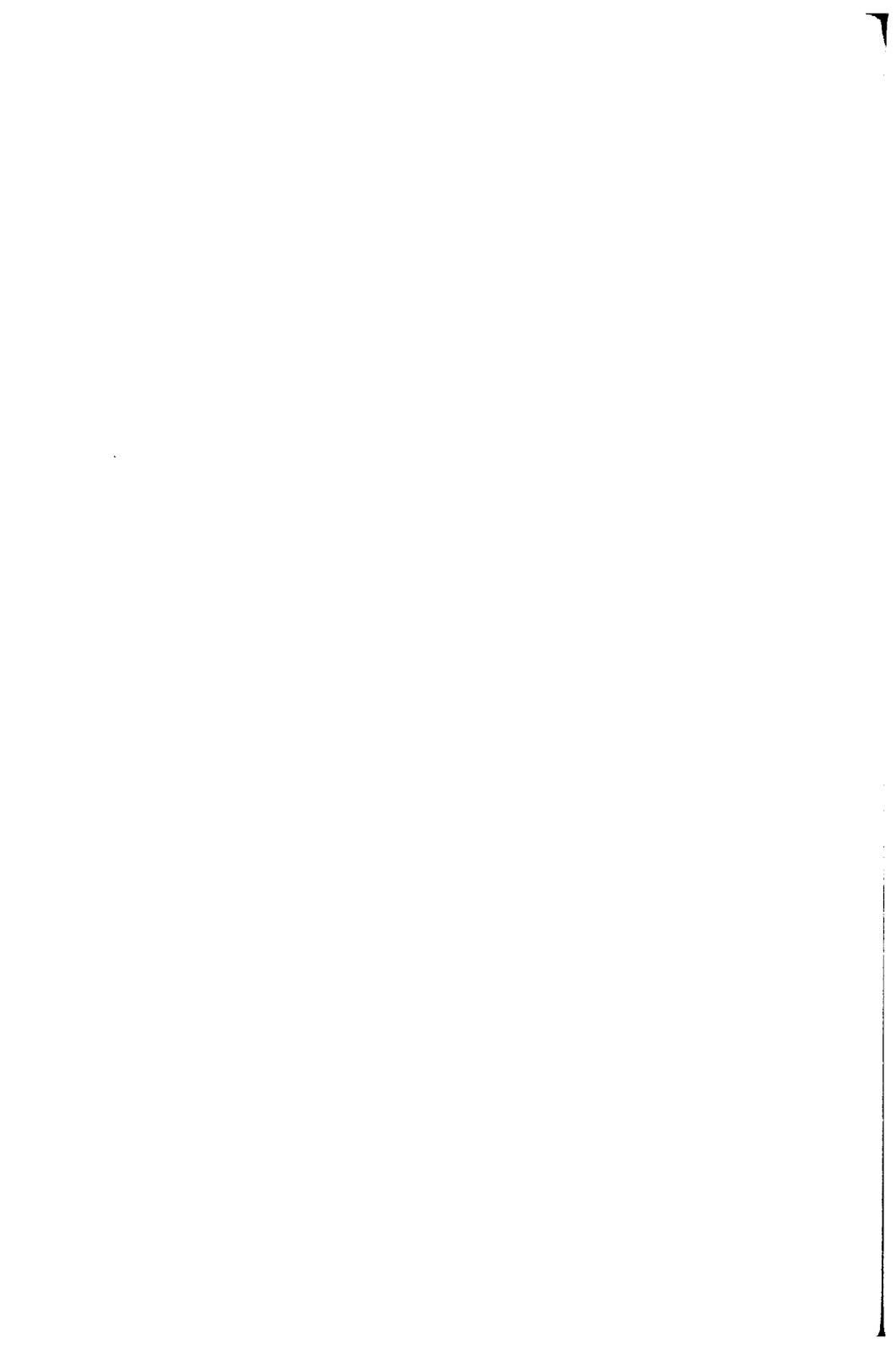
sillon profond dans le protestantisme ; les conversations, comme celles qui ont eu lieu entre luthériens et mennonites, assainissent et adoucissent les vieilles blessures, le dialogue est noué, les manières sont courtoises, la collaboration effective, mais le clivage subsiste. La divergence entre le sacramentalisme, qui souligne la puissance causative et l'objectivité des sacrements, et le refus de cette conception se greffe sur l'opposition ecclésiologique sans lui correspondre entièrement. Elle a, en grande partie, déterminé la séparation, aujourd'hui atténuée, des luthériens et des réformés ; elle reste d'actualité entre dénominations et à l'intérieur de certaines dénominations. La question *baptismale* divise, il faut bien le dire, avec une rare netteté. Pour la tendance baptiste, majoritaire parmi les évangéliques, ce serait se renier elle-même, et, plus grave, renier une évidence scripturaire, qu'appeler baptême chrétien, accomplissant l'ordre du Christ, l'aspersion de nourrissons incapables de professer la foi. Ce n'est pas faire injure à une autre Eglise (qui n'est pas propriétaire du baptême) d'estimer qu'elle se leurre elle-même en nommant « baptême » ce qui ne répond pas à la définition biblique – et qu'ainsi le baptême reste à administrer. Mais cette franchise heurte durement la sensibilité des pédobaptistes, et quelques-uns la perçoivent comme insultante...

Le deuxième clivage comporte des enjeux encore plus grands, et, pourtant, il traverse les dénominations, ou plusieurs d'entre elles. Il concerne la *théologie à la racine*. Le différend met en cause le sens de l'affirmation chrétienne, la substance du Credo, le statut de Jésus-Christ, l'instance normative (le « juge des controverses » comme on disait au XVIII^e siècle). S'opposent « orthodoxie » et « libéralisme », ou, comme nous dirions plus volontiers, « évangélisme » et « modernisme ». Sans entrer dans le détail de la description, nous soulignerons que l'antithèse profonde n'empêche pas que toute une gamme de positions diverses se déploie entre les pôles ; l'affirmation floue, insuffisante, n'équivaut pas à l'évitement embarrassé, ni celui-ci au reniement agressif. Les effets de seuil sont à prendre en compte, et permettent de tracer des cercles concentriques quant à la communauté de foi (*fides quae*). Deux remarques sont aussi pertinentes : le clivage se cache souvent dans les plis du grand calicot « herméneutique » – sous ce titre, on prend souvent l'option fondamentale ; d'autre part, le débouché pratique montre la différence d'un protestantisme mobilisé pour la diffusion d'un Evangile explicite, indispensable au salut éternel des personnes, et d'un protestantisme « universaliste » à ce propos, plus soucieux de libération terrestre des opprimés.

La divergence pratique nous rapproche du troisième clivage, celui de la *spiritualité*. Il rend difficile l'union de ceux-mêmes qu'unissent la doctrine et l'ecclésiologie ! S'il arrive que le climat des Eglises de

professants ordinaires mette mal à l'aise les protestants des Eglises (aristocratiques ?) de la Réforme magistérielle, et réciproquement, ce n'est rien à côté des allergies que l'on constate devant le pentecôtisme. Bien que le néo-pentecôtisme (« charismatique ») ait rendu perméables les frontières, mêlé les styles, surtout dans la « jeune » génération, les sensibilités spirituelles sont encore peu compatibles, et il est difficile de les faire cohabiter avec bonheur dans la même Eglise locale.

La vocation, pour nous, est bien de dépasser ce qui relève de la sensibilité (sans déprécier celle-ci), car le Nouveau Testament laisse entrevoir une foisonnante diversité, et n'encourage pas la séparation pragmatique selon les affinités dans ce domaine (Rm 15). Mais la voie est étroite, les dangers de manipulation par les leaders et de tyrannie inconsciente des groupes très redoutables ! Les différences ecclésiologiques, si réelles qu'elles demeurent, se « gèrent » dans la pratique, plus aisément qu'on aurait pu croire. La place des enfants dans une Eglise baptiste ressemble, en fait, à celle qu'ils ont dans une Eglise réformée ! De même pour les systèmes de gouvernement, congrégationnaliste ou presbytérien-synodal. Couramment aujourd'hui, entre Eglises évangéliques pédobaptistes et baptistes la Table du Seigneur est ouverte. La division qui fait toujours très mal, avec ses degrés, c'est celle qui touche au sens de la confession, l'essence de la foi, la Personne du Christ, vrai Dieu de vrai Dieu, devenu homme pour le salut de ceux qui croient en son nom... Aucun compromis n'est ici pensable, comme si la Vérité était affaire de marchandage ; mais, dans l'obéissance de la foi, la prudence de l'amour...



L'UNITE DU PROTESTANTISME ET LE NOUVEAU TESTAMENT

par Jean-Claude BOUTINON,
professeur de Nouveau Testament, pasteur, Sarcelles

Les organisateurs de la rencontre *Hokhma* avaient proposé à chacun des intervenants de présenter, selon sa sensibilité propre, comment il concevait « le devoir minimal d'unité au sein du protestantisme ».

Dans cet exposé de nature théorique, il nous a semblé utile de partir d'une réflexion sur l'unité et la division dans le Nouveau Testament et de rechercher « ce que la Bible enseigne »¹. Sur la base de cette réflexion biblique, nous présenterons les opinions d'un certain nombre de pasteurs des Assemblées de Dieu de France², ainsi que les nôtres.

I. DE L'ACCUEIL À LA DIVISION : UN ÉTALONNAGE BIBLIQUE

On parle d'étalonnage pour les poids et les mesures ; étalonner signifie :

— vérifier une mesure par comparaison avec un étalon,

— ou graduer d'après un étalon, c'est à dire un objet ou un instrument qui matérialise une unité de mesure, sert de référence, de modèle légal. On peut, par exemple, parler de l'étalonnage d'un ressort³ ;

¹ Nous mettons cette expression entre guillemets car elle reprend le titre du livre bien connu de R. A. Torrey, *Ce que la Bible enseigne*, Bruxelles, Mission Evangélique Belge, 1923, 549 p.

² Nous avons écrit à tous les secrétaires régionaux ; nous utiliserons certaines de leurs réponses.

³ Il s'agit d'accrocher une masse de 50 g et de noter jusqu'où descend un curseur fixé à l'extrémité du ressort ; on peut recommencer l'opération avec 100 g, 150 g. etc.

lorsqu'il est terminé, il devient possible d'évaluer avec une certaine précision la masse d'un objet⁴.

Le fait de partir d'un tel étalonnage permet d'insister sur la référence essentielle, normative que constitue pour nous l'Écriture ; nous sommes en plein accord avec l'affirmation très protestante d'O. Cullmann pour qui c'est « le Nouveau Testament (qui est) fondement de toute vraie recherche d'unité »⁵. Ainsi, nous pourrions mettre au point *une sorte d'outil d'investigation et d'évaluation qui permettra de situer différents types de relations en allant de l'accueil à la division en référence avec celles que l'on rencontre dans le Nouveau Testament.*

1. *L' allèlou*s de Rm 15,7 insiste sur *l'accueil mutuel des frères en la foi* ; de même, en Rm 15,5 ss, Paul exhorte à avoir « la même pensée » (*to auto phronein*) les uns à l'égard des autres (*en allèlois*) « afin de glorifier Dieu d'une seule voix »⁶. Les chrétiens doivent se faire bon accueil (v. 7), « comme le Christ vous⁷ a accueilli »⁸. La référence au Christ montre manifestement que l'apôtre s'adresse à des chrétiens, c'est-à-dire à ceux qu'il appelle ailleurs « ceux du dedans »⁹. Le reste du Nouveau Testament montre que le frère, « celui du dedans » est passé par diverses expériences spirituelles qu'Ac 2,38 résume très bien en mentionnant la repentance et le pardon des péchés, ainsi que le baptême¹⁰.

2. *L'accueil des faibles en la foi* est enseigné en Rm 14. Dès le verset 1, Paul recommande d'accueillir « celui qui est faible dans la foi sans discuter les opinions » (*Segond révisée*). En relation avec le problème de la consommation de viandes sacrifiées aux idoles, l'apôtre rappelle la règle à

⁴ On pourrait parler aussi d'échantillonnage en songeant par exemple à un fossile inconnu qu'il s'agirait de comparer à une collection de fossiles déjà identifiés.

⁵ O. Cullmann, *L'unité par la diversité*, Paris, Cerf, 1986, p. 20.

⁶ Le texte grec a « d'une seule bouche ».

⁷ Dans certains manuscrits, il est écrit « comme Christ nous a accueillis » ; avec le comité des sociétés bibliques, il faut certainement choisir la lecture « vous ».

⁸ Le verbe *proslambanō* est utilisé deux fois dans ce verset ; au moyen, il désigne le fait de prendre avec soi, d'accueillir.

⁹ Paul les oppose à ceux « du dehors » : c'est ainsi qu'en 1 Co 5,12, Paul estime ne pas avoir à juger « ceux du dehors » (*tous exō*) mais ceux du « dedans » (*tous esō*).

¹⁰ La fin du verset mentionne l'expérience de venue en puissance de l'Esprit ; cet aspect important de la spiritualité néotestamentaire ne peut être escamoté facilement comme on le fait très souvent ; lors de la rencontre de Pomeyrol, j'ai fortement insisté sur ce point : en effet, Ac 1,8 lie cette venue de nature sensible et expérimentale de la *dynamis* à « l'équipement » spirituel du témoin ; on ne peut donc la « cantonner » aux temps inauguraux de l'histoire de l'Église !

suivre : il faut imiter Dieu et faire bon accueil (*proslambanô*) au faible qui a des scrupules de conscience (v. 3) ; ainsi, *Paul enseigne une certaine tolérance qui s'exerce dans des domaines jugés secondaires* ; la discussion sur la « hiérarchie des vérités » est fondamentale dans une réflexion sur l'unité¹¹. Nous avons eu la joie de constater que ces enseignements pauliniens sur la tolérance ont aussi attiré l'attention d'O. Cullmann¹² ; comme nous, le célèbre exégète utilise ces textes pour évaluer la pensée œcuménique.

3. *Il est des circonstances où le dissentiment devient particulièrement vif* ; en Ac 15,36 ss, Luc ne cache pas l'opposition qui a conduit les « apôtres » (Ac 14,14) Paul et Barnabas à s'affronter ; les motifs de discorde sont clairement explicités et concernent Marc qui les a abandonnés au cours du premier voyage missionnaire ; deux attitudes s'opposent :

— celle de Paul qui estime (*axioô*) inadmissible qu'un serviteur de Dieu abandonne ainsi sa tâche.

— celle de Barnabas qui veut (*boulomai*) manifester une certaine bienveillance à l'égard de son parent¹³ ; il estime certainement qu'il faut donner à Marc une nouvelle chance.

Cette opposition de personnes sur la base de liens familiaux et de dispositions de caractère provoque une « irritation »¹⁴. Le dissentiment fut donc suffisamment vif pour que les deux missionnaires partent chacun de son côté (*apochôrêô*). *On pourrait parler de séparation stratégique* dans la mesure où leur incompréhension ne produit pas de division dans l'Eglise ; ils continuent à travailler dans le « même mouvement » et leur séparation ne s'accompagne pas d'une hostilité fondamentale.

Il n'est pas sans importance de remarquer la fin heureuse de cette séparation. Pour ceux qui, comme nous, maintiennent l'authenticité paulinienne des Pastorales, 2 Ti 4,11 est remarquable : en effet, Paul y demande à Timothée d'amener Marc qui lui est « précieux pour le

¹¹ O. Cullmann, *L'unité*, *op. cit.*, pp. 30 à 40 ; dans ces pages, l'auteur consacre un chapitre (son III) à la « hiérarchie des valeurs ». On peut aussi se reporter à la réaction de G. Mutzenberg à l'article de R. Barillier « A propos de nos divisions devant la croix », in *Revue Réformée*, n° 176, (1, 1993), p. 55 ss ; voir aussi *Revue Réformée*, n° 173, (2, 1992).

¹² O. Cullmann *L'unité*, *op. cit.*, p. 38. C'est à cette occasion que cet auteur parle de ce qui est *adiaphoron* : en grec *ta adiaphora* désigne les choses indifférentes dans le sens où elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises.

¹³ Col 4,10 précise que Marc était le cousin (*anêpsios*) de Barnabas.

¹⁴ Ac 15,39 utilise le mot *paroxysmos* qui signifie excitation, irritation, exaspération.

ministère ». L'apôtre reconnaît donc implicitement que Barnabas n'avait pas complètement tort en voulant « sauver le ministère de Marc »¹⁵. A la question « qui avait raison ? », il faut certainement répondre que Paul et Barnabas avaient raison l'un et l'autre et qu'ils manifestaient chacun à leur manière certains des attributs divins : le premier la sainteté et la rigueur et l'autre la bienveillance et le pardon !

4. Avec 1 Co 5, on passe à *l'excommunication des croyants indignes* : une « logique d'exclusion » n'est donc pas absente du Nouveau Testament ; elle s'accompagne d'un amour très ardent comme le montre l'attitude de l'apôtre vis-à-vis de l'offenseur repentant de 2 Co 2,5 ss.

5. On ne peut pas oublier non plus que *le combat déclaré contre l'hérétique et le faux-docteur tient une très grande place dans le Nouveau Testament*. Comme nous, O. Cullmann¹⁶ distingue les « frères faibles » des « faux-frères » que l'on peut trouver en Ga 2,4 ; il a raison de dire que Paul ne leur « fait aucune concession » (Ga 1,9).

A titre d'exemple, nous mentionnerons le problème des fausses doctrines dans les Pastorales¹⁷ ; Tite et Timothée doivent garder la saine doctrine, veiller à la transmission du bon dépôt et se méfier de l'enseignement de l'« homme d'un parti », c'est-à-dire l'« hérétique »¹⁸. L'*hairésis* est avant tout un choix, une inclination, un goût particulier ; de là, le mot en est venu à désigner une préférence pour une doctrine¹⁹. Dans les textes du Nouveau Testament, ce terme désigne :

¹⁵ C'est heureux aussi pour nous, car il s'agit... du rédacteur du deuxième évangile !

¹⁶ *L'unité, op. cit.*, p 40.

¹⁷ Cf M. Carrez, « Les épîtres pastorales » *Les lettres apostoliques*, vol 3, tome III de l'*Introduction à la Bible*, Paris, Desclée, 1977, p. 192 s.

¹⁸ Tt 3,10 met en garde contre l'homme *hairétikos*.

¹⁹ Il n'est pas facile de savoir exactement ce que sont les hérésies condamnées par les Pastorales ; les faux-docteurs semblent être des judéo-chrétiens comme le montre 1 Tim 1,7 et Tt 3,9 s. Ce qui est sûr, c'est qu'ils enseignent d'« autres doctrines » : le verbe *hétérodidaskalein* (1 Tim 1,3-4) signifie « enseigner autrement ». Paul recommande d'en rester « aux saines paroles de notre Seigneur Jésus-Christ et à l'enseignement qui est selon la piété » (1 Tim 6,3). Notons enfin que les faux-docteurs s'opposent au mariage et imposent certaines prescriptions alimentaires ; c'est bien ce que prouve 1 Tim 4,3 : « Ils prescrivent de ne pas se marier et de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour qu'ils soient pris avec action de grâces par ceux qui... connaissent la vérité ».

— une opinion s'écartant de la doctrine vraie : ainsi, 2 Pi 2,1 met en garde contre les faux docteurs qui « introduiront des hérésies de perdition »²⁰.

— mais aussi une division comme en Gal 5,20 ou 1 Co 11,19 : « Il faut qu'il y ait parmi vous des controverses (*hairéseis*). »

Pour conclure d'un mot, nous dirons que *la doctrine est manifestement importante pour les auteurs du Nouveau Testament (en particulier dans les épîtres).*

6. Avant de clore ce paragraphe, il faut noter que *plusieurs textes néotestamentaires condamnent énergiquement les divisions en tant qu'œuvres de la chair*. On peut remarquer des textes comme le début de 1 Co (1-4) où l'apôtre exhorte les chrétiens à ne pas avoir de schisme « parmi eux » (1 Co 1,10)²¹. Paul juge inadmissible l'existence de tels partis ; certains se disent de Paul, d'autres d'Apollon... c'est tout-à-fait inacceptable puisque « le Christ n'est pas divisé » (1 Co 1,13) ! L'apôtre fait le lien avec l'état spirituel peu glorieux des corinthiens : ce sont des hommes charnels et non des hommes spirituels (1 Co 3,1) et c'est bien parce qu'ils sont charnels qu'il y a parmi eux « de la jalousie et de la discorde » (1 Co 3,3). Il n'est pas étonnant que Ga 5,20 place les rivalités (*éritchíai*), les divisions (*dichostasiai*) et les sectes (*hairéseis*) parmi les œuvres de la chair. Ces « déchirures » apparaissent à l'occasion des agapes des corinthiens lorsqu'ils se réunissent en assemblée (*ekklèsia*) 1 Co 11,18²².

Ainsi, le Nouveau Testament condamne « l'esprit de parti » et les rivalités²³ ; O. Cullmann a donc raison de dire que, dans la recherche de l'unité, il ne faut pas placer son église « comme si elle était au centre » ; « au contraire... avec les autres communautés nous gravitons, pour ainsi dire comme des planètes, autour du Christ, soleil dont nous recevons la lumière »²⁴. Il appelle donc toutes les Eglises à une « autocritique ».

²¹ Le mot *to schisma* utilisé ici signifie division, partage et même déchirure comme en Mat 9,16 ; la pièce de drap neuf produit « une déchirure pire ».

²² Notons que Paul estime nécessaire qu'il y ait des *hairéseis* parmi eux « afin que ceux qui sont dignes d'approbation soient manifestés »

²³ Le mot *éritchía* est utilisé en Ph 1,17 et 2,3 ; il signifie contestation, révolte, rivalité. Rienecker le relie à l'idée d'égoïsme ; cf F. Rienecker, *A Linguistic Key to the Greek New Testament*, vol. II, Grand Rapids, Zondervan, 1980, p. 203.

²⁴ Cf O. Cullmann, *L'unité*, *op. cit.*, p. 23.

II. PAS D'UNITÉ À TOUT PRIX

Sur la base des constatations précédentes, il nous semble important de dire qu'il ne peut être question de rechercher l'unité « organisationnelle » avant tout.

1. De quelle unité parle-t-on ?

Quelques remarques doivent être faites ; dans le Nouveau Testament, l'Eglise présente une organisation très souple qui n'a que peu de choses à voir avec la structure très hiérarchisée de certaines confessions chrétiennes actuelles. Cette organisation institutionnelle est le résultat – faut-il le rappeler ? – d'une lente évolution historique ; envisager une unité de ce type et considérer sans plus que Jésus a prié (Jn 17,21) pour une telle organisation, c'est peut-être manifester de la bonne volonté mais c'est certainement aussi oublier bien vite la conception néotestamentaire de l'unité. C'est ce qui fait dire à O. Cullmann que l'œcuménisme « risque de créer l'unité sur la base... d'un idéal purement politique »²⁵.

Dans un de ses livres, L. Newbiggin s'intéresse à la question de l'universalisme de la foi chrétienne²⁶. Dans son chapitre V, il se penche sur la « mission mondiale de l'Eglise » dans notre temps caractérisé par l'épanouissement de la civilisation séculière qui « oblige tout homme à penser en termes universels » (p. 145). Il regrette que la table des matières des livres traitant de l'histoire de l'Eglise « comporte plus de mentions de disputes entre chrétiens qu'elle n'évoque l'avance missionnaire, la rencontre victorieuse de l'évangile avec les cultures non-chrétiennes » (p. 141) ; il pense que la mission aurait un tout autre impact si elle était possible en collaboration avec « toutes les Eglises jusqu'aux extrémités de la terre ». Il lui semble capital que la mission devienne celle d'« une seule famille » (p. 156). Or, la réalité est – dit-il – tout autre : chaque communauté est « un des multiples organismes résultant des accidents de l'histoire qui ont brisé l'unité du corps de Christ » ; « *nos dénominations sont comme les membres épars d'un corps rompu, disloqué par la marche de l'histoire* ». Il termine en plaidant pour l'unité visible des chrétiens ; l'Eglise doit devenir la vraie famille de Dieu.

Allant dans le même sens, le préambule du document COREAME²⁷ parle « de ce qui reste inaccompli malgré la prière de Jésus »

²⁵ *L'unité. op. cit.*, p. 24.

²⁶ L. Newbiggin, *L'universalisme de la foi chrétienne*, Coll œcuménique, Genève, Labor et Fides, 1961, 158 p.

²⁷ « Pour dialoguer en Eglise et entre Eglises locales » *Hokhma*, n° 52, 1993, p. 82-91.

(p. 83). Il nous semble utile de rappeler que la prière de Jésus a été vraiment exaucée ; les véritables croyants de l'Eglise universelle, quelle que soit leur dénomination sont « le temple du Saint Esprit ». L'unité existe donc déjà entre eux : c'est pour cela qu'Ep 4,3 demande non de faire l'unité mais de s'appliquer « à garder l'unité » ; il s'agit de la conserver par le lien de la paix. Ainsi, une manière vraiment biblique et spirituelle de concevoir l'unité ne peut oublier que Dieu l'a déjà établie²⁸ ; elle est son œuvre et non la nôtre²⁹. Cette unité spirituelle peut être voilée ou « abîmée » par notre étroitesse d'esprit, nos manquements ainsi que notre refus de dialogue ou de bienveillance.

2. Pas une unité au détriment de la doctrine

Un tract reçu dernièrement invitait catholiques, évangéliques et protestants à annoncer ensemble Jésus-Christ en insistant sur Jn 17,21 : « Qu'ils soient un pour que le monde croie que tu m'as envoyé » ; le président de l'association est un pasteur protestant et le vice-président un prêtre dominicain. On y demande d'« accueillir les membres des autres églises dans leur identité profonde » et de s'interdire tout prosélytisme mais de proclamer « de manière sobre... la Parole dans toute sa pureté ». Une telle entreprise est intéressante, mais elle laisse perplexe³⁰.

Il est vrai qu'on a abusé de l'appel à la doctrine pour régler toutes sortes de problèmes et laisser s'exprimer un esprit charnel de division ; cependant, le danger d'un désintérêt exagéré de la doctrine est bien là ; comme nous, O. Cullmann déplorait que dans les couches populaires des fidèles catholiques et protestants, on envisage une uniformisation des confessions chrétiennes en raison de « l'indifférence, voire même (du) mépris à l'égard des doctrines religieuses »³¹. Ce qui est vrai ici de

²⁸ Eph 4,3 insiste sur le support mutuel et donc sur l'application à un niveau local de la vérité de l'unité de l'Eglise universelle ; le fait que l'épître aux Ephésiens avait vraisemblablement un caractère de lettre circulaire et son insistance sur l'Eglise universelle autorisent – pensons-nous – à donner aux versets considérés une portée générale.

²⁹ Une unité faite par l'homme rappellerait, d'ailleurs, Babel !

³⁰ Sans vouloir insister sur ce qui divise, on peut se demander ce que les évangéliques vont dire lorsqu'il sera question de problèmes théologiques importants ; toute la question est de savoir si, par exemple, la mariologie est un point fondamental de doctrine ou s'il s'agit d'une de ces questions secondaires où la tolérance est de mise. A ce sujet, on peut se reporter au protocole d'accord du livre du père dominicain Philippe Larère, *L'essor des Eglises évangéliques*, Paris, Centurion, 1992, p. 112.

³¹ Cf O. Cullmann, *L'unité*, op. cit., p. 16.

l'œcuménisme, en général, est pertinent aussi dans le dialogue interprotestant.

Les pentecôtistes font partie du courant « évangélique » ; ils sont « fondamentalistes » au bon sens du terme ; leur confession de foi est claire et ferme ; ils refusent « un pluralisme fourre-tout » et la « confusion de l'Évangile et du socio-politique »³². Selon G. Plet, le « laxisme doctrinal représente une bonne part des critiques adressées à l'Église Réformée de France au-dedans comme au dehors » ; cette remarque, vraie pour l'ensemble du courant évangélique, l'est aussi pour le pentecôtisme à qui il semble fondamental de savoir où est l'Église et où elle n'est pas.

Dans la correspondance que j'ai échangée avec les pasteurs des Assemblées de Dieu en vue de la préparation de la rencontre de Pomeyrol, un de mes correspondants se préoccupait de savoir si tous ceux avec lesquels une unité était envisagée étaient « convertis » ; il a raison, ce problème est bibliquement essentiel ! Le Nouveau Testament ne parle d'unité que dans l'Église et entre de véritables croyants ; il distingue clairement ceux « du dedans » de ceux « du dehors ». Notons bien qu'il ne s'agit nullement de mépriser qui que ce soit ou de refuser le dialogue avec les inconvertis³³ ; il faut plutôt les aimer et éventuellement les conduire au salut ; par contre, considérer comme chrétiens des gens qui ne le sont pas n'est pas vraiment une marque d'amour !

Au cours de nos débats de Pomeyrol, de telles affirmations se sont révélées pertinentes ; il semble bien qu'un certain nombre de protestants « sociologiques », à la suite de quelques théologiens bien connus estiment, par exemple, que le corps de Jésus est resté dans le tombeau. A cet égard, Rm 10,9 nous semble sans appel ; la foi en la résurrection corporelle de Jésus est un critère essentiel permettant de caractériser un authentique disciple du Christ : « Si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. » Pour les pasteurs des Assemblées de Dieu, il n'est pas question de faire croire à de telles personnes qu'elles sont chrétiennes

³² Cf G. Plet et son enquête sur *Les courants « évangéliques » dans et hors de l'Église réformée de France*. Paris, ERF, 47 rue de Clichy, sans date, p. 63 ss ; à propos de la « politisation » de certaines églises issues de la Réforme, il est vrai que le pentecôtisme, comme les autres évangéliques, refuse de « donner la priorité aux réalités sociales et politiques » (p. 65).

³³ Au niveau théologique, nous avons apprécié le livre très riche de W. A. Visser't Hooft, *Le mouvement œcuménique a-t-il un avenir ?*, Vufflens-CH, Pendo, 1975, 93 p. L'auteur fut le premier secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises (1947-1966). Il rejette une approche intolérante du non-chrétien ; il a raison de dire que « saint Paul et saint Jean écoutaient les gens du monde hellénistique ...ils ont dû énormément discuter avec les habitants d'Antioche et d'Ephèse afin de pénétrer dans leur monde spirituel » (p. 63).

au sens biblique du terme. Tout en manifestant une sympathie toute particulière à de tels protestants « sociologiques », l'objectif essentiel n'est pas de faire avec eux l'unité mais de les conduire – si faire se peut – à la conversion, qu'ils soient laïcs ou... théologiens !

Au niveau doctrinal, on peut aussi s'étonner de la naïveté de certains « œcuménistes » ; dans nos discussions interprotestantes, nous ne sommes pas à l'abri de telles erreurs. Nous donnerons deux exemples :

— A. Dumas³⁴ va jusqu'à dire que « la foi biblique est un universalisme concret, puisque les témoignages des prophètes et des apôtres ont voulu se clore sur une vision de foules sans anathème et d'hommes sans anonymat » ; cette affirmation se veut méditation sur le chapitre 21 de l'Apocalypse. L'auteur, alors professeur de morale à la Faculté de théologie protestante de Paris, était impressionné par la Jérusalem céleste ; c'est une « ville unique », c'est la « cité de tous les hommes avec Dieu » (p. 20) ! On reste sans voix devant de telles affirmations « merveilleusement » optimistes qui oublient « allégrement » Ap 20,15 et 21,8 ! Il semble complètement ignorer le jugement des pécheurs impénitents ; on ne peut quand même pas dire que ce thème soit accessoire dans l'Apocalypse !

— Très honnêtement, W. A. Visser't Hooft rappelle une période de l'histoire du mouvement œcuménique³⁵ au cours de laquelle toute activité missionnaire fut mise en doute ; en particulier, il rappelle que le professeur Hocking rêvait d'une fusion finale de toutes les grandes religions. De son côté, A. Toynbee demandait au christianisme de « renoncer à croire... en sa propre unicité » ; cette conviction ne peut – selon lui – qu'engendrer l'intolérance et l'orgueil ! D'ailleurs, pensait A. Toynbee, « un secret si grand peut être atteint par plus d'un chemin » (p. 57) ! Nous ne pouvons nous empêcher de penser qu' A. Toynbee, en reprenant à son compte l'expression du romain Symmaque³⁶ en est arrivé à contredire les paroles mêmes du Christ ; en Jn 14,6, Jésus n'affirme-t-il pas solennellement être « le chemin, la vérité et la vie »³⁷ ?

³⁴ A. Dumas, «Unité de l'humanité et unité de l'Eglise», *Revue de Louvain*, 5^e année, 1974, fasc 1 p. 3-25.

³⁵ Cf *Le mouvement*, *op. cit.*, p. 56 ss.

³⁶ Q. A. Symmaque (340-416) était préfet de Rome, consul et adversaire de saint Ambroise ; on le considère comme le dernier défenseur du paganisme en Occident.

³⁷ Comme exemple de naïveté, un certain nombre de mes correspondants mentionneraient, en plus, l'attitude de beaucoup de protestants à l'égard du catholicisme. L'un des pasteurs des Assemblées de Dieu m'écrit : « Le grand problème du protestantisme, est que, globalement, il est souvent 'avalé', fasciné par le catholicisme. En Europe, le catholicisme gagne... notre message aux protestants : n'oubliez pas l'esprit de la Réforme ! »

Toujours en rapport avec la doctrine, notons les affirmations de Jean Baubérot, le sociologue protestant bien connu ; il caractérise les évangéliques³⁸ par le fait qu'ils affirment « de grands principes théologiques » et qu'ils croient à « la permanence d'une orthodoxie religieuse ». J. Baubérot estime que cette revendication d'orthodoxie en un temps où une « vision plus pessimiste s'installe » dans le monde environnant est « payante » ; c'est une des raisons qui expliqueraient les succès actuels des évangéliques.

Ainsi, l'insistance sur l'enseignement doctrinal n'est ni dépassée, ni sectaire à condition de bien déterminer ce qu'est une doctrine. Sans avoir le temps de procéder à une longue étude, il faut faire appel à :

— la Bible : les épîtres de Jean montrent, par exemple, que les erreurs christologiques sont à classer dans la catégorie des fausses doctrines et ceux qui les transmettent sont clairement désignés comme de faux docteurs.

— aux décisions des conciles des premiers siècles : les protestants ont certainement le « charisme » de la concentration sur la Bible³⁹ ; cependant, à la suite des réformateurs, les évangéliques considèrent aussi *les confessions de foi plus élaborées des premiers siècles comme des développements légitimes de la révélation* ; ainsi, le symbole des apôtres et la confession de foi de Nicée-Constantinople sont importants.

Notons, à ce sujet, que les pentecôtistes reconnaissent leur dette à l'égard des pères et des réformateurs ; c'est ce qu'exprime très bien la formule souvent répétée dans ces milieux :

- en ce qui concerne la Trinité, nous sommes catholiques,
- en ce qui concerne la justification par la foi, nous sommes luthériens,
- en ce qui concerne le baptême par immersion, nous sommes baptistes,
- mais pour ce qui est du baptême du Saint Esprit, nous sommes pentecôtistes⁴⁰.

³⁸ Voir « Entretien avec Jean Bauberot » *Fac réflexion*, n°1, 3^e trim. 1986 p. 6-8.

³⁹ Cf O. Cullmann, *L'unité*, p. 32.

⁴⁰ Le problème de la « hiérarchie des vérités » est très important ; l'histoire des doctrines montre que parmi les enseignements révélés dans les diverses parties de la Bible, tantôt l'un, tantôt l'autre fut élevé au rang de doctrine principale :

— pour Erasme : le sermon sur la montagne ;

— pour les Réformateurs : la justification par la foi ;

— pour l'Eglise orthodoxe : la théologie johannique du Logos.

On parle parfois de dogmes fondamentaux et de dogmes dérivés ou de points de doctrine essentiels et non-essentiels ; cf O. Cullmann, *L'unité*, p. 30 ss.

Pour en finir avec la doctrine, il faut dire aussi que les pentecôtistes se méfient de tendances théologiques hyper-critiques qui – croyons-nous – ont miné certaines églises issues de la Réforme ; très sensibles à la croissance de l’Eglise, les pasteurs des Assemblées de Dieu sont désolés de voir le peu de progrès de beaucoup d’Eglises protestantes ; il font le lien avec un enseignement qui est parfois bien loin de « nourrir les âmes » de manière satisfaisante. G. Plet a raison – pensons-nous – de s’interroger sur la diffusion sans discernement de certains aspects de la recherche théologique ; plus loin, il parle d’« audaces qui semblent s’imposer » (p. 84).

Nous serions plus incisifs que G. Plet : il nous semble qu’accepter une affirmation négatrice de la foi parce que Käsemann ou Conzelmann l’a formulée ne fait pas forcément honneur à l’esprit de la Réforme⁴¹. Pour avoir travaillé, il y a peu de temps, sur le commentaire des Actes d’H. Conzelmann, je prendrai quelques exemples du scepticisme historique marqué avec lequel il aborde le second écrit lucanien :

— la vision de Pierre avant la conversion de Corneille est un artifice⁴² (*Kunstprodukt*) ; on a envie de lui demander ce qu’il en sait.

— la conversion de l’eunuque est « nettement légendaire »⁴³ : elle est certainement trop extraordinaire !

— Très souvent, il estime que Luc a recours à des légendes (cf p. 76) et fait appel à son imagination inventive !

Avec R. P. Hanson, il faut juger certaines de ses objections enfantines ; ainsi, en Ac 26,1 Paul lève la main, or, le verset 29 nous apprend que Paul était enchaîné ; Conzelmann estime qu’une telle inconsistance (!!!) est la preuve manifeste d’une reconstruction (p. 209). Tout cela provoque la réaction désabusée de Hanson qui écrit : « Aucun document au monde ne peut résister devant une critique aussi chicaneuse. »⁴⁴ Ne pas suivre aveuglément les conclusions de Conzelmann et sa manière de concevoir la *Redaktiongeschichte* appliquée aux Actes, ne pas adopter son attitude malveillante à l’égard des Ecritures n’est pas un

⁴¹ Dans une allocution célèbre aux protestants, Monseigneur Le Bourgeois souligne cette qualité protestante qu’est l’indépendance d’esprit ; on parle de « libre examen » ; en 1975, Monseigneur Le Bourgeois disait que « dans un monde pluraliste, il faut que chacun sache être lui-même et dire ses convictions. Je suis reconnaissant à mon frère protestant de me le rappeler » cf *Journal de l’aumônerie protestante*, n° de 1985, p. 21 ss.

⁴² Cf H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, trad. de l’original allemand de 1972, 287 p.

⁴³ « *Markedly legendary* » *op. cit.*, p. 68.

⁴⁴ Cf R. P. C. Hanson, *JTS*, 1964, vol XV, p. 371-375.

signe d'obscurantisme ou de paresse intellectuelle ; c'est croyons-nous une exigence de la raison ! H. Conzelmann est libre de développer la théologie et l'exégèse qui lui semblent bonnes ; laisser entrer de telles influences destructrices dans les Eglises est une autre chose ; beaucoup de pasteurs pentecôtistes ont le sentiment que l'on n'a pas suffisamment veillé à cela dans certaines branches du protestantisme !

3. On pourrait parler aussi des exigences éthiques qui font que la véritable Eglise ne peut se passer de la « note » de la sainteté. A Pomeyrol, nous avons discuté d'une question choquante : celle du divorce de quelques couples de pasteurs⁴⁵ ; dans le canton de Vaud, « on recense... des couples dont les conjoints, pasteurs tous les deux, ont divorcé ». On peut s'étonner de voir de telles personnes demeurer « semble-t-il » dans le ministère ! Ne faut-il pas reconnaître qu'un tel protestantisme fait honte ? Dans beaucoup d'Eglises évangéliques, de telles personnes ne pourraient pas même accéder au baptême ! O. Cullmann estime qu'un des « charismes » des Eglises issues de la Réforme est la liberté chrétienne qui favorise l'ouverture au monde. Cependant, ce point fort peut évoluer en déformation et devenir « une fausse adaptation aux mœurs nouvelles du monde qui favorise une dégradation morale »⁴⁶ ; on ne peut se satisfaire d'une telle déformation de l'éthique protestante ; les pasteurs des Assemblées de Dieu la refusent tout à fait !

III. NE PAS MÉPRISER L'UNITÉ VISIBLE

1. Le défi de l'unité

J'aimerais faire écho à une sorte de défi que le professeur M. Meslin adresse au protestantisme ; la pensée exprimée durant l'un de ses séminaires peut être résumée ainsi : le sujet d'étude était la tradition considérée comme « un ensemble d'attitudes et de conduites qui se réfèrent au passé pour guider l'action présente ». On peut estimer que le passé informe le présent : il s'agit de transmettre un modèle de vie. La tradition suppose donc une transmission, ainsi qu'une communauté porteuse de cette tradition. M. Meslin pense qu'une institution doit établir une juste mesure entre la transmission et la réinterprétation. Sans la tradition et l'institution on glisse vers une multiplication sectaire ; toute tradition – pense-t-il – est une récupération ; on a quelque chose de nouveau à dire mais ce n'est pas donné brutalement.

⁴⁵ Cf «Le divorce des pasteurs» in *Le Christianisme au XX^e siècle* du samedi 3 août 1991 p. 6-8.

⁴⁶ O. Cullmann, *L'unité*, op. cit., p. 28.

Il faut établir un juste équilibre entre transmission et réinterprétation. Il y a une dialectique que l'on peut résumer par la formule : transmission à des contemporains. Cette dialectique suppose une constante adaptation au monde présent. Il faut apprendre une méthode, devenir membre d'un corps spécialisé. Cette précaution évite une interprétation sectaire des textes fondateurs. Ces textes sont le lieu focal d'une expérience. La transmission suppose des garants. *La Réforme n'a pas d'institution régulatrice : c'est ce qui a conduit à une multiplication sectaire dans les Eglises protestantes.*

L'institution met par écrit, fixe, fait des tris et ajoute des commentaires. On peut en arriver à des traditions secondes et même tierces. L'erreur consisterait à rester attaché à « des fragments du passé embaumés et à s'y coucher »⁴⁷. Il y a là un équilibre difficile à atteindre pour ne pas inventer mais dire les choses de manière nouvelle.

C'est bien sûr l'affirmation sur le désordre institutionnel et sectaire des Eglises issues de la Réforme qui nous a donné à penser. Remarquons qu'O. Cullmann pense aussi que parmi les déficits du protestantisme, il faut noter l'absence « d'une certaine forme de magistère », ce qui entraîne « un éparpillement doctrinal paralysant »⁴⁸.

Il n'est pas question d'entrer dans un long débat sur la tradition⁴⁹ ; nous ne ferons que « répercuter » un défi adressé au protestantisme quant à son unification institutionnelle ; sa multiplicité parfois de type sectaire, pose un problème qui ne peut être éludé si facilement.

2. La passion pour l'unité en Ac 15

De ce point de vue, la « conférence » de Jérusalem apparaît pleine d'enseignements :

— Il faut noter la passion pour l'unité qui s'exprime dans l'énergie avec laquelle les apôtres ont cherché à demeurer ensemble malgré d'assez importantes divergences de vues.

— Pour trouver la solution, ils s'en sont remis à l'Esprit chef de l'Eglise et aux signes qu'il avait pu leur manifester : c'est dire l'importance de la venue en puissance de « la troisième personne de la Trinité » sur eux et dès charismes qui accompagnent cette venue !

⁴⁷ Selon le mot de J. Maritain.

⁴⁸ O. Cullmann, *L'unité*, op. cit., p. 28.

⁴⁹ En français, le mot tradition signifie « transmission de connaissances, de doctrines religieuses ou par extension de connaissances de faits, d'usages... de génération en génération ». Le grec *paradosis*, *eôs* a aussi le sens de transmission par succession, transmission verbale ou écrite de récits et de doctrines.

— L'absence de minorité rebelle, nous semble un signe manifeste d'un bon niveau spirituel : la minorité désavouée semble avoir accepté de se soumettre en se reniant d'une certaine manière elle-même : elle a su manifester de manière remarquable « l'esprit de la croix » : c'est magnifique ! Au niveau mondial, les églises pentecôtistes, grandes pourvoyeuses en divisions, feront bien de méditer sur cet exemple⁵⁰ ! Si quelqu'un s'estime inspiré et spirituel, qu'il se soumette aux Ecritures et qu'il ait à cœur de « ne pas séparer ce que Dieu a uni » en étant animé d'un esprit charnel ; il est grave de pécher contre l'unité de l'Eglise ; c'est mépriser *Kyria*, la grande Dame (2 Jn 1), appelée à devenir la Jérusalem céleste !

— Comme nous, O. Cullmann remarque la pertinence d'Ac 15 pour le problème de l'unité ; il pense que ce premier « concile » respecta la diversité dans l'unité⁵¹ en laissant la possibilité aux différences de s'exprimer chez les judéo-chrétiens et chez les pagano-chrétiens ; *l'unité chrétienne primitive n'était pas uniformité et répétition sectaire d'un stéréotype* : cela aussi mérite d'être médité !

3. D'abord une unité spirituelle et de pensée

Rappelons l'exhortation de Ph 2,2 s : « Mettez le comble à ma joie afin d'avoir une même pensée (*hina to auto phronète*) ; ayez un même amour, une même âme⁵², une seule pensée (*to hen phronountes*), ne faites rien par rivalité... mais dans l'humilité, estimez les autres supérieurs à vous-mêmes. » Il s'agit de considérer les intérêts des autres et d'avoir la pensée qui était en Christ-Jésus, lui qui s'est dépouillé lui-même : tel est le message central de l'hymne de Ph 2. Manifestement les obstacles à l'unité d'esprit et de pensée doivent être cherchés dans l'orgueil, les rivalités et donc une imitation insuffisante du Christ par les croyants. Que déjà, dans l'attitude intérieure, les pentecôtistes et les autres protestants puissent ne pas oublier la grande découverte faite par Luther à partir de l'année 1518 : celle de l'Eglise universelle invisible ! Tel est, semble-t-il, le fondement sur lequel il faut construire pour déterminer le devoir fondamental d'unité que l'Ecriture établit !

Cette attitude intérieure doit avoir plusieurs conséquences ; au-delà des particularités de sa propre dénomination, il faut que chacun se dispose

⁵⁰ On a pu parler de 25 000 dénominations chrétiennes dans le monde... dont 14 000 pentecôtistes ! En France, les Assemblées de Dieu ont su garder leur unité.

⁵¹ *L'unité, op. cit.*, p. 43.

⁵² *Sympsychos* signifie « d'une seule âme » unis dans un même sentiment.

à « assumer l'histoire de l'Eglise » en se disant que Saint Augustin, par exemple, fait partie de sa famille spirituelle. Certainement, les pentecôtistes ont des progrès à faire dans ce domaine ; ils ne doivent oublier ni les pères, ni Luther, ni Calvin, ni les anabaptistes sans négliger les événements du début du siècle en particulier avec Parham et Seymour⁵³.

Dans nos relations interprotestantes, nous ferons bien de prêter attention à la proposition d'O. Cullmann qui suggère de changer de manière d'aborder le dialogue pour l'unité ; il demande que le premier mouvement ne soit pas celui de se demander « en quoi puis-je combattre ? mais, au contraire : sur quel point... suis-je... contraint de reconnaître ce qu'il y a de positif chez lui et d'en tirer parti ? »⁵⁴ ; n'est-ce pas cela aussi une manière de mettre en pratique 1 Th 5,21 : « Mettez toutes choses à l'épreuve ; retenez ce qui est bon » ?

Ainsi, par une manière plus évangélique de voir nos différences, *une des premières tâches de notre réflexion sur l'unité devrait être de refuser « la destruction scandaleuse de la communion fraternelle »*. Il y a une énorme différence entre diversité et division ; il se peut que certaines séparations semblables à celle de Barnabas et de Paul surviennent : elles ne devraient pas se transformer en hostilité⁵⁵ !

D'un point de vue pratique, il est utile de rappeler les conclusions du livre d'O. Cullmann⁵⁶ ; il propose un projet d'union original et réaliste qui serait une « communion d'églises autonomes » ; c'est une unité « par la diversité » qui permet de distinguer un vrai et un faux œcuménisme (p. 15). Il propose à chacun de rester ce qu'il est⁵⁷ (p. 121) mais en réalisant une « communauté d'églises » ; par une sorte de lien indispensable, on pourrait exprimer que « dans chaque Eglise particulière, l'Eglise une, corps du Christ est présente » (p. 121). De cette manière, il serait possible de respecter la formule « fidélité et ouverture ». Il pense :

- que les aspirations à l'unité sont voulues de Dieu ;
- qu'il ne faut pas aller à l'encontre de l'action diversifiante du Saint Esprit,

⁵³ Cf George Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, Viens et Vois, 1981, p. 27 ss.

⁵⁴ Cf O. Cullmann, *L'unité*, op. cit., p. 25.

⁵⁵ Cf O. Cullmann, *L'unité*, op. cit., p. 44.

⁵⁶ *L'unité*, op. cit., pp. 15 ss et 118 s.

⁵⁷ P. Larère a raison de proposer en plus à chaque dénomination qu'elle « se convertisse à l'Evangile et se réforme » ; il demande aussi que « chaque église se mette à l'écoute des autres et bénéficie ainsi des authentiques richesses vécues dans les autres et inconnues ou mal vécues dans la sienne » (op. cit. p 92).

— et qu'il faut se laisser diriger par Ep 4,15 en associant « amour et vérité ».

Il est question depuis quelques années d'un rapprochement entre les Assemblées de Dieu et la Fédération Protestante de France ; de part et d'autre, on peut trouver à cela des avantages et certainement aussi des inconvénients ; c'est une question qu'il ne m'appartient pas de trancher. Ma seule et insistante suggestion est qu'en toutes choses chacun puisse avoir une attitude intérieure digne du Seigneur (Kyrios) et de la grande Dame, son épouse... l'Eglise (Kyria) ! Déjà, de telles dispositions pouvaient combler l'apôtre de joie (Ph 2,2) : il est bien vrai que l'esprit sectaire est d'une laideur spirituelle attristante !

À PROPOS DU NOUVEAU CATÉCHISME ROMAIN¹

**par Pierre PETIT, ancien professeur d'histoire à la faculté de
théologie Protestante de Montpellier, Nîmes (France)**

Pourquoi nouveau ? Parce qu'il est en vente depuis peu dans toutes les bonnes librairies, comme on dit, et dans d'autres aussi. Largement annoncé par les médias, il aurait atteint une diffusion record comptée par centaines de milliers d'exemplaires. Nouveau sans doute mais traditionnel, et nul ne s'en étonne. Aucune modification essentielle si on le compare aux textes officiels qui l'ont précédé depuis environ quatre siècles. Ainsi donc le pape et les évêques ont jugé bon de donner à tous ceux qui ont « mission d'annoncer la foi » et à tous les fidèles un « texte de référence sûr et authentique pour l'enseignement de la doctrine catholique », comme Jean-Paul II s'en explique dans l'introduction, qui se termine sur l'invocation de la Très Sainte Vierge Marie.

Il n'est pas question de résumer ici les 676 pages de ce volume. Qu'on le lise ! C'est une peine qu'il convient de prendre puisque nous vivons, conversons et, pour quelques-uns d'entre nous, exerçons un ministère parmi les catholiques. Et surtout parce qu'une Eglise chrétienne exprime là sa foi en cette fin du XX^e siècle. Ce catéchisme est d'ailleurs, dans son genre, bien fait, bien présenté par les co-éditeurs. On a dit que d'autres maisons, dont l'appartenance catholique est aussi bien établie, avaient été écartées à cause du libéralisme que montrent leurs catalogues... Le plan général est classique : 1. La Foi ; 2. Les Sacrements ; 3. La vie en Christ et les Commandements ; 4. La Prière. Chaque exposé est suivi d'un sommaire. Tous les paragraphes sont numérotés, de 1 à 2863. Un index des citations (56 pages) permet de repérer les pièces justificatives de la doctrine catholique moderne ; un index thématique (21 pages) de retrouver ou de

¹ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992.

consulter les points sur lesquels on veut être au clair (d'abaissement à zèle, en passant par argent, grève, joie...).

Le texte original a été rédigé en français, ce qui est pour nous un privilège mais ne dispense pas les non-catholiques que nous sommes et plus encore les non-théologiens, d'éprouver quelque malaise devant des expressions ou des mots ordinaires dans une tradition ecclésiastique qui nous est étrangère. Il est certes admissible que toute spécialité ait son langage, acceptable que les protestants ne soient pas les seuls à pratiquer un « patois », de Canaan ou d'ailleurs.

Pour faire court disons simplement que tout l'exposé est conduit selon la démarche fondamentale du catholicisme romain, à savoir le « développement » de la Révélation originale telle que l'Écriture Sainte nous la fait connaître. A vrai dire le « magistère » catholique semble préférer à ce terme de « développement », moins brutal dans le dialogue inter-ecclésiastique, l'expression de « deux sources ». Ainsi lit-on : «... (l'Église) ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi (Écriture et Tradition) doivent être reçues et vénérées avec égal sentiment d'amour et de respect » (§ 82, cf. Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, 1965).

La tradition nous apparaît comme une addition, aussi logique que possible, d'apports séculaires. Les références qui suivent chaque chapitre, et l'index final, le montrent bien : on va de la Bible jusqu'au dernier concile en passant par les Pères de l'Église et les grands théologiens (non retenus quand leurs propos n'allaient pas dans le sens dogmatique établi par la suite). Parmi eux Augustin est le plus cité. L'est en abondance Vatican II (plusieurs centaines de fois).

De ce « développement » l'exemple le plus classique est donné par le dogme marial. Après lente naissance et nombreuses discussions il a pris forme dans les définitions de Pie IX (Immaculée Conception, 1854) et Pie XII (Assomption, 1950). Ce qui oblige à constater, sans joie et par estime pour la mère de Jésus, que sur ce point capital nous sommes plus éloignés des catholiques que nous ne l'étions jadis.

Le lecteur protestant retrouve ici, chacun à sa place, tous les lieux communs de la controverse et des désaccords depuis le XVI^e siècle : le purgatoire et la prière pour les morts (§ 1031-1032) et, toute proche, la doctrine des indulgences (§ 1471)... Pour relever tous ces points il faudrait un deuxième volume, sans compter avec un élément majeur : nos diversités protestantes. Unanimes, que nous soyons membres d'églises historiques et multitudinistes, luthériens ou réformés de toutes tendances et écoles théologiques, membres d'assemblées nouvelles de la lignée méthodiste ou baptiste, et autres, nous redisons donc nos maximes fondamentales : qu'à

Dieu seul est dûe la gloire, que l'Écriture Sainte est la seule règle décisive de notre foi...

Page après page nous discuterons avec le pape et les évêques. Dès la première partie, sommes-nous « capables » de Dieu comme ils disent, ou bien déclarons-nous que nous avons d'abord rencontré Jésus de Nazareth, en qui nous avons reconnu le Christ ? (§ 27 et suivants). Beaucoup plus loin, dans la troisième partie, approuverons-nous que « l'enseignement traditionnel de l'Église (ait) reconnu le bien-fondé du droit et du devoir de l'autorité publique légitime de sévir par des peines proportionnées à la gravité du délit, sans exclure dans des cas d'une extrême gravité la peine de mort ». (§ 2266) Ou nous scandaliserons-nous qu'une Église dont la mission est d'annoncer l'Évangile à tous, maintienne la légitimité de la peine capitale ? Un évêque, Jacques Gaillot, l'a fait : « J'aurais aimé que mon Église saisisse cette occasion pour refuser l'engrenage de la violence... » Ce qui nous conduit à observer que, malgré l'autorité du nouveau catéchisme, de nombreux catholiques, généralement laïcs, parfois prêtres, pratiquent la liberté de tous les chrétiens.

Il arrive que ce catéchisme nous aide à clarifier tel ou tel débat. Ainsi nous est venu récemment d'outre-Atlantique le reproche, exprimé par des théologiens et des psychologues, d'avoir fait preuve de « machisme » pendant des siècles en nommant Dieu au masculin. Nous lisons : « Dieu n'est aucunement à l'image de l'homme. Il n'est ni homme ni femme. Dieu est pur esprit en lequel il n'y a pas place pour la différence des sexes. Mais les « perfections » de l'homme et de la femme reflètent quelque chose de l'infinie perfection de Dieu : celles d'une mère et celles d'un père et époux » (§ 370). Ce qui aurait pu être mieux tourné, mais est heureusement rappelé.

On constate quelques améliorations dans l'expression présente de la foi catholique, généralement en référence aux actes de Vatican II. S'agit-il des laïcs ? Selon la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (1964) ce sont « les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le Baptême, intégrés au Peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (§ 897). Évidemment, ce n'est pas encore Martin Luther !

Ou encore, toujours selon cette Constitution de Vatican II, au sujet des « autres » Églises : «... beaucoup d'éléments de sanctification et de vérité » existent en dehors des limites visibles de l'Église catholique... L'Esprit du Christ se sert de ces Églises et communautés ecclésiales (il s'agit ici de nous) comme moyens de salut... » Propos positif qui se termine étrangement : «... moyens de salut dont la force vient de la

plénitude de grâce et de vérité que le Christ a confiée à l'Eglise catholique » (§ 819). Quant aux membres de nos communautés diverses une distinction est maintenue entre « ceux qui naissent aujourd'hui dans des communautés issues des ruptures » (§ 818) dont on peut espérer la « conversion » au catholicisme et ceux qui ont fait le chemin inverse...

Quels services ce catéchisme nous rendra-t-il ? Il clarifiera sans doute les interpellations que l'Eglise catholique nous adresse. Il nous aidera à apprécier la variété des « catholicismes » que nous rencontrons. Ce pluriel nous est imposé par nos expériences inter-confessionnelles, selon les prêtres et les religieux, selon les régions et les diocèses.

Peut-être ne facilitera-t-il pas le travail de nos théologiens engagés, avec ou sans mandats synodaux, dans le dialogue. En veut-on un exemple parmi d'autres ? Dans un groupe mixte de travail des catholiques « s'engagent » à renoncer à l'adoration du Saint-Sacrement hors des célébrations « eucharistiques » (forme de piété progressivement négligée ici et là, et ce pour diverses raisons parmi lesquelles on peut compter l'indifférence religieuse). Ces théologiens catholiques peuvent-ils s'engager ainsi ? Pape et évêques sont formels : «... l'Eglise a pris conscience du sens de l'adoration silencieuse du Seigneur présent sous les espèces eucharistiques. C'est pour cela que le tabernacle doit être placé à un endroit particulièrement digne de l'église ; il doit être construit de telle façon qu'il souligne et manifeste la vérité de la présence réelle du Christ dans le saint sacrement » (§ 1379). Cela dit après que la doctrine « traditionnelle » ait été rappelée : « La présence eucharistique du Christ commence au moment de la consécration et dure aussi longtemps que les espèces eucharistiques subsistent » (§ 1377). Tant il est vrai que la grande voie de l'avancée œcuménique n'est pas le sentier des « bricolages » dogmatiques.

Fondamentalement ce catéchisme confirme donc combien nous sommes différents. Il invite les théologiens à être audacieux certes, mais en même temps lucides, solidaires en protestantisme comme en catholicisme de leurs coreligionnaires et des églises auxquelles ils appartiennent.

Quant à notre prise de conscience de l'unité de tous les chrétiens de par le monde, elle repose principalement sur le mouvement populaire, au sens le plus positif de ce mot. Dans ce mouvement on rencontre aussi bien des clercs que des laïcs. Ils s'assemblent dans le service et la piété, professant la même foi fondamentale. Cela vécu tout simplement dans l'aujourd'hui que Dieu nous donne.

Passons aux Actes

COLLECTION
ESPACE

Les Actes des Apôtres

En cette fin de XX^{ème} siècle, les chrétiens et les Eglises doivent relever le défi de leur mission, de leur témoignage et de leur présence au monde. L'étude du livre des Actes, qui nous montre des communautés confrontées à un monde en pleine expansion, peut stimuler notre réflexion, notre méditation et notre action.

Ce livre rédigé par Marc Gallopin, pasteur à Genève et ancien animateur des Groupes Bibliques Universitaires de Suisse romande, propose aux personnes et aux groupes intéressés un parcours au travers de cette histoire riche en événements et en découvertes de l'Eglise naissante. Le texte biblique, les explications de vocabulaire, les commentaires et les questions, le tout dans une mise en page dynamique, ouvriront sur une vision renouvelée de notre vocation et de notre responsabilité.

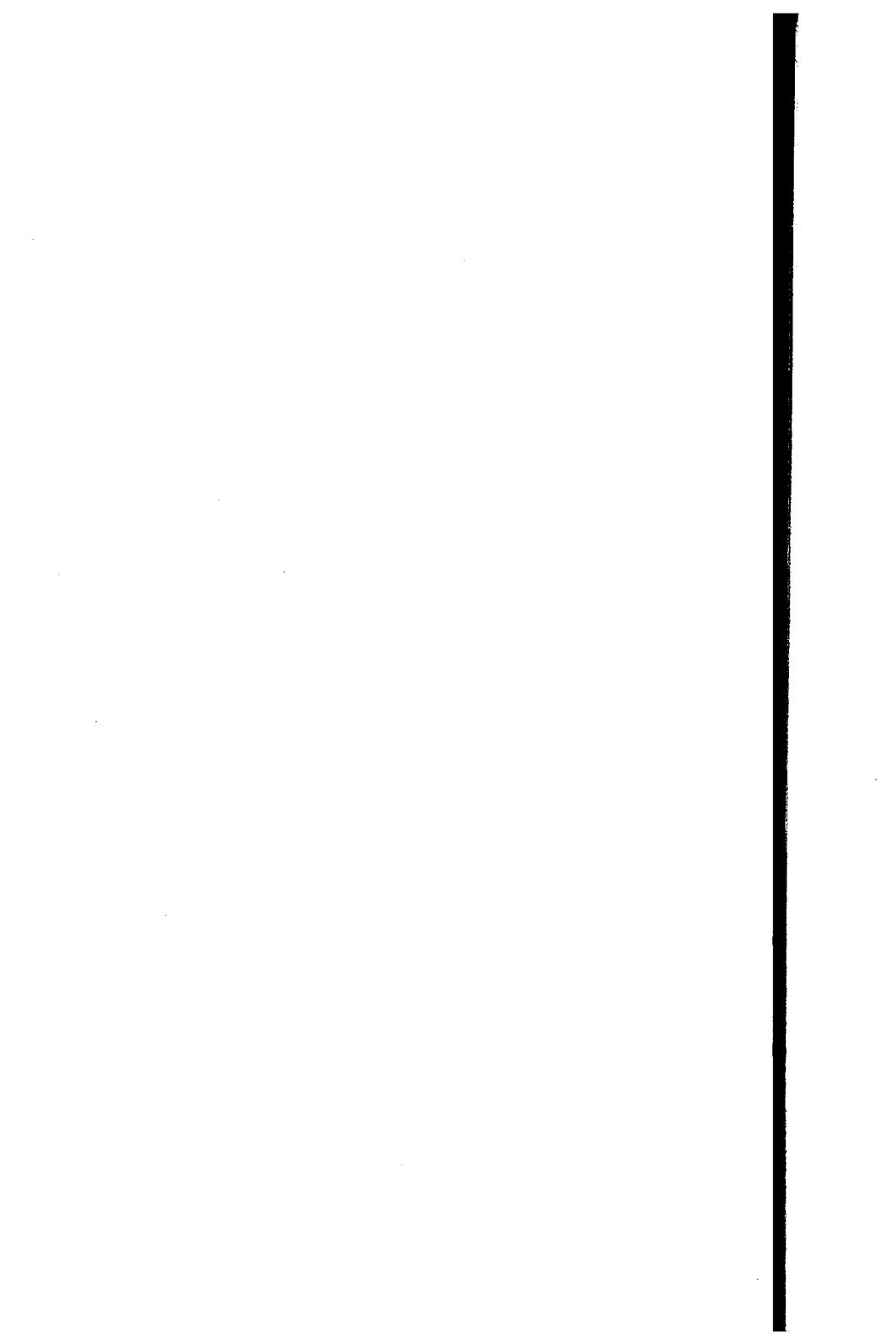
Prix :
85 Ff. 20 Fs.
Participation au
frais de port :
10 Ff ou 3 Fs.

COLLECTION
ESPACE

CET OUVRAGE EST DIFFUSÉ PAR :

Pour la Suisse :
Diffusion Ouverture
En Budron C,
1052 Le Mont-sur-Lausanne

Pour la France :
GBU Littérature
21 rue Serpente
75006 Paris



Sommaire

3 L'Unité, source de divisions ?

Colloque Hokhma 1992

5 L'Unité de l'Eglise : modèles et perspectives
par Jacques Nicole, directeur de l'Institut
œcuménique de Bossey

13 Trois domaines de conflit et quelques pistes
de réflexion
par Marc Gallopin, pasteur à Genève

21 Pour la kénose des Eglises
par Gérard Pella, pasteur à Lausanne-Challly

25 Des questions à propos de nos conceptions
de l'unité
par Michel Kocher, Journaliste

29 Quelle unité pour le protestantisme ?

Colloque Hokhma 1993

31 Le Protestantisme : son indépassable
principe unitaire, l'indécidabilité théologique
de ses divisions
par Jean Ansaldi, professeur de Théologie
Systématique à l'I. P. T., Montpellier

43 Quel devoir d'unité entre protestants ?
par Henri Blocher, Doyen de la Faculté de
Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine

59 L'unité du protestantisme et le Nouveau
Testament
par Jean-Claude Boutinon, professeur de Nouveau
Testament, Sarcelles

77 A propos du Nouveau Catéchisme Romain
par Pierre Petit, ancien professeur d'Histoire de
l'Eglise, Nîmes