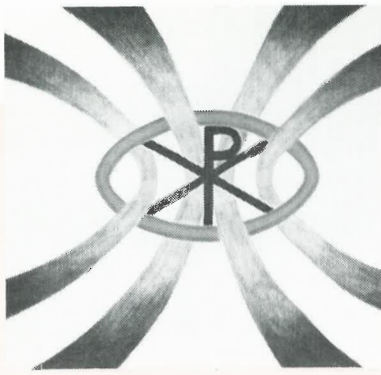




UNITÉ

des chrétiens

REVUE DE FORMATION ET D'INFORMATION ŒCUMÉNIQUES

Chantilly 92

*Du sommet
à la base*

*Jalons
pour l'Unité*



*Aujourd'hui,
pour le monde,
un salut, mais lequel ?*

JUILLET 1992
N° 87 - 25 F

*

**Revue trimestrielle
de formation et d'information**

*

Rédaction-Administration

80, rue de l'Abbé Carton
75014 PARIS ☎ (1) 45.42.00.39

ABONNEMENTS 1992

FRANCE

Simple : 100 FF.
Soutien, à partir de : 150 FF.
C.C.P. 34 611 20 C La Source

BELGIQUE

S'adresser à :
Communauté de la Résurrection,
B 5020 Vedrin-Namur.
C.C.P. 000 - 1410048 - 56

Simple : 570 FB
Soutien : 750 FB

CANADA

S'adresser à :
Centre Canadien d'Océuménisme,
2065 Ouest, rue Sherbrooke
Montréal - Québec - H3H 1 G6 (Canada)
Simple : 24 dollars canadiens
Surtaxe aérienne : 7 DC.

SUISSE

S'adresser à :
Mlle Madeleine Bovey,
C.C.P. 12 22220 C - Unité des Chrétiens,
15, Parc Dinu-Lippati,
CH - 1225 Chêne-Bourg.

Simple : 27 FS.
Soutien : 40 FS.

AUTRES PAYS ÉTRANGERS

Abonnement : 115 FF.
Surtaxe aérienne : 15 FF. en plus.

A verser C.C.P. Unité des Chrétiens
34 611 20 C La Source.

*

Les abonnements partant obligatoirement de **janvier**, les personnes qui souscrivent un abonnement avant octobre reçoivent les numéros déjà parus dans l'année. Pour tout changement d'adresse, joindre **5 francs** en timbres-poste.

Directeur de publication :
Guy LOURMANDE

Secrétaire de rédaction :
Jérôme CORNÉLIS

IMPRIMERIE DE LA CENTRALE,
10, rue de l'Hospice 62301 LENS
N° C.P.A.P. 51562

sommaire

JUILLET 1992 - N° 87

Editorial

Michel Freychet et Guy Lourmande

" Aujourd'hui, pour le monde,
un salut, mais lequel ? "

Chantilly 1992 : impressions...

Père Louis VILLETTE

La dynamique des sociétés modernes et la question de la transcendance

Professeur Alain RENAUT

Annonce du Salut et image de Dieu hier et aujourd'hui

Père Bernard SESBOUE

Sauvés de quoi et pour quoi ?

Professeur André GOUNELLE

Regard d'un orthodoxe à la veille de Pâques

M. Georges LEMOPOULOS

Témoignages

- Quelques extraits de la table ronde
- L'avènement d'une création réconciliée et renouvelée
M. Lemopoulos
- L'évangélisation commune est-elle possible ?
Mgr Fortino

Océuménisme de base

- animateurs de groupes bibliques en congrès

Eléments pour une histoire

- " Les Chantilly " par *Père Patrick KEPPEL*
- Jalons sur la route de l'Unité - Janvier-Mars 1992
par *Jérôme Cornélis*

Prières

Légende de la photo de couverture :
la croix fleurie de la chapelle de Chantilly - mort et résurrection -.

**Secrétariat National
pour l'Unité des Chrétiens**

80, rue de l'Abbé Carton - 75014 PARIS



(1) 45.42.00.39

UN SALUT, MAIS LEQUEL ?

édito

MICHEL FREYCHET et GUY LOURMANDE



A

utour de nous, en nous ... des questions apparemment insolubles sur le sens que l'on donne ou ne donne pas à la vie. Parfois des éclairs d'espérance, parfois aussi des moments de doute, de désespoir...

Un salut ? Mais lequel ?

Au début de la rencontre nationale de Chantilly, la même démarche a été proposée aux participants. Ce fut une bonne entrée pour vivre ensemble le thème retenu :

« Aujourd'hui,
pour le monde,
un salut, mais lequel ?

En juin 1991, au château de Klingenthal, près de Strasbourg, les correspondants (luthériens et réformés) et les délégués régionaux (catholiques) ont abordé entre eux la question de fond pendant toute une matinée : qu'est le salut pour moi, personnellement ? Comment je le vis, comment je cherche à le communiquer dans la catéchèse, la prédication, les médias... auprès des malades, des prisonniers, des chômeurs...

Nous avons été les témoins d'une véritable méditation. Les différences confessionnelles s'étaient estompées. Nous touchions au nœud de l'identité chrétienne.

Chantilly 92

Dimanche 26 avril 1992

Message de la Session Œcuménique Nationale de Chantilly (23-27 avril 1992)

adressé à Mgr Jérémie,
Président du Comité Interépiscopal orthodoxe

Notre assemblée, réunie malencontreusement dans les jours mêmes où nos frères et sœurs orthodoxes célébraient la Pâque, s'est voulue très unie à eux jusque dans la célébration dominicale.

Sur le salut en Jésus Christ, la spiritualité, la théologie et la grande liturgie orthodoxes éclairent toutes les Eglises chrétiennes : nous ne l'avons pas oublié en ces jours intenses de réflexion et de partage, notre communion spirituelle rejoignant quotidiennement nos frères et sœurs orthodoxes, que nous retrouverons avec joie au prochain Chantilly.

Quand paraîtra ce numéro, nous reviendrons de Rome et de Genève. Nous avons profité de l'arrivée du Pasteur Jean TARTIER pour ces deux visites accomplies ensemble au Vatican et au Conseil œcuménique des Eglises. Ce moment important que nous aurons partagé, nos communautés en bénéficieront. Nous en sommes convaincus.

Chantilly 95 – Nous ne pourrions plus vi-

vre uniquement entre nous ces rencontres. Le Conseil d'Eglises Chrétiennes en France nous habitue à élargir notre horizon œcuménique : la prochaine rencontre nationale de Chantilly pourrait en être le témoin.

"Aujourd'hui, pour le monde, un salut mais lequel ?"



CHANTILLY 1992 IMPRESSIONS ...

**pour ceux
qui n'y étaient pas**

Père Louis VILLETTE*



*Une vue de l'Assemblée, au premier plan,
le Père Louis VILLETTE, délégué diocésain de Lille.*

Faites vivre ensemble pendant près de quatre jours quelque 77 délégués catholiques, 68 délégués protestants, deux anglicanes et un orthodoxe du Conseil œcuménique des Eglises, et parmi eux deux évêques (des antipodes, Lille et Bayonne), un Inspecteur ecclésiastique de l'est, deux "foyers mixtes", un ancien et un actuel présidents de la Fédération protestante de France, et un sous-secrétaire du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens à Rome ; faites-les discuter, prier, réfléchir, s'écouter et parfois rire ensemble, et vous aurez les éléments de la rencontre œcuménique de Chantilly 1992, la septième du nom.

D'emblée il faut marquer les différences. D'une part moins de participants qu'en 1989. D'autre part l'absence totale des orthodoxes de France, qui célébraient, ces mêmes jours, la Semaine Sainte et la Pâque. Dates prises trop à l'avance, coïncidence malheureuse. Ils étaient certes présents de cœur, et quelques délégués de Chantilly les ont rejoints la nuit pascale à la cathédrale de la rue Daru, ou à Châtenay-Malabry. Mais les grandes figures des pères Bobrinskoy, ou Evdokimov ou Argenti, ou Olivier Clément ou Nicolas Lovsky et autres manquaient dans cette période de tension douloureuse entre Rome et Constantinople et Moscou. Seule la belle méditation de M. Lémopoulos atténuaient cette lacune. Aurons-nous un jour une date commune de Pâques ? La réponse est peu encourageante.

L'absence de délégués anglicans m'a paru aussi regrettable. Il eut été utile d'avoir à chaud les vives réactions à la réponse romaine au Rapport final d'ARCIC I. Grâce à une initiative de Suzanne Martineau, cet été c'est une délégation française qui ira en voyage d'études en Grande-Bretagne, elle sera reçue par l'Eglise anglicane et les deux co-présidents de l'Arcic II.

Par contre, en la personne de Mgr Fortino, Rome et le Conseil catholique pour l'Unité des chrétiens étaient présents.

Quel salut ?

L'assemblée était rythmée à trois temps : l'étude théologique "Aujourd'hui pour le monde un salut. Mais lequel ?". De nombreuses rencontres ou carrefours ; et chaque jour au moins deux assemblées de prière.

* Délégué à l'œcuménisme pour le Diocèse de Lille.

La réflexion doctrinale ne prêtait pas à affrontement doctrinal, mais bien plutôt à un enrichissement mutuel par les approches de chacun.

Remplaçant presque au pied levé un premier conférencier défaillant, le professeur **Alain RENAUT**, de l'université de Caen, plantait le décor : " La société moderne a-t-elle conscience d'un péril ? Recherche-t-elle un sens ? ". Philosophe, il analyse la tension inhérente à la modernité, entre l'exaltation de l'individualisme, qui désagrège la société, et le besoin d'un Droit, d'une cohérence sociale, indispensables pour vivre ensemble. L'homme moderne se veut autosuffisant ; il refuse un salut ou une transcendance extérieurs à lui-même. Mais il sape alors la notion même de personne. A. Renaut suggère, comme on le verra ci-dessous dans son texte, la notion de " transcendance immanente ", de valeurs communes qui sauveraient la démocratie.

Christ libérateur et séducteur

Le Père **Sesboüé**, S. J., auteur d'un gros ouvrage sur " Jésus-Christ unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut " (1988), dont le second tome vient de paraître, est un familier des rencontres de Chantilly. Dans un aperçu biblique et historique, il montre combien les images utilisées pour décrire le salut - par ex. la délivrance de la détresse, ou de la servitude, ou le rachat, l'expiation, prix à payer pour le péché, - entraînent des images de Dieu qui vont jusqu'à contredire le message évangélique du pardon et de la miséricorde.

Passionnante incursion dans l'histoire des doctrines, qui nous amène parfois à une véritable conversion dans la manière de parler du mystère de la Croix et de la justice de Dieu. Le cœur du message est la révélation de l'amour de Dieu pour l'homme, dans l'humanité du Christ serviteur et libérateur.

Le Père Sesboüé conclut en utilisant le vocabulaire de " séduction de l'homme par Dieu " (cf. Jérémie 20,7) : " En Jésus Christ, Dieu se révèle comme celui qui appelle, qui sert, qui meurt pour nous, dans une séduction d'amour, par l'exemplarité de sa vie. Notre réponse sera la foi, suscitée par sa Parole même, qui nous fait vivre ".

Une longue discussion témoignera de l'intérêt de cet exposé magistral. Je note au vol une question difficile posée par des amis protestants. " Quelle est l'autorité d'un théologien comme le P. Sesboüé, devant le Magistère ", alors qu'il parle dans une assemblée œcuménique comme la nôtre ? - La réponse viendra dans la suite de la discussion : " Il a l'autorité d'un homme qui, à la suite de saint Paul et des Pères de l'Eglise, essaie de dire le mystère du Christ avec un langage simple (par ex. tête, corps, Père attendant l'enfant prodigue...). Il sait que les mots ne sont pas neutres, et que chacun doit être contrôlé, et souvent corrigé par d'autres, par des nuances, puis expliqué par des exemples ".

Directive essentielle pour tout dialogue œcuménique.

Trois approches

Le Pasteur **André GOUNELLE** de la Faculté de théologie Protestante de Montpellier a voulu montrer combien la diversité des expressions du salut chrétien rejoint l'expérience des angoisses de l'homme d'aujourd'hui et de toujours. Le Christ nous permet de faire face à la culpabilité, à la mort (il est pardon, don de vie), au non-sens et à l'absurde (il est Lumière), à l'aliénation sociale (il est libération), à l'isolement (il est l'ami, auteur d'un peuple). Il ajoute avec nuance : la foi ne nous épargne pas les problèmes et les angoisses. Elle nous donne seulement la force de les affronter, de continuer à lutter.

J'ai entendu beaucoup d'échos d'une telle remarque dans les carrefours et ateliers de ces trois jours. Un groupe commentait : " La foi n'est pas un anxiolytique. Mais elle me libère de la résignation passive. Elle me permet une acceptation positive du chemin que le Christ m'appelle à parcourir ".

Dans la seconde partie de sa conférence, le pasteur **Gounelle** risque une analyse originale des trois approches du salut par les théologies catholique luthérienne et réformée. La première voit le salut donné comme le commencement d'un avenir qui conduit à la vie éternelle. La seconde comme le présent de la foi. Pour la troisième, la grâce est inscrite dans une décision passée de Dieu, prise une fois pour toutes... systématisation, certes, mais suggestive.

A nouveau, il faut dire le regret de n'avoir pas entendu un développement de la conception orthodoxe du salut, conçu comme sanctification et " divinisation " de l'homme par la grâce. Le Père **Sesboüé** y a fait quelque allusion, dans la table ronde ; le Pasteur **Gounelle** a exprimé les réticences totales des calvinistes à cette notion : la distance demeure infinie entre Dieu et sa créature.

L'est-elle aussi entre nos confessions ? Richesse ou divergence ?

Rencontres, partages, prières

Cette présentation des conférences magistrales ne doit pas estomper un aspect essentiel de Chantilly, à savoir le climat fraternel, et les occasions constantes d'échanges entre les délégués à l'œcuménisme. Les carrefours et ateliers fréquents offraient de multiples facettes : le salut dans la catéchèse, dans l'annonce de la foi, dans les sacrements, dans les nouvelles religions, et aussi dans les divers contextes de l'écologie, de la prison, du monde étudiant... Impossibles à résumer, pas plus que la présentation, par le Pasteur Monique Veillé, du film " Le Grand Bleu " (symbole des profondeurs), ou de la cassette audiovisuelle de la CNAV (centre national de l'audiovisuel) sur la préparation du baptême des adultes.

Dans toutes ces rencontres se nouent des relations personnelles. Pasteurs, prêtres, et foyers, peuvent échanger les aspects heureux ou difficiles de leurs responsabilités : œcuménisme pastoral qui n'estompe pas les clivages sur la théologie des ministères ou des sacrements.

Joie des avancées et des contacts fraternels, déceptions des piétinements et incompréhensions entretenues.

Il faut insister enfin sur l'importance des deux ou trois temps de prière quotidiens, et des sommets de l'Eucharistie et de la Sainte Cène. Inévitablement était soulevée la question de l'hospitalité eucharistique ; elle reste une source d'irritation et de souffrance. Elle traduit les ecclésiologies qui nous séparent. Reste la communion réelle dans la Parole et la prière. Nous célébrions ensemble la Présence du Ressuscité, qui nous envoie à ce monde. Il nous apporte sa Paix. Pour le pasteur Jean DUMAS, de Lille, dans son homélie de dimanche, sur Jn 20, 19, la Paix du Christ est une victoire sur notre propre peur, devant l'autre différent. Elle est victoire sur la haine, la violence et la mort qui paraissent si puissantes autour de nous. Elle est enfin appel et assurance du pardon.

Mgr Jean VILNET, président de la Commission épiscopale française pour l'Unité, commentant pour sa part Jn 17, la prière du Christ pour ses disciples, et Actes 8, la rencontre de Philippe et de l'Ethiopien sur la route de Gaza pouvait conclure : " Cette rencontre de celui qui porte la Parole et de celui qui en cherche le sens est pour l'un et l'autre source de joie ". N'est-ce pas le message de ce Chantilly sur le salut : " Christ nous envoie dire à tout homme : tu comptes à mes yeux ".

La dynamique des sociétés modernes et la question de la transcendance

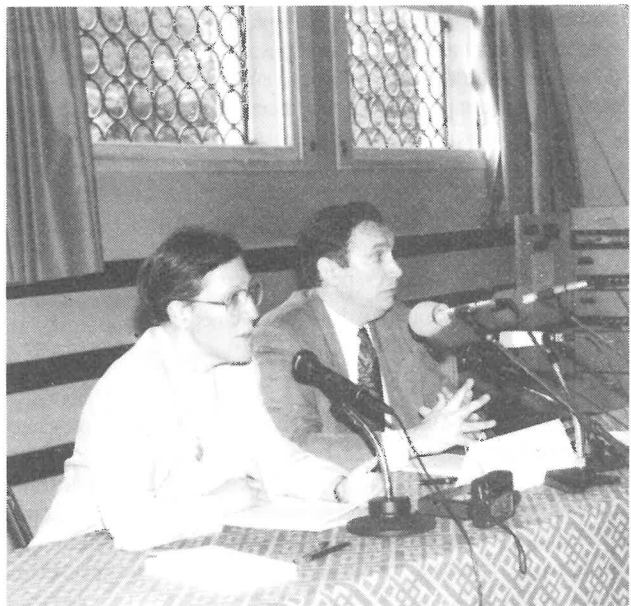
Alain Renaut*

Permettez-moi tout d'abord d'exposer par quel biais ou selon quelle perspective mon propos, tel qu'il émane d'un certain nombre de réflexions que j'ai été conduit à mener ces dernières années, dans tel ou tel ouvrage, sur une problématique centrale de nos sociétés, ne me paraît pas entièrement étranger au thème qui vous réunit ici. « Aujourd'hui, pour le monde, un salut, mais lequel ? » : tel quel, dans sa radicalité, dans sa terminologie, et même dans ses présupposés, votre thème m'eût fort intimidé, et j'avoue que je ne me serais guère senti en mesure de le traiter, et ce pour de multiples raisons, - dont la moins déterminante n'eût pas été que l'interrogation sur le salut (que, bien sûr, je respecte tout à fait) n'est cependant pas, dans sa formulation littérale, pour moi, l'une des plus familières. Néanmoins, si l'on accepte qu'une telle interrogation puisse être entendue, non pas seulement selon la lettre, mais aussi selon l'esprit, il me semble moins difficile de communiquer avec elle : je veux dire que, qui se soucie d'un salut pour le monde aujourd'hui, sous-entend qu'il y va, dans notre présent, pour ce monde, d'un péril qui lui est, d'une certaine manière, spécifique, - comme si ce monde s'affrontait aujourd'hui à des problèmes ou à des difficultés nouvelles (ou partiellement nouvelles), vis-à-vis desquelles, s'il s'agit d'échapper au péril éventuellement mortel qu'elles risquent d'induire, il conviendrait de réfléchir à la possibilité d'une solution, d'une issue ou d'un remède. C'est parce que la manière dont l'Abbé Lourmande m'a présenté votre thème, lors de son aimable invitation, ne m'est pas apparu exclure cette interprétation disons un peu « élargie » que j'ai cru envisageable de vous faire part, dans ce cadre, de quelques réflexions à partir desquelles la discussion pourra, je l'espère et je le crois, s'amorcer et même se développer. J'ajoute que, l'Abbé Lourmande m'ayant aussi suggéré que la question posée revenait au fond, en tout cas pour ce qui était attendu de mon intervention, à se demander si la société actuelle aspire à un « sens », je m'en suis trouvé plus convaincu encore que, par-delà les convic-

tions qui sans doute nous séparent (comme on pourra le voir dans la suite de mon propos), votre œcuménisme pouvait après tout être assez accueillant pour admettre ma propre différence comme une différence de plus parmi toutes celles dont vous avez à gérer la coexistence pacifique.

Ces précautions prises, qui, je vous prie de le croire, ne sont pas tout à fait rhétoriques, je voudrais présenter le thème de mon intervention en essayant de montrer brièvement sous quelle forme, à mes yeux, les sociétés modernes, en tant que sociétés démocratiques, s'affrontent à des interrogations rigoureusement inédites dans le domaine de ce que l'on appelle les **valeurs** ou encore les **normes**, qu'il s'agisse des normes éthiques ou des normes juridiques : des interrogations si redoutables que, si elles ne venaient pas à être prises en compte, notre monde moderne (je vais préciser dans un instant ce que j'entends par là), se trouverait effectivement exposé à de sérieux périls, dont le moindre ne serait pas celui de la perte du « sens », - où je crois rencontrer, par conséquent, quelques-unes de vos préoccupations. **Plus Précisément** : à travers ces interrogations inédites, il me semble que nos sociétés - celles de ce qu'il est convenu d'appeler l'« âge démocratique » - payent en quelque sorte l'affirmation de leurs valeurs les plus sacrées (ainsi que le progrès indéniable contenu dans cette affirmation) de l'apparition de questions nouvelles pour la solution desquelles il reste à inventer des formules dont tout indique qu'elles pourront difficilement trouver des points d'appui dans les dispositifs du passé. Afin de mettre ainsi en

* Professeur de philosophie à l'université de Caen.



CHANTILLY 92 : Francine WILD présentant le conférencier, Monsieur Alain RENAUT.

évidence quelques-unes de ces questions, je rappellerai tout d'abord selon quelle acception il est possible de désigner nos sociétés modernes comme relevant d'un « âge démocratique » ; puis, après ce préliminaire, je suggérerai en quoi la configuration de cet « âge démocratique » est telle que la question des normes et du sens s'y manifeste avec une acuité toute particulière, et ce sur des bases qui rendent la fondation des normes particulièrement délicate.



En guise de préliminaire, donc, une rapide caractérisation de ce qu'on peut entendre lorsqu'on désigne la modernité comme « âge démocratique ». Pour être bref, le plus simple est ici de partir de Tocqueville, et de son analyse de la modernité (= de la rupture avec l'Ancien régime) comme animée irrésistiblement par la dynamique de ce qu'il appelle l'individualisme, où il voit la caractéristique structurelle des sociétés démocratiques.

En quelques mots : deux traits principaux caractérisent, chez Tocqueville, cet individualisme moderne qui a trouvé dans la Révolution française sa plus frappante expression politique :

1. – L'individualisme se traduit en premier lieu par une révolte des individus contre la hiérarchie au nom de l'égalité. Sur ce versant, l'individualisme se confond avec le processus d'égalisation des conditions, au sens juridique du terme, que Tocqueville désigne sous le nom de démocratie. Il trouve son symbole dans la Déclaration des droits de l'homme et dans cette fameuse « nuit du 4 août 1789 » au cours de laquelle sont abolis les privilèges qui fondaient la structure hiérarchique de l'Ancien régime. L'analyse tocquevillienne de la démocratie, qui à bien des égards ne fait que prolonger la distinction constantienne de l'ancien et du moderne, fournit ainsi un cadre général non négligeable pour interpréter un bon nombre des mouvements sociaux qui, au-delà même de la Révolution, vont scander l'histoire de la modernité : car, en un sens, même quand ils se réclameront du socialisme, voire du communisme, les mouvements qui viseront à l'égalisation des conditions ne feront, paradoxalement, que creuser cette dimension de l'individualisme révolutionnaire. Ainsi par exemple, lorsque, sous l'influence des socialistes, la revendication d'une égalité réelle des conditions viendra relayer celle d'une égalité simplement juridique, dénoncée comme superficielle ou abstraite, ce déplacement pourra bien s'accompagner d'une critique de l'individualisme libéral et de la société civile bourgeoise : il n'en sera pas moins porté, en tant que critique d'un univers hiérarchique, par la logique de l'individualisme moderne. Certes, ce ne sont plus les hiérarchies de l'Ancien régime que l'on visera (les privilèges comme inhérents par nature à certains groupes sociaux), mais de nouvelles hiérarchies, - savoir celles qu'instaureraient les inégalités sociales et économiques : il reste néanmoins qu'à cet égard c'est la reven-

dication individualiste, en tant qu'anti-hiérarchique, qui continue de donner à ces mouvements leurs motivations et leur légitimité. De même, en ira-t-il encore ainsi lorsque l'individualisme s'exercera contre la « bureaucratie » dans les entreprises, dans les universités ou dans les partis politiques, au nom d'une demande de « démocratie » conçue ici comme règne de l'égalité et dissolution des hiérarchies figées.

2 – La seconde composante de l'individualisme moderne, tel qu'il s'exprime au mieux dans l'esprit révolutionnaire, consiste pour les individus à dénoncer les traditions au nom de la liberté (en tout cas, au nom d'une certaine conception de la liberté). Comme y a insisté L. Dumont dans ses **Essais sur l'individualisme**, les sociétés traditionnelles, qu'il s'agisse des sociétés primitives ou de la société médiévale, sont caractérisées par l'hétéronomie : la tradition s'y impose à l'individu sans qu'il ne l'ait ni choisie ni par conséquent fondée sur sa propre volonté, - elle s'impose à lui de l'extérieur, sous la forme d'une **transcendance** radicale à laquelle les hommes obéissent comme ils obéissent aux lois de la nature : c'est sous la dépendance de cette tradition que se trouve constamment placée l'existence des personnes. La dynamique de la modernité va au contraire être celle de l'érosion progressive de ces contenus traditionnels, minés peu à peu par une idée mise en scène avec une vigueur toute particulière par la Révolution, - savoir l'idée d'**auto-institution**, héritée des théories du contrat social : il s'agit en principe de fonder la loi sur la volonté des hommes, de manière immanente, et donc de la soustraire autant qu'il est possible à l'autorité des traditions. La Révolution est d'ailleurs, en cela, l'héritière de cette critique des préjugés et des superstitions à quoi la philosophie des Lumières avait tenté de réduire toute tradition. Encore une remarque sur ce point : de même que la Révolution n'avait pas aboli toute hiérarchie, voire avait donné naissance à d'autres hiérarchies (celles de la « société bourgeoise »), de même l'abolition de cet univers traditionnel qu'était l'Ancien régime ne devait pas conduire à l'abolition de toute forme de tradition. L'analyse des mouvements sociaux en termes d'individualisme pourra donc légitimement se poursuivre au sein des sociétés contemporaines, où, aussi bien sur le plan politique que sur le plan esthétique, les divers mouvements d'avant-garde s'inscriront dans cette tendance (où prend place aussi le phénomène de la mode) à critiquer toute forme de tradition au nom de la liberté des individus, au nom de leur créativité ou de leur épanouissement.

Et c'est cette seconde composante de l'individualisme qui donne aux sociétés modernes un de leurs traits les plus spécifiques, à savoir la dissolution continuelle des repères hérités du passé (repères sans cesse érodés par le projet qui anime l'individu moderne, - projet de s'approprier les normes, et non plus de les recevoir) : dissolution continuelle des repères hérités, ou, ce qui revient au même, permanente révolution de ces repères.

Si vous m'accordez en tout cas qu'il est possible de considérer ces thèmes tocquevilliens (égalité contre hiérarchie, liberté contre tradition) comme une caractérisation acceptable de l'« âge démocratique » (c'est-à-dire aussi de notre monde aujourd'hui, dans sa dimension de modernité), il me devient commode alors, à l'aide de cette clarification tocquevillienne de la dynamique individualiste inhérente aux sociétés démocratiques, d'indiquer en quoi la problématique des normes devient par définition aiguë, voire préoccupante, dans nos sociétés. Pour ce faire, je concentrerai mon attention sur l'un des domaines qui, à cet égard, m'intéresse le plus, à savoir celui du droit, mais on pourrait, à partir de là, élargir sans peine l'interrogation en direction de l'éthique.

Au demeurant, ce choix du droit correspond à une démarche que dicte la conceptualisation qui vient d'être proposée de l'âge démocratique. Si la dynamique interne aux sociétés démocratiques est d'abord celle de l'individualisme, ce qui définit l'âge démocratique, c'est, on vient de l'entrevoir, un nouveau **rapport à la loi**, à partir duquel on peut construire, par élargissement, un rapport global au monde. C'est donc par l'examen des effets de ce rapport spécifiquement moderne à la loi que nous pouvons le plus logiquement aborder l'analyse des problèmes que soulève la dynamique démocratique à mesure qu'elle se déploie et se radicalise.

Comme chacun le sait, Tocqueville avait insisté en priorité sur un des effets possibles de cette dynamique démocratique, - à savoir ce qu'il est convenu d'appeler l'atomisation du social. Ainsi lit-on dans **De la Démocratie en Amérique** (II,2) :

« L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent (...). A mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches, ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée est entre leurs mains. Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur ».

Face à ce type de texte, il serait trop simple, vous le voyez aisément, de réduire les réticences de Tocqueville à l'égard de ce versant de l'individualisme démocratique à l'aversion d'un aristocrate devant la disparition des valeurs constitutives de son univers. Tocqueville « admire » certes les institutions aristocratiques, mais ce n'est pas seulement parce qu'elles sont fondées sur des principes de gloire et de grandeur que le nivellement démocratique lui paraît effacer : c'est aussi parce que ces institu-

tions avaient pour effet, écrit-il, de « lier étroitement chaque homme à plusieurs de ses concitoyens ». Toutefois, cela ne signifie nullement que Tocqueville rêve avec nostalgie d'une quelconque restauration : lui attribuer une telle position constituerait même une grave méprise.

Tout différent, le raisonnement de Tocqueville est en fait le suivant : l'univers de l'Ancien régime était fondamentalement, parce que hiérarchique, un univers communautaire, - nous dirions aujourd'hui : holiste. Cela revient à dire que l'individu n'y existait que comme membre d'un corps et que les différents corps formaient (c'est là une idée chère à Tocqueville) de véritables contre-pouvoirs face à l'Etat central, dont l'absoluité en droit se trouvait ainsi, de fait, limitée. C'est donc avant tout en libéral soucieux de fixer les limites de l'Etat (et non pas en nostalgique de l'Ancien régime) que Tocqueville réfléchit les dangers de la démocratie, - et c'est aussi en libéral qu'il soulève une question plus que jamais pertinente aujourd'hui : comment trouver au sein d'un univers démocratique, donc individualiste, des crans d'arrêt à la décomposition du tissu social, et des contre-pouvoirs opposables à l'Etat ?

L'atomisation du social risquerait en effet de conduire à une situation où les individus, séparés les uns des autres, se trouveraient pour ainsi dire à la merci d'un Etat tutélaire auquel ils ne pourraient opposer aucune résistance. Comme on sait, le système des associations, que Tocqueville admirait tant dans la démocratie américaine, lui est apparu comme le mieux à même de constituer une médiation entre l'individu et l'Etat, et donc comme le plus capable de fournir une possible réponse aux dangers de l'individualisme démocratique. C'est là un point sur lequel il serait hors de propos d'insister ici, mais du moins est-il clair qu'à travers cette réflexion sur l'atomisation moderne du social, Tocqueville ébauche une analyse de la logique d'évolution où, à l'individualisme démocratique, viennent s'articuler un certain nombre de phénomènes socio-culturels où l'on reconnaît certains des traits que l'on stigmatise volontiers aujourd'hui lorsque l'on parle d'individualisme pour désigner le repli sur soi, la coupure d'avec les autres, la désagrégation de l'espace public. Plus précisément, on voit fort clairement, dans ces analyses tocquevilliennes, s'opérer un glissement du concept principal de l'individualisme (au sens de l'égalisation démocratique des conditions, au sens de l'« individualisme démocratique ») vers une notion qui devient critique et qui, désignant le repli médiocre sur la sphère privée, le culte du bonheur et de la consommation, suscite une description finalement assez proche, paradoxalement, de celle qu'on peut trouver chez Marx lorsqu'il évoque l'individu égoïste, membre de la société civile bourgeoise : dans les deux cas, l'individualisme moderne est incriminé comme participant de l'émergence d'une figure monadique de l'être humain, pour lequel l'action réciproque avec l'autre, qui définit l'appartenance à une communauté tend à devenir rigoureusement étrangère à

son auto-affirmation . Or, c'est à la faveur de ce glissement possible, interne à la dynamique de l'individualisme démocratique, qu'on peut voir surgir le problème qu'une telle dynamique risque de poser au droit.

On n'aurait en effet aucune peine à prolonger la description de Tocqueville vers l'époque contemporaine : ce processus d'atomisation du social s'y radicalise, par une évolution logique, qui se trouve aussi avoir été réelle, sous la forme du **relativisme**. Car, à la faveur de l'érosion continuelle des traditions et de tous les repères hérités du passé, ce qui tend à émerger, c'est une culture au sein de laquelle l'authenticité, le fait d'être soi-même dans sa singularité, devient la valeur qui supprime toutes les autres : s'il ne s'agit plus pour l'individu de se soumettre à une norme extérieure à lui, ce qu'il revendique désormais, c'est surtout le droit d'affirmer sa différence, de quelque origine et de quelque nature qu'elle soit ; et, dans cette perspective, les normes à vocation universelle tendent à disparaître au profit d'une valorisation croissante des particularismes comme tels. Chacun conviendra sans doute que cette pente, qui présente des aspects assez redoutables, est caractéristique de l'univers contemporain, où, de ce fait, se trouve tendanciellement menacée la possibilité même de la communication au sein d'un " espace public " où les jeux de la discussion n'ont pas (ou ne devraient pas avoir) pour seul but l'expression des opinions particulières, mais aussi leur confrontation en vue de dégager cet accord minimal sans lequel les rapports humains sont voués à rester de purs rapports de force ou (ce qui revient d'ailleurs à peu près au même) des rapports de séduction. De ce point de vue, le célèbre slogan emprunté à Nietzsche : " Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations " , slogan par lequel la philosophie contemporaine (qu'on songe à la pensée 68 et notamment à Foucault) a cru si souvent subvertir les fondements de la modernité (en ébranlant la théorie moderne de la vérité), constitue au contraire la traduction philosophique la plus naïve et la moins critique d'une des logiques au moins virtuelles de la modernité.

Que cette logique de particularisation et de relativisation de tous les énoncés induise un rapport problématique à la loi et à la norme semble évident. Il n'est, pour s'en convaincre rapidement, que de songer comment un mouvement aussi individualiste que celui de Mai 1968 a été marqué par une représentation de la loi, dans sa généralité, dans sa transcendance vis-à-vis du jeu des différences, comme intrinsèquement répressive : pour le moins, les slogans de Mai 1968, par exemple : " Il est interdit d'interdire ", " Jouissez sans entraves ", " Prenez vos désirs pour des réalités ", ne témoignent guère d'un sens aigu de la fonction sociale de la loi et du droit. La reconnaissance de cette fonction sociale de la loi suppose en effet, au minimum, que les individus s'accordent sur la nécessité d'imposer des limites au libre déploiement de l'individualité, - et de ce point de vue, il

n'est pas absurde de considérer que la dynamique de l'individualisme, lorsqu'elle se radicalise, risque de charrier avec elle un certain antijuridisme : paradoxalement, le nouveau rapport à la loi qu'instaure l'âge démocratique en s'inscrivant dans le registre de l'autonomie (et non plus de l'hétéronomie), contient donc en lui, subtilement, la possibilité d'un glissement vers l'affirmation du Moi comme valeur unique, donc d'une relativisation absolue de la loi (de la limite) et d'une affirmation antijuridique de l'indépendance (à l'égard de toute limitation) comme seule figure authentique de la liberté. J'ai analysé* ailleurs ce déplacement intra-moderne de la valorisation humaniste de l'autonomie vers la sacralisation individualiste de l'indépendance, et je n'entends pas y revenir directement ici, si ce n'est, éventuellement, dans la discussion. Mais du moins la conséquence d'un tel glissement intra-moderne doit-elle être fortement soulignée : en glissant subtilement du principe d'autonomie au principe d'indépendance, la dynamique de la modernité a porté en elle la perspective d'une dissolution de cette sphère de normativité supra-individuelle que nous appelons la culture, qui est aussi la sphère du **sens**, -une sphère (celle du sens comme sens commun) autour de laquelle (tel était, depuis la Renaissance l'essentiel de l'humanisme) l'humanité cherchait à se constituer et à se reconnaître comme telle (comme inter-subjectivité).

Toute la question est alors de savoir au fond si ce qui vient d'être décrit comme une virtualité ou comme une possibilité de la dynamique des sociétés modernes définit pour autant un destin de la modernité (auquel cas force serait vraisemblablement de s'abandonner aux délices empoisonnés des critiques antimodernes de la modernité, promptes à consentir le sacrifice pur et simple des valeurs et des exigences inhérentes aux sociétés modernes, et notamment des valeurs démocratiques). Ou bien, au contraire, est-il envisageable - cette seconde éventualité serait assurément plus rassurante - de trouver **dans la modernité elle-même** des ressources susceptibles de fonder à nouveau une idée de la limite et une pratique de la limitation, bref : une idée et une pratique du droit qui soient compatibles avec la configuration intellectuelle et culturelle qui caractérise les sociétés modernes ? Telle est sans doute la véritable problématique à laquelle nous confronte aujourd'hui une réflexion sur le statut du droit, et, parallèlement, de l'éthique, à l'âge démocratique : d'une éventuelle solution apportée à cette problématique dépend au fond la question de savoir si le monde moderne est encore capable d'affirmer ce que nous appelons du **sens**, - j'entends par là : cette sphère des valeurs et des normes qui, pour être commune aux membres d'une culture, suppose nécessairement le dépassement, donc la relativisation du Moi. Telle est en tout cas, vous l'avez maintenant compris, ma version de la question de savoir si l'on peut concevoir aujourd'hui,

* L'Ere de l'individu.

pour le monde, un salut, et lequel ? Problématique qui, ainsi formulée, n'est d'ailleurs pas seulement théorique, - en ce sens qu'elle ne procède pas seulement du point de vue du philosophe réfléchissant le devenir des sociétés auxquelles il appartient: c'est en effet une banalité que de constater, comment resurgit aujourd'hui de toute part un puissant besoin d'imposer des limites au déploiement de l'individualité, autrement dit: un puissant besoin de droit et d'éthique, - comme on le voit notamment dans ces questions qui sont aux frontières de l'éthique et du droit, à savoir les questions de bio-éthique. J'ajoute encore que ce que je viens de présenter comme ma version de la thématique du salut n'est pas, même sous cette forme, étrangère à certaines réflexions qu'anime plus directement l'option de la foi. J'en veux pour preuve, mais on pourrait certainement en trouver d'autres dans les autres religions ici représentées, certaines déclarations de Jean-Paul II qui m'avaient frappé il y a quelques années par leurs convergences, dans les questions posées, avec ce qu'étaient alors mes préoccupations. Lors d'un discours prononcé en novembre 1989 devant le Conseil de l'Europe, à Strasbourg, Jean-Paul II avait en effet appelé, à travers quelques remarques intéressantes, à approfondir l'idée des droits de l'homme dans la direction de ses présupposés philosophiques. Pour l'essentiel: cette idée, expliquait-il, serait inséparable du christianisme, qui, à partir de la relation étroite de l'homme avec son Créateur, fait valoir la dignité de l'être humain. En ce sens, ce serait la " conception biblique de l'homme " qui aurait conduit notre culture à construire sa notion de la personne, instance irréductible aux conditionnements, capable de penser sa propre essence et d'être la source de ses choix. Pour autant, soulignait Jean-Paul II dans ce discours, cette notion, qui a trouvé dans les Déclarations des droits de l'homme un terrain prestigieux d'application, est directement, et gravement, menacée quand " la personne comme sujet unique de droits et de devoirs " laisse " la place à l'individu, prisonnier de ses égoïsmes et se considérant lui-même comme sa propre fin ". Contre une telle dérive interne à la modernité et qui menace nos sociétés individualistes (et vous voyez qu'ici, je ne pouvais qu'être fort intéressé par ces analyses), l'idée des droits de l'homme devrait être réenracinée dans son terreau chrétien, où la conscience individuelle, ouverte à une **transcendance** qui lui dicte ses valeurs, ne peut, par définition se considérer comme " le principe et la fin de toutes choses "(1)

Qui s'est convaincu que l'un des problèmes théoriques et pratiques de ce temps touche à la confusion de l'humanisme et de l'individualisme ne pouvait que se réjouir, bien évidemment, de voir poser à un niveau aussi public la question complexe des conditions dans lesquelles se doit penser, aujourd'hui, l'idée d'une " conscience " qui soit " le lieu d'une liberté responsable " et ne fasse pas de chacun de ces désirs un " droit " (2).

Si l'on souhaite prolonger philosophiquement ces réflexions, certaines interrogations semblent toutefois ne pouvoir être esquivées. La plus classique, redoutable, touche aux fondements de l'idée de personne, ou, si l'on préfère (selon mon vocabulaire de référence), de l'idée de sujet (dans sa distinction d'avec celle d'individu) : il n'est certes de sujet - comment ne pas en convenir ? - que si l'individu surmonte sa propension à se penser comme la valeur suprême, et s'ouvre donc à une **transcendance** (au sens d'une dimension d'altérité) ; s'ensuit-il que cette transcendance doive cependant prendre la figure de Dieu ? Par exemple, on pourrait se demander, si par rapport à l'individualité, la raison, dans sa prétention à l'universalité, ou la communauté, irréductible à ses éléments aussi bien qu'à leur simple addition, n'expriment pas, elles aussi, une dimension de transcendance. Et ces figures " intramondaines " de la transcendance (comme, selon le mot de Husserl, " transcendance immanente " à l'humanité) ne seraient-elles pas plus aisément compatibles avec la valorisation moderne de l'autonomie (inscrite, qu'on le veuille ou non, au cœur des déclarations des droits de l'homme) que ne l'est la transcendance absolue du divin prescrivant à l'homme, de l'extérieur (donc de façon hétéronome), ses règles et ses normes ? Telle est à mon avis la plus sérieuse difficulté à laquelle nous nous trouvons ici confrontés, et autour de laquelle nous devrions pouvoir avoir une vraie discussion, - je veux dire : aussi ouverte et franche que possible.

Pour achever d'expliquer ce que sont à cet égard mes positions, je voudrais examiner de quelles possibilités nous disposons pour penser cette transcendance (cette ouverture du sujet sur une dimension méta-individuelle) sans laquelle les périls que j'ai analysés dans cette communication ne sauraient être conjurés.

En fait, tout le problème, une fois ce besoin de transcendance reconnu, est évidemment de savoir comment y répondre dans le cadre d'une culture démocratique, c'est-à-dire (et telle est la raison pour laquelle, de ce point de vue, une telle culture fait particulièrement problème) en un âge de l'humanité où les trois fondations rituelles qu'avaient trouvées l'idée de loi dans les sociétés antérieures apparaissent menacées : nous ne pouvons plus tracer les limites de nos comportements en

1) Dans le même sens, les Actes du Concile Vatican II stipulaient déjà sans ambiguïté que " l'Eglise, qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne " (Concile Vatican II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, 91 : *Acta Apostolica Sedis*, 59, 1966, p. 1113). Cf. également Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, tr. *Le Rédempteur de l'homme*, Paris, 1979, p. 51.

2) De ce point de vue, il faut noter que cette mise en garde contre la dérive individualiste de l'humanisme moderne communique étroitement, dans la réflexion de Jean-Paul II sur les droits de l'homme, avec une grande sévérité vis-à-vis de l'inflation des " droits matériels " (participant au fond du " droit au bonheur ") et une volonté de recentrer la thématique des droits de l'homme sur l'idée des droits formels (" droits-libertés ") ce que j'approuve pleinement dans son principe (voir le discours prononcé à Strasbourg lors du même voyage, devant la Cour européenne des droits de l'homme).



*M. Alain RENAUT lors de sa conférence à « Chantilly 92 ».
A ses côtés, Francine WILD,
modératrice de la Rencontre Nationale.*

en observant un ordre du monde susceptible de les définir (cette transcendance cosmologique s'est effondrée avec le tournant galiléen et le passage du monde clos des Anciens à l'univers infini des Modernes) ; nous ne pouvons plus recevoir ces limites de quelconques traditions (la transcendance de la tradition sur la logique individualiste est battue en brèche, nous l'avons vu en suivant Tocqueville, par l'avènement de sociétés où c'est au présent que les hommes ont résolu d'écrire l'histoire, en s'en pensant comme les sujets, c'est-à-dire comme les fondements) ; et je dirais enfin (c'est bien sûr ici que nous divergerons) que nous ne pouvons pas non plus les considérer aussi aisément qu'autrefois comme énoncées par une transcendance théologique, dont l'idée même, en tant qu'elle est solidaire d'un principe d'hétéronomie, peut apparaître comme incompatible avec le principe moderne selon lequel l'humanité est pour elle-même la seule source de ses règles et de ses normes, - en un univers qui, en ce sens, est celui de la **laïcité** : ce disant, je ne cherche évidemment pas à convaincre, mais nul ne peut ignorer non plus la place que des thématiques comme celle du " désenchantement du monde " (Weber) ou de la " mort de Dieu " (Nietzsche) occupent dans la pensée contemporaine, - et je crois que ce n'est nullement un hasard, mais qu'il y a là en quelque sorte une ombre portée de la dynamique des sociétés modernes comme des sociétés fondées sur le principe d'autonomie ; au demeurant, vous observerez que, si bien sûr l'adhésion à l'idée d'une transcendance théologique reste pour chacun une affaire de conscience, c'est un **fait** caractéristique de notre univers que, croyants ou non,

lorsqu'il faut **publiquement** étayer un choix, défendre plutôt telle norme que telle autre, telle loi que telle autre, telle disposition législative, etc., nous ne nous référons pas aux convictions de notre conscience religieuse, mais sommes obligés de nous placer du point de vue de la **laïcité**, le principe théologique se trouvant ainsi, en quelque sorte, mis publiquement hors jeu, même si, encore une fois, il peut continuer d'animer les existences privées. Bref, si les trois fondations traditionnelles des normes, soit se sont effondrées, soit, pour la troisième, se trouvent mises entre parenthèses au plan public, est-ce à dire que l'âge démocratique soit par définition celui de la fluidification des normes, donc celui d'un abaissement, voire d'une négation du droit et de l'éthique ?



Telle est l'une des questions centrales que nous avons à débattre. Sans du tout vouloir y répondre, je souhaiterais, pour terminer, suggérer seulement une piste, pour donner corps à cette perspective d'une " transcendance immanente " (à l'humanité) que j'évoquais allusivement tout à l'heure. La dynamique évolutive de l'individualisme démocratique est en effet, peut-être, plus complexe encore que ne l'avait cru Tocqueville, et en ce sens elle pourrait bien contenir en elle de quoi remédier aux problèmes que par ailleurs elle crée.

Si en effet les progrès de l'individualisme impliquent logiquement la critique des valeurs traditionnelles (c'est-à-dire des dogmes légitimés par une autorité), cette critique et, aussi bien, toute nouvelle affirmation de valeurs ne pourront plus désormais trouver leur légitimation que dans une **argumentation**. Il y a là une logique d'évolution dont l'importance ne doit pas être mésestimée, puisqu'elle signifie en fait que, dans un univers démocratique où l'individualité devient reine, la légitimité cesse d'être **traditionnelle** pour devenir **légale**. Conséquence très importante, encore une fois, de l'individualisme démocratique, notamment parce qu'elle peut venir contrecarrer la logique de l'atomisation et du relativisme, - ce qui impose de laisser ainsi très largement ouverte (plus peut-être que ce n'est le cas chez Tocqueville) la question du destin possible des sociétés démocratiques. Car c'est ici que le concept d'individualisme manifeste toute sa complexité : sur le plan juridique, notamment, les progrès de l'individualisme nous ont fait perdre toute possibilité de nous référer sans autre forme de discussion à des certitudes établies. Reste pourtant que, par la nécessité de l'argumentation, à laquelle nous sommes aujourd'hui contraints (puisque seule vient désormais donner sens à une légitimité qui, **parce qu'elle a cessé d'être traditionnelle**, doit sans cesse **se démontrer**), l'individu, par son propre mouvement, est poussé en quelque sorte à se dépasser lui-même (à se transcender) dans la recherche de justifications qui ne valent pas seulement pour lui, mais aussi pour autrui.

Comme l'écrit Hegel dans les **Principes de la Philosophie du droit**, " le principe du monde moderne exige que ce que chacun accepte lui apparaisse comme quelque chose de légitime ".

En conséquence, c'est **l'argumentation**, dont l'idée moderne du droit fournit le cadre, qui vient prendre la place de la tradition, - et ce déplacement est essentiel : les traditions, en effet, on ne saurait le nier, servaient à produire du lien social, du sens commun ; dans la mesure où ce sens commun avait, par rapport aux individus, le statut d'un consensus hétéronome, il ne pouvait que devenir inacceptable au regard des exigences de l'individualisme démocratique, - lesquelles exigences, en détruisant les traditions, risqueraient donc d'induire cette inéluctable atomisation d'une société sans sens commun et ce relativisme effréné qu'on a déjà analysé.

Il en serait inévitablement ainsi, semble-t-il, si la fin des traditions ne pouvait être contrebalancée au sein de la modernité par l'émergence d'un nouveau principe de lien social, qui précisément requiert la médiation de la communication. Le problème à résoudre, de ce point de vue, par les sociétés démocratiques est assurément difficile, puisqu'un tel principe de lien social, paradoxalement, doit désormais s'enraciner **dans les individus eux-mêmes** : comment donc - voici la question - fonder le sens commun sur l'individuel, le général sur le particulier, la transcendance des normes sur l'immanence à soi du sujet ?

Or, d'une certaine manière, la logique de l'argumentation intersubjective, la logique communicationnelle répond, de fait, à cette difficulté inhérente aux sociétés démocratiques : le même mouvement qui peut conduire au repli de l'individu sur la sphère privée l'oblige en effet à sortir de ce repli dès que, pour légitimer ses opinions ou ses choix (ce qu'il n'a de cesse de faire), il s'inscrit

dans cet espace public de l'argumentation dont le discours juridique fournit le modèle. Il apparaît donc, répétons-le, que la logique de la modernité est plus subtile que ne laissent parfois croire aujourd'hui aussi bien les néo-tocquevilliens que les adversaires néo-traditionalistes ou, plus généralement, antimodernes de l'individualisme démocratique : cette logique ou cette dynamique est plus complexe parce qu'elle est **plurielle**, et c'est peut-être à cette complexité, à cette pluralité, donc aussi aux ressources que la modernité elle-même fournit face aux difficultés qu'elle a pourtant secrétées, qu'il nous faut être toujours plus attentifs si nous voulons - et ce sera mon propre acte de foi - trouver dans la modernité elle-même, c'est-à-dire dans les valeurs d'un humanisme réactivé, l'espoir d'un " salut ".

RECTIFICATIF

Dans le N° 86 de notre revue, p. 25, Dom CAFET écrit que le Métropolite Nicolas du Banat « a rendu deux églises aux uniates en signe d'apaisement : ceux-ci les ont reconsacrées, au grand émoi des orthodoxes ».

Or le SOP 168, (mai 1992), p. 6 note que « le métropolite Nicolas du Banat a tenu à préciser... que les deux églises de son diocèse, qu'il avait rendues au cours de l'année 1990 à la communauté catholique de rite byzantin en geste d'apaisement et de réconciliation, **n'ont pas été reconsacrées par le clergé uniате**, contrairement à ce que certaines sources (SOP 155.13) avait tout d'abord laissé entendre.



A propos des « nouveaux mouvements religieux ».

L'évêque de Metz a consacré le thème de sa lettre pastorale de Carême de cette année 1992 aux « sectes » ou « nouveaux mouvements religieux ».

Après une introduction générale et une recension détaillée des différentes « sectes » ou « mouvements religieux » à l'œuvre dans le diocèse de Metz et d'une façon plus générale dans toute la France, il propose aux fidèles de procéder à un véritable examen de conscience, une révision de vie, et tente d'énumérer quelques orientations pastorales.

On trouve également dans cette brochure des pistes de travail tant pour des groupes de réflexion que pour chacun individuellement ainsi que quelques références et adresses utiles. Cette lettre éditée dans le bulletin diocésain « Eglise de Metz », mars 1992, fait l'objet d'un « tiré à part » que l'on peut se procurer à : EGLISE DE METZ - 15, place Sainte Glossinde - B.P. 690 - 57019 METZ CEDEX 1, au prix de 5 F l'unité port en plus.

Annonce du salut et image de Dieu hier et aujourd'hui Enjeux œcuméniques

Père Bernard Sesboué, s.j.*

Introduction

En abordant le thème du salut, cette session choisit non pas un point de contentieux majeur entre les Eglises encore divisées, mais le fondement même du mystère chrétien, ce qui nous unit au plus profond et ce qui doit faire l'objet d'une évangélisation de plus en plus commune. De même que l'Ecriture nous est commune, de même que nous ne reconnaissons qu'un seul baptême, de même que nous professons ensemble les mêmes Symboles de foi venus de la tradition ancienne, de même nous confessons tous que nous recevons notre salut du Christ, l'envoyé du Père, unique médiateur entre Dieu et les hommes, celui qui nous donne l'Esprit qui lui est commun avec son



*Le Père Sesboué, lors de sa conférence.
A ses côtés, Francine WILD, modératrice de la rencontre.*

Père, l'Esprit de libération et d'adoption filiale. Car l'idée même de salut comporte deux composantes : la libération du péché et la communication de la vie même de Dieu.

L'annonce chrétienne du salut est à la fois une annonce sur Dieu et une annonce sur l'homme : de Dieu, elle nous dit qu'il aime l'homme, qu'il le cherche, qu'il est un Dieu pour les hommes ; de l'homme, elle nous dit qu'il est un homme pour Dieu, que son humanisation la plus parfaite ne saurait se réaliser en dehors de son adoption filiale ou de sa « divinisation ». L'annonce chrétienne du salut est donc à la fois une révélation sur Dieu et une révélation sur l'homme. Elle véhicule une image de Dieu convertie par rapport à celle qui nous habite spontanément ; elle fonde aussi en définitive la dignité de l'homme et son espérance au milieu d'un monde difficile. Telles sont les deux données majeures que nous avons à annoncer ensemble.

Je développerai mon sujet, selon ce que l'on m'a demandé, en deux temps :

- D'abord je retracerai brièvement l'histoire de la théologie du salut, afin d'en dégager les enjeux œcuméniques et pastoraux. La question de notre image de Dieu y sera centrale.
- Ensuite, j'indiquerai quelques traits qui me semblent devoir dominer aujourd'hui notre annonce du salut.

I. – Le salut au cœur de la foi chrétienne

Karl Barth, parmi bien d'autres, dit au sujet de la doctrine de la réconciliation : « Il s'agit du **centre** de ce qui constitue l'objet, l'origine et le contenu de la prédication et donc de la dogmatique... A partir d'ici, on doit et on peut, certes, apercevoir une périphérie. Cependant, on ne l'aperçoit qu'à partir d'ici. Toute erreur et toute lacune dans la connaissance du centre dont nous parlons fausseraient aussitôt la connaissance de tout le reste » (1). Du côté catholique, Schillebeeckx distingue dans la foi chrétienne des vérités « de premier degré », par exemple : Dieu sauve les hommes en Jésus, et les affirmations « de second degré » (ce qui ne veut pas dire secondaires) qui concernent la compréhension de l'identité de Jésus lui-même en qui le salut nous est donné. W. Kasper exerce un discernement analogue : « **L'unité de la Création et de la Rédemption est ... « le » principe herméneutique fondamental pour l'interprétation de l'Ecriture** » (2). En effet, dans l'Ecriture l'expérience du salut est immédiatement liée à la confession de Jésus, comme Christ, Seigneur et Fils de Dieu, et donc Sauveur. Tout l'événement de Jésus a eu lieu « pour nous », « pour la multitude » (Mc 10, 45 ; 14, 24), « pour nos péchés »

* Professeur au Centre Sèvres - Paris.

1) K. Barth, **Dogmatique** IV, I, 1, 57 ; Labor et Fides, t. 17, p. 1.

2) W. Kasper, **Jésus le Christ**, Cerf, 1976, p. 300.

(1 Co 15, 3), ou dans le langage de Paul « pour moi » (Ga 2, 20). Le Symbole de Nicée-Constantinople exprime lui aussi cet axe central du mystère chrétien, quand il introduit la séquence concernant l'événement de Jésus par la mention « pour nous et pour notre salut ».

Une attestation scripturaire multiforme

L'attestation du salut est omniprésente dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, mais elle procède presque toujours par images. Nous rencontrons d'abord les deux images fondamentales de la détresse qui sont au cœur de la condition humaine : l'image physique de la maladie, qui s'oppose au bien élémentaire de la santé et de la vie, et l'image politique de la servitude qui enlève la condition de liberté. La maladie, signe avant-coureur de la mort, nous rappelle une finitude à la fois inéluctable et inacceptable. Au contraire le salut, c'est la santé, c'est la plénitude de la vie : les deux mots se rejoignent dans le grec biblique. Quand Jésus guérit les malades, il les « sauve ». Le retour à la santé devient le **symbole** efficace du salut et de l'entrée dans le Royaume. L'autre détresse est celle de la servitude. La coutume militaire des anciens voulait que le vainqueur emmenât chez lui comme prisonnière l'armée vaincue, voire toute la population. Notre époque de camps de concentration, d'otages et de déportations a renouvelé ces situations. Ce fut celle du peuple d'Israël en Egypte, à partir du moment où il n'y eut plus de Pharaon qui eut connu Joseph (Ex 1,8). Aussi la libération politique de la servitude égyptienne fut-elle vécue comme le symbole d'une libération de tout mal, et l'accès à la terre promise comme l'entrée dans le bonheur d'une vie véritable, espérée comme définitive. Ces deux références bibliques nous révèlent les deux connotations du salut : d'une part, la délivrance de tous nos maux qu'ils viennent du péché et de ses conséquences ou du drame de notre propre finitude ; d'autre part, la plénitude de la vie, sa réussite définitive, que l'homme ne peut réaliser par lui-même, qu'il ne peut que recevoir comme un don, parce que ce salut-là ne peut lui venir que de Dieu. C'est ce salut que la Bonne Nouvelle du Royaume, révélé et accompli par Jésus Christ, vient nous dire. Fini dans son origine, infini dans sa vocation, l'homme ne peut parvenir à sa propre fin par ses propres forces. C'est le « déhanchement », la « mystérieuse claudication », diagnostiquée naguère par le P. de Lubac (3).

A partir de là, la constellation des mots exprimant le salut est, pour nous en tenir au N.T., extrêmement riche :

- les formules kérygmiques déjà évoquées : « pour nous » ;
- sauveur, sauver, salut ; médiateur (1 Tm 2,5 ; He 8,6 ; 9,15 ; 12,24) ;
- rédempteur, rédemption ou rachat (Lc 1,68 ; 2,38 ; He 9,12), avec le mot à la destinée théologique si lourde

de « rançon » (**lutron** : Mt 20,28 ; Mc 10,45 ; **antilutron** : 1 Tm 2,6) ; dans le même ordre d'idées, les termes qui évoquent l'idée d'achat (1 Co 6,20 ; 7,23 ; 1 P 2,9) ;

- le thème de la victoire (Jn 16,33 ; 1 Co 15,24-26. 55-57 ; 2 Co 2,14 ; Col 2, 14-15 ; Ap 5,5 ; 6,2 ...) ;
- libérer, libération (Rm 6, 18.22 ; 8,2 ; Ga 5,1 ; Jn 8, 36 ; Rm 8, 21 ; Ga 5,1 ; ...) ;
- livrer, se livrer ; se donner (Rm 8, 32 ; Ga 2,20 ; Ep 5,2.25) ;
- justifier, justice, justification (vocabulaire de Paul : Rm 3, 24-31 ; 4,25 ; 5, 1-9 ; ...) ;
- pardonner, pardon, rémission des péchés (cf. Mt 26,28 ; Mc 1,4 ; Ac 2,38 ; ...) ;
- réconcilier, réconciliation (Rm 5,10.11 ; 2 Co 5,18.20) ;
- adoption filiale des enfants de Dieu (Rm 8,15.23 ; Ga 4,5 ; 1 Jn 3,1-2 ; cf. Jn 1,12 ; 1 Jn 3,10) ; communion à la nature divine (2 P 1,4) ; la vie éternelle (Jn 3,16 ; 10,10 ; 17,3 et passim) ;
- expier, expiation (= propitiation) (Rm 3,35 ; 1 Jn 2,2 ; cf. 4,10 ; He 2,17 ; 5,7 ; 7,25) ;
- sacrifice (Ep 5,2 ; He 10,5-12 ; cf. Rm 12,1), rhétorique du sang (He 12,24) ;
- témoignage et martyre (1 Tm 6,13) ;
- échange entre malédiction et péché d'une part et justice d'autre part (2 Co 5,21 ; Ga 3,13).

Presque toutes ces catégories sont des métaphores et des images, fondées dans l'ordre des relations humaines et analogiquement transposées selon le registre propre à chacune. Cette multiplicité a déjà sens en elle-même : elle montre que la réalité visée dans le salut est transcendante à tout langage qui puisse l'exprimer. D'autre part, ce vocabulaire est largement repris de la tradition religieuse de l'humanité. Il est l'objet d'une double conversion : d'une part, ce qui a été élaboré par l'humanité est converti dans l'ordre de la transcendance ; d'autre part, ce qui se trouve perverti par le péché et qui véhicule une image de Dieu trop faite à l'image de l'homme, se trouve à son tour converti. Car le péché pénètre notre langage et nos catégories. Remarquons aussi qu'il faut distinguer les expressions où Dieu est le sujet actif et l'homme le sujet passif, de celles où l'homme accomplit quelque chose envers Dieu.

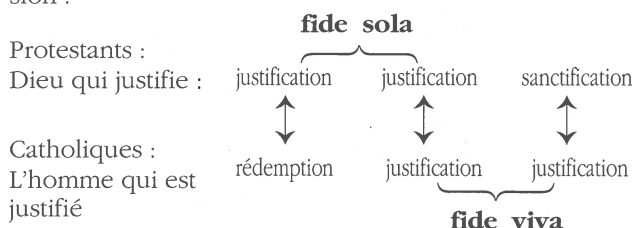
Une histoire doctrinale qui nous est largement commune

L'histoire doctrinale de la rédemption - qui ne s'est que très peu déposée dans des documents conciliaires - nous est largement commune, complètement commune à l'Orient et à l'Occident pendant tout le premier millé-

3) H. de Lubac, **Le mystère du surnaturel**, Aubier, 1965, p. 149.

naire, commune en Occident jusqu'au XVI^{ème} siècle. A ce moment-là, protestants et catholiques s'affrontent au sujet de la justification par la foi. Mais on constate aujourd'hui un large accord sur ce thème. Et l'on sait que Harnack avait dit au début de ce siècle au sujet de la session VI du concile de Trente sur la justification : « Le décret sur la justification... n'en est pas moins, à bien des égards, un excellent travail ; à tel point qu'on peut se demander si la Réforme se serait développée, si ce décret avait été rendu au concile du Latran, au début du siècle, et était réellement passé dans la chair et le sang de l'Eglise » (4). Même depuis la Réforme, les théologies de la rédemption se sont développées de manière assez parallèle de part et d'autre et avec pas mal d'interférences.

Mais il est bon de signaler ici une différence de vocabulaire entre les confessions, qui peut créer quelque confusion :



Les protestants appellent déjà justification l'événement de la croix où s'accomplit le salut de l'humanité, alors que les catholiques préfèrent parler à ce sujet de rédemption. C'est pourquoi les premiers privilégient le point de vue de Dieu qui justifie, alors que les seconds, qui l'ont retenu sous le mot de rédemption, considèrent davantage dans la justification le changement de statut du pécheur devant Dieu.

Les protestants distinguent formellement l'acte et le moment de la justification de la sanctification qui la suit, alors que les catholiques considèrent le tout sous le mot de justification, qui donc peut croître dans le temps. Les premiers privilégient le point de vue de l'instant ; les seconds, celui de la durée.

Un renversement de point de vue

L'événement central de l'histoire de la théologie du salut a été diagnostiqué par le théologien luthérien suédois, Gustav Aulen, dans des conférences données à Upsal en 1934, traduites en français en 1949 (5). Il nous intéresse les uns et les autres à un titre égal.

Les diverses catégories du N.T. s'ordonnent, en effet, selon deux mouvements principaux : l'un va de Dieu à l'homme à travers l'humanité de Jésus ; l'autre va de l'homme à Dieu, puisqu'en Jésus, c'est l'homme qui accomplit son passage en Dieu. Ces deux mouvements sont fondés sur la personne humano-divine de Jésus, qui jouit d'une solidarité de nature parfaite avec Dieu et avec les hommes, et devient ainsi leur unique médiateur. Le premier mouvement est un mouvement descendant ; le second, un mouvement ascendant.

Or, il apparaît que la tradition ancienne de l'Eglise, en gros celle du premier millénaire, a **davantage** retenu le mouvement descendant ; la tradition du deuxième millénaire, au contraire, a **davantage** retenu le mouvement ascendant. Le tournant d'une perspective à l'autre peut être situé chez Anselme de Cantorbéry (+ 1109). Sans doute Aulen a-t-il quelque peu systématisé sa découverte en la poussant jusqu'à un certain unilatéralisme. Les anciens n'ont évidemment pas ignoré le mouvement ascendant, ni les modernes, le mouvement descendant. Toute la théologie de Saint Augustin sur le sacrifice est là pour l'attester. De même, Anselme et Thomas d'Aquin supposent toujours acquis le mouvement descendant. Mais il demeure vrai que la dominante s'est inversée. A la question : pourquoi le Christ est-il mort ?, les anciens répondaient d'abord : pour nous « racheter », pour nous « libérer » de la mort, du péché et du diable et pour nous diviniser. Cette libération s'est accomplie de manière onéreuse, car elle a fait l'objet d'un combat et a été le prix d'une victoire du Christ sur les puissances du mal. Les latins depuis le haut Moyen-Age répondent d'une manière toute différente : le Christ est mort d'abord pour s'offrir en sacrifice, c'est-à-dire pour satisfaire à la justice divine. Aulen interprète ainsi la première doctrine, « classique et dramatique » :

« La différence la plus frappante entre le type dramatique et celui qu'on désigne généralement sous le titre d'objectif réside dans le fait que le premier considère logiquement et en permanence la rédemption comme une action propre de Dieu, comme un **acte divin ininterrompu**, alors que le second trouve, sans doute, la source de la rédemption dans la volonté de Dieu, mais relie, par contre, sa réalisation elle-même à une prestation que l'on considère que le Christ a accomplie en tant qu'homme et par des voies humaines ; c'est pourquoi, il est question ici d'un acte divin qu'on peut appeler **ininterrompu** » (**op. cit.** p. 12-13).

Pour la seconde doctrine, issue d'Anselme, par contre, « l'action divine, la ligne d'en haut vers le bas est interrompue », tandis que « **l'ordre juridique est ininterrompu** » :

« Il n'est plus question, comme cela était le cas pour la notion classique, d'une seule action divine, ininterrompue et continue. La ligne allant d'en haut vers en bas est croisée par une autre ligne allant d'en bas vers en haut, et cela parce qu'apparaît ici la notion d'une prestation d'en bas, d'une satisfaction donnée par le Christ en tant qu'homme, d'une « compensation » offerte à Dieu, comme le dira ensuite cette expression spécialement caractéristique du XVII^{ème} siècle. La double perspective de la notion classique de rédemption, selon laquelle Dieu réconcilie et est réconcilié **en même temps**, a maintenant disparu » (**op. cit.** p. 127).

4) Cité par H. Küng, **La justification**, D.D.B. 1965, p. 149.

5) Gustav Aulen, **Christus Victor**, La notion chrétienne de rédemption, Aubier, 1949.

Aulen oppose sans doute trop immédiatement les deux conceptions sans chercher à voir leur complémentarité. Cela vient de son désir légitime de réhabiliter la doctrine ancienne du motif de la rédemption, qui a été jugée péjorativement par l'Occident latin en raison de ses connotations mythologiques (la fameuse conception des « droits du démon » en particulier). Mais il sous-estime aussi le rôle de l'humanité du Christ dans l'œuvre de sa médiation. Dans le motif classique, c'est-à-dire dans le mouvement descendant, Aulen voit une action de Dieu seul. Il oublie que ce mouvement met en œuvre l'humanité du Christ. De leur côté, les latins postérieurs à Anselme n'oubliaient pas que la médiation ascendante n'était possible et efficace que dans la présupposition de la médiation descendante et de l'union hypostatique qui faisait de Jésus le Fils unique du Père. Autrement dit, le sacrifice et la satisfaction sont aussi des actes « divins ». Dans les deux cas Dieu est totalement sujet. Car le don de Dieu à l'homme dans le salut a pour effet de rendre possible le don en retour de l'homme à Dieu.

Cela dit, le discernement d'Aulen demeure profondément juste. L'insistance de plus en plus unilatérale sur la médiation ascendante au Moyen-Âge et dans les temps modernes sera telle qu'elle amènera à interpréter selon ce mouvement des catégories bibliques à l'évidence descendantes. Le cas le plus caractéristique est celui de la fameuse « rançon ». La rançon que les Pères de l'Eglise voyaient tournée vers le diable (qui d'ailleurs ne la recevait pas parce qu'il s'attaquait à plus fort que lui !), cette même rançon sera considérée comme offerte au Père, pour obtenir son pardon. De même un Saint Thomas ramènera l'idée de rédemption à celle de satisfaction.

Le rôle de Luther et des Réformateurs dans ce développement

On a longtemps estimé que la pensée de Luther s'inscrivait normalement dans la visée anselmienne de la satisfaction. Ce fut le cas de Harnack, de Ritschl et de Brunner. Aulen s'inscrit en faux là-contre et estime que Luther est revenu au motif ancien et dramatique de la rédemption. Celui-ci reprend même les expressions et les images les plus fortes, les plus mythologiques, de la lutte du Christ contre les tyrans (par exemple, celle du ver et de l'hameçon, pour prendre le poisson qu'est le diable). Il s'agit bien chez lui d'une seule action divine ininterrompue : c'est la toute-puissance divine, qui dans le Christ est victorieuse des forces du mal. Mais écrit Aulen, « il n'est pas question d'une prestation que le Christ aurait accomplie **qua homo**, en et par sa « nature humaine » (op. cit. p.152). Nous rejoignons ici le point débattu naguère entre le P. Congar et le Prof. Lienhard sur le problème de « l'activité exclusive de Dieu » chez Luther (6).

Mais Luther ajoute à cette théologie ancienne un point de vue qui lui est propre et qu'il va faire entrer le premier dans la théologie occidentale du salut. Il introduit la loi et

la colère dans le concours des puissances malfaisantes. Or « ces deux puissances expriment tout à fait directement la volonté divine » (Aulen, p. 157). Luther exploite ici à sa manière le thème paulinien de l'ambivalence de la loi, à la fois bonne et mauvaise. « L'essentiel est la pensée de l'amour divin brisant l'ordre légal et créant un nouvel « ordre » quant à l'attitude de Dieu : l'ordre de la grâce » (ibid. p. 159). Le thème de la colère de Dieu, « qui écrase lourdement l'humanité pécheresse et débitrice » (ibid.), est au centre de la théologie de Luther. Cette colère joue le rôle de la justice distributive dans la scolastique médiévale. Mais elle est toujours présentée de manière dialectique, dans la ligne de la Loi et de la grâce, du Dieu caché et du Dieu révélé : elle est à la fois l'expression directe de la volonté de Dieu, et aussi une puissance malfaisante et un tyran. Le thème du combat et de la victoire atteint ainsi une acuité nouvelle : elle est intériorisée dans l'être de Dieu. Moltmann retrouvera certains de ces accents. Dans sa passion, « le Christ se met sous la colère divine et porte le fardeau de la peine qui, à cause de cette colère, repose sur l'humanité. L'amour divin se fraie ainsi un chemin à travers la colère » (ibid. p. 161). Luther passe ainsi du registre de la justice commutative des latins depuis Anselme, à celui d'une justice vindicative. La colère de Dieu s'abat sur le Christ. Luther fut véritablement fasciné par Ga 3,13 et par 2 Co 5,21. Nos péchés sont devenus « aussi propres à Christ que s'il les avait commis lui-même » (7). Jésus est devenu malédiction aux yeux de Dieu ; il est fait péché, c'est-à-dire pécheur. Jésus fut le plus grand pécheur de l'humanité, « brigand, homicide, adultère, voleur, sacrilège et blasphémateur ». N'oublions cependant pas que cela est affirmé de manière dialectique, car Luther sait que le Christ est le Fils de Dieu, sans péché par excellence. On peut donc parler ici d'une identification mystique du Christ au péché, qui lui fait supporter tout le poids de la punition divine. C'est le thème de la substitution pénale, qui deviendra chez Calvin la substitution dans la condamnation. Ce sont des visées qui ont été reprises de nos jours par un Karl Barth (le thème du « juge jugé à notre place », et par W. Pannenberg) (8).

Cette orientation n'est pas une spécialité exclusive de la Réforme. Elle se préparait à la fin du Moyen-Âge et elle se manifeste avec éclat chez les orateurs catholiques du XVII^{ème} siècle. Je vous cite le jésuite Bourdaloue, qui est un si bel écho de cette théologie qu'il éprouve le besoin de prendre ses distances avec la pensée de Calvin : « Oui, chrétiens, c'est Dieu lui-même et non point le conseil des Juifs qui livre Jésus Christ... Du moment que vous vous êtes tourné contre lui et que déchargeant sur lui votre courroux, vous leur avez donné la main levée, ils se sont jetés sur cette proie innocente et réservée à leur fureur. Mais par qui réservée, sinon par vous, Seigneur, qui justement changé dans un Dieu cruel, faisiez

6) Cf. **Unité des chrétiens**, n° 63, juillet 1986, p. 22-23.

7) Luther, **Œuvres**, Labor et Fides, t. XV, p. 283.

8) W. Pannenberg, **Esquisse d'une christologie**, Cerf 1971, p. 309.

sentir, non plus à votre serviteur Job, mais à votre Fils unique, la pesanteur de votre bras. Depuis longtemps vous attendiez cette victime ; il fallait réparer votre gloire et satisfaire votre justice... Frappez maintenant, Seigneur, frappez : il est disposé à recevoir vos coups ; et sans considérer que c'est votre Christ, ne jetez plus les yeux sur lui que pour vous souvenir... qu'en l'immolant vous satisferez cette haine dont vous haïssez le péché.

... Il fallait, s'il m'est permis d'user de ce terme, mais vous en pénétrez le sens, et je ne crains pas que vous me soupçonniez de l'entendre selon la pensée de Calvin, il fallait que la réprobation sensible de l'Homme-Dieu remplît la mesure de malédiction et la punition qui sont dues au péché » (9).

Mais du côté catholique on a oublié le caractère dialectique des affirmations des Réformateurs, ce qui durcit la pensée et assombrit encore l'image de Dieu. C'est ainsi que la visée de la satisfaction s'est développée dans celle de la « satisfaction viciaire » et de la « substitution pénale ». C'est ainsi qu'on en est venu à l'idée que Dieu ne peut pardonner que si **d'abord** il a reçu satisfaction pour nos péchés. Inversion dramatique des moments ; car il nous est dit que Dieu pardonne afin de nous permettre de nous convertir et de l'aimer dans un amour réparateur.

La différence vient aussi de ce que la visée de Luther est descendante, tandis que celle des catholiques est ascendante, ce que Pannenberg souligne encore (**op. cit.** p. 353). Pour Luther, « la mort de Jésus devait être comprise en son sens propre, comme une expiation subie à la place des hommes » (**ibid.** p. 355). Mais, poursuit Pannenberg, par la suite, la théologie évangélique n'en est pas restée là : « Melancton et Calvin ont tous deux repris la théorie anselmienne de la satisfaction, en y introduisant ce changement curieux que ce n'est plus l'homme Jésus, mais la personne de l'homme-Dieu qui est le sujet de l'œuvre satisfactoire » (**ibid.** p. 355). De fait, on peut dire que la scolastique protestante a largement développé une théologie de la satisfaction et de la représentation. Au plan pastoral, le résultat est le même chez les catholiques et les protestants.

Représentation du salut et image de Dieu

Le maléfice inhérent à ces théologies est de « déconvertir » l'image de Dieu. Le Dieu qui justifie est devenu un Dieu qui punit, un Dieu vindicatif, un Dieu qui demande qu'on lui rende justice au lieu d'être un Dieu qui justifie. Un Dieu qui commande et exige d'être obéi au lieu d'être un Dieu qui cherche à se communiquer.

Le Christ est donc celui qui « paie » à notre place (substitution) la note du péché du monde. Nous sommes bien loin de l'enfant prodigue. Ceci explique la protestation de René Girard (10) vis-à-vis de la conception du sacrifice véhiculée dans la théologie et la prédication chrétiennes.

Cette perspective aboutit à un déplacement dramatique des responsabilités. Puisque Dieu exige une compensation, en justice, c'est donc lui qui veut que son Fils meure sur la croix. Par ce déplacement pervers, on oublie la responsabilité des hommes, fortement soulignée dans l'Écriture et l'on rejette sur Dieu l'odieux de cette mise à mort, qui est en fait le résultat du péché des hommes au bon plaisir desquels le Christ a été livré. Ce Jésus « vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies ; mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort » (Ac 2,23-24) : telle est la juste répartition des responsabilités. J'ai appelé cela un court-circuit : on a fait passer la culpabilité du pôle négatif sur le pôle positif du pardon. On oublie que la passion est un drame à trois partenaires (11).

Conclusion : les lieux de notre conversion

1. Une conversion commune de notre image de Dieu

Le Dieu de Jésus Christ se situe au-delà des oppositions simples que nous pouvons mettre en lui. Lui, qui est absolument transcendant et à ce titre infiniment loin de l'homme, se fait proche ; lui, qui est la sainteté même et a en horreur le péché, n'hésite pas à venir chercher le pécheur sur son propre terrain ; lui, qui est la justice infinie, se manifeste en même temps comme justice justifiante et miséricorde infinie ; lui, qui est le Tout-Puissant, sait manifester sa toute-puissance sous la forme de la suprême faiblesse de la croix. Il est ainsi, parce qu'il est amour, tendresse et pitié. Il est le Dieu qui aime l'homme, « philanthrope » au sens que les Pères de l'Église donnaient à ce mot, celui pour qui l'homme existe en vérité, cet homme pour lequel il est capable d'aller jusqu'au bout de lui-même. C'est toute la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament qui a patiemment éduqué l'homme à cette image nouvelle de Dieu, une image qui contredit ses conceptions pécheresses de Dieu et transfigure tout ce qu'il pressentait de plus juste.

Or, une scission contradictoire s'est progressivement instaurée entre les deux côtés de cette image qu'il fallait tenir ensemble dans leur tension dialectique et paradoxale : l'image du Dieu maître, Tout-Puissant, législateur suprême, qui exige l'obéissance de sa créature, d'une part, et l'image du Dieu aimant et miséricordieux, dont la grâce justifie gratuitement, qui ne veut pas la mort du pécheur, mais désire qu'il se convertisse et qu'il vive, d'autre part. Une forme de cette scission s'est expri-

9) Bourdaloue, 1^{er} Sermon sur la passion, **Œuvres**, Metz, Rousselot 1864, p. 218-220.

10) Cf. entre autres, R. Girard, **Des choses cachées depuis la fondation du monde**, Grasset, 1978.

11) Cf. sur ce point, B. Sesboué, **Jésus Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut**, t. I, Desclée 1988, p. 62-67.

mée au Moyen-Age avec le thème du combat en Dieu de la justice et de la miséricorde. Cette scission ruineuse s'est finalement produite au bénéfice de l'image du Dieu Maître, Tout-Puissant, Justicier, et au détriment du Dieu de l'amour, de la proximité et de la miséricorde. Dans une telle séparation, la miséricorde devait inévitablement mourir en un sacrifice offert à la justice justicière. La bouleversante révélation de Dieu dans la passion de Jésus a été ramenée aux prétendues « exigences de la justice divine » qui n'étaient en fait que la projection d'archétypes humains. C'est pourquoi tant de théologies ont dit : la grâce, le pardon, la miséricorde, oui, mais **à condition que** et **après que** la justice divine ait été d'abord satisfaite. On a donc progressivement construit cet édifice doctrinal surprenant où, à l'opposé du massif témoignage des Ecritures, Dieu lui-même exige la mort de son Fils pour satisfaire à sa propre justice.

L'erreur profonde, qui a amené une régression en tant de consciences chrétiennes, vient de cette extraposition des deux images de Dieu. On a tout simplement oublié que tout le mouvement de la révélation biblique, dès l'Ancien Testament, mais plus encore dans le Nouveau, consiste à ramener la première image sous la seconde pour en manifester la vérité. Oui, Dieu est Maître et Seigneur, mais il l'est tellement qu'il est capable de se manifester comme Serviteur et d'exercer une Seigneurie irrésistible au cœur de l'homme dans l'acte même où il se met à ses pieds pour les lui laver, parce qu'il a fait de toute sa vie un service. Oui, Dieu est Tout-Puissant, mais il ne manifeste jamais plus ni mieux sa toute-puissance que dans la toute-faiblesse de ses deux bras étendus sur la croix. Oui, Dieu est suprême législateur, mais sa loi se résume en définitive à un unique commandement : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés ». Oui, Dieu est souverain, juge des vivants et des morts, mais sa justice n'est pas justicière, mais justifiante. Ce n'est pas une justice qui condamne le pécheur ou veut sa souffrance, c'est une justice qui le justifie et le sanctifie, en ne lui demandant rien d'autre que le repentir et la foi. Il fallait donc comprendre la toute-puissance et la justice à la lumière de l'amour et de la miséricorde ; on a trop souvent fait le contraire, on a compris la miséricorde et l'amour à l'ombre d'une toute-puissance et d'une justice impitoyables. On ne dira jamais assez les ravages pour la foi et pour l'Eglise dans la société des temps modernes de l'usage intempérant d'une telle image de Dieu.

C'est à cette image biblique du Dieu de Jésus Christ que nous avons encore aujourd'hui à nous convertir. Elle engage une conversion de l'idée même de sacrifice, qui n'est pas une exigence de souffrance de la part de Dieu, mais une communication mutuelle, une auto-communication. En vérité, le sacrifice du Christ est d'abord un sacrifice de Dieu à l'homme, avant de et pour pouvoir être un sacrifice de l'homme à Dieu. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de don de soi. Le sacrifice du Christ consiste dans le don de son existence pour nous. C'est par là qu'il accomplit son passage au Père. Si ce sacrifice est souffrant, c'est le fait de notre péché.

Nous avons donc à nous convertir à une visée **d'abord** descendante du salut. C'est un peu paradoxal : au moment où l'on remet en valeur une christologie d'en bas ; on redécouvre la vertu d'une sotériologie d'en haut.

Enfin nous devons être très attentifs à notre manière de présenter le thème biblique de la colère de Dieu. Cette colère est la face déçue et jalouse d'un amour offensé qui veut être atteint par le péché des hommes. Mais le propre de Dieu est d'être « lent à la colère » (Ex 34, 6-7) ; et sa colère est capable de repentir, car elle s'inscrit toujours dans un amour qui est le plus fort. Cette colère n'est jamais vindicative, on peut dire aussi qu'elle est « pédagogique » (12).

2. Quelques points de conversion œcuménique

Tels sont sans doute les points essentiels de la conversion de notre annonce du salut. Au plan proprement œcuménique, nous avons à clarifier entre nous le rôle de l'humanité de Jésus dans notre salut : nous avons déjà abordé ce point à propos de l'Eglise dans notre session de 1986. Je ne fais donc qu'un rappel. Je viens d'ailleurs de l'évoquer en prenant une petite distance par rapport aux conceptions d'Aulen. La dogmatique luthérienne voit dans notre salut un acte de Dieu ; elle ne nie évidemment pas l'humanité de Jésus. Mais elle a tendance à mettre entre parenthèses le rôle proprement sauveur de cette humanité. Or l'acte qui nous sauve est celui d'un homme souverainement libre, accompli selon les conditions de l'existence humaine. Ce point doit être mis en valeur dans le mouvement descendant, comme dans le mouvement ascendant. Pour venir nous sauver, Dieu se fait en Jésus Christ l'un d'entre nous.

Nous avons sans doute encore à accorder nos violons sur le rôle de la liberté humaine dans l'accueil du salut. C'est la fameuse difficulté qui tourne autour du terme de « coopération ». Selon la dogmatique catholique, cette coopération est toujours une réponse à la grâce : l'acquiescement de la liberté est exigé, tout simplement parce qu'il est donné. C'est ainsi qu'il faut comprendre le mérite, selon la formule d'Augustin : « En couronnant nos mérites, tu couronnes tes propres dons ». Appartient à la même thématique le rôle de l'Eglise dans le salut. Tous ces points concernent les conséquences de la justification par la foi. Ce fut l'objet de notre session de 1986.

II – Annoncer le salut aujourd'hui

1. L'homme d'aujourd'hui a-t-il désir et besoin du salut ?

Quoi que certains aient pu dire à ce sujet, je suis profondément persuadé que la réponse à cette question est po-

12) Sur la colère de Dieu, cf. *ibid.*, p. 297-299.

sitive. L'angoisse du salut est même sans doute plus souffrante aujourd'hui que dans un passé récent.

« **L'interlocuteur d'une théologie actuelle**, écrit W. Kasper, **est l'homme souffrant** qui ressent concrètement la situation malheureuse existante et qui à cette occasion prend conscience de l'impuissance et de la finitude de sa vie humaine. La souffrance peut se présenter sous plusieurs formes, celle de l'exploitation et de l'oppression, de la faute, de la maladie, de l'angoisse, de la persécution, de l'expulsion et de la mort, sous ses aspects multiples. Dans toutes ces expériences de la souffrance, il ne s'agit pas de phénomènes marginaux, résiduels de l'existence, des zones d'ombre pour ainsi dire de l'homme ; il s'agit plutôt de la condition humaine comme telle » (13).

Ainsi l'homme de la société libérale avancée, de la société de consommation, des médias, de la technique et de la maîtrise du monde est aussi l'homme souffrant. C'est un homme qui se heurte en effet de manière de plus en plus aiguë à ses propres contradictions et qui se sent de moins en moins capable non seulement de les résoudre, mais encore de les assumer, un homme qui supporte de plus en plus difficilement sa propre condition. C'est un homme qui vit dans l'angoisse du salut, mais qui le cherche souvent à travers des voies sauvages : les sectes, la gnose, mais aussi la drogue. Nous, chrétiens, nous ne devons pas douter du fait qu'en annonçant le salut en Jésus Christ, nous nous adressons en vérité au désir le plus profond de l'homme, un désir souvent désorienté ou obscurci par le péché, mais aussi un désir aidé par la grâce secrète de Dieu qui agit en tout homme. Nous ne venons pas enseigner une superstructure, nous venons répondre à un appel, nous venons aider à une libération intérieure.

2. L'importance du recours au récit dans l'annonce du salut

« Il est permis de se demander, écrit K. Barth, si, au lieu de prendre la forme de toutes sortes de théologies déficientes, le sermon du vendredi-saint ne devrait pas, çà et là, être une narration pure et simple... de l'histoire de la passion » (14). Ce retour au récit, qui est une nouvelle prise en compte de la Parole de Dieu, répond à la fois à la conversion évangélique dont nous avons besoin et à une attention nouvelle de la théologie contemporaine. Si le salut chrétien est une histoire du salut, alors nous ne pouvons y avoir accès que par le récit. Le récit n'est-il pas le genre littéraire dominant dans les Ecritures ?

Le besoin humain du récit

Tous, nous avons besoin de récits comme de respiration : « Alors, raconte... – Maman, viens me raconter une belle histoire avant que je ne m'endorme... ». Nous parti-

cipons tous, grands et petits, à ce désir d'entendre ou de raconter des histoires, vraies ou fictives d'ailleurs, à lire des romans, à regarder des films. Nous revivons alors pour nous-mêmes toutes les péripéties, nous nous identifions plus ou moins aux héros. Nous y trouvons du plaisir.

Quel est le ressort secret de ce besoin que nous avons de récits ? Le récit vient combler en nous un manque. « Le manque est la substance du récit » (15). On parle toujours de ce qu'on n'a pas et de ce qu'on n'est pas, c'est-à-dire de ce qu'on voudrait avoir ou être. Or le salut n'est-il pas le lieu du manque essentiel de l'homme ? Dans tous ces récits, ne cherchons-nous pas le « happy end », c'est-à-dire la parabole du bonheur qui ne finit pas ? Tout récit est un récit de salut. C'est pourquoi le récit est si bien adapté à exprimer le mystère du salut lui-même.

Il y a récit, non seulement, parce qu'il y a manque, mais aussi parce qu'il y a manquement. En termes théologiques, nous dirons que le besoin du récit n'est pas seulement le fait de notre finitude, mais aussi celui de notre péché. Les deux aspects sont inséparablement liés d'ailleurs. Dans tous nos récits, le mal, le malheur et la souffrance sont au premier plan. D'ailleurs, chacun sait que les peuples heureux n'ont pas d'histoire. Nous retrouvons ainsi, à partir de cette simple réflexion sur le récit, les deux composantes de notre salut, libération de la finitude et libération du mal.

Le récit, c'est nous-mêmes

Allons encore plus loin : dans tout récit entendu, c'est finalement le récit de nous-même qui est en cause. Car nous sommes notre propre récit. Le récit tient à notre identité, qui ne peut s'exprimer que sous sa forme : je suis fils d'un tel et d'une telle. Mon origine se dit déjà dans un récit. Et je suis ce que j'ai vécu, qu'il s'agisse de mon **curriculum vitae** au moment d'une embauche, ou des expériences majeures qui m'ont façonné et dont je fais la confidence à ceux que j'aime. C'est pourquoi nous avons tous tant besoin de raconter notre vie, afin que notre récit puisse être entendu par d'autres et qu'il soit le lieu d'une communication. Tous, nous avons viscéralement besoin que d'autres veuillent bien nous entendre et par là-même nous permettre d'exister.

Notre propre récit est aussi le lieu de l'aveu, reconnaissance de nos manques et nos manquements et par là-même attente du pardon et espérance de réconciliation, ne serait-ce d'abord qu'avec nous-même. Le récit appelle le récit : il est une communication ordonnée à la communion. A celui qui se raconte à moi en confidence, je ferai aussi la confidence de mon passé. Nous communions ensemble par la communication de nos récits respectifs. Cet échange des récits est facteur de réconciliation.

13) W. Kasper, **op. cit.** p. 238.

14) K. Barth, **Dogmatique**, Labor et Fides, t. 17, p. 264.

15) P. Beauchamp, **Le récit, la lettre et le corps**, Cerf 1982, p. 187.

Le récit est aussi fondateur de la société. A l'origine de tout peuple, il y a le récit, réel ou fictif, de sa naissance, des événements majeurs de son histoire, de ceux que l'on peut considérer comme fondateurs et des décisions majeures qui font la cohésion et l'unité du peuple. Dans le cas d'Israël, écrit P. Beauchamp, « le récit fonde la loi comme contenu de la décision d'un peuple » (16), car il est fondateur de l'alliance entre Dieu et son peuple. L'événement, en effet, ne vit que par et dans le récit qui en est fait et ce récit est à son tour un acte ou un événement.

Le récit du salut devient notre récit

Un catéchumène adulte découvrait bien difficilement l'histoire d'Abraham répondant à l'appel de Dieu. Il ne voyait pas pourquoi sa préparation au baptême devait passer par l'étude de cette histoire ancienne avec laquelle il ne se sentait aucun lien. Puis, un jour, ce fut l'illumination. Il s'écria : « Abraham, c'est moi ! ». Le récit avait fonctionné pour lui : il était entré dans l'histoire, s'était identifié au personnage. La vocation d'Abraham devenait la parabole de son propre appel à la foi. Cette histoire est typiquement biblique. Nathan n'avait-il pas procédé ainsi devant David, après le péché de celui-ci avec Bethsabée et la mise à mort d'Urie ? Il lui raconte un apologue, avant de lui dire : « Cet homme, c'est toi » (2 S 12,7). De même, dans le premier « kérygme » des Actes, Pierre fait le récit de l'événement de Jésus. « D'entendre cela », les auditeurs « eurent le cœur transpercé » (2,37). Ils ont compris leur propre histoire à la lumière de celle de Jésus : ceux qui ont crucifié le Messie ne sont pas seulement ses juges et ses bourreaux, c'est tout homme pécheur. Ils sont donc partie prenante de ce récit. Le récit en eux a été fécond.

C'est ainsi qu'il en va du salut. Il faut que son récit vienne croiser le nôtre. **Res nostra agitur.** Il faut que l'histoire qu'il raconte soit notre propre histoire. Sinon nous ne nous sentirons jamais concernés par lui. Car l'histoire du salut n'est pas seulement faite des initiatives de Dieu vis-à-vis des hommes. Considérer l'œuvre de Dieu indépendamment de l'accueil que l'homme lui fait serait une abstraction mensongère. Le récit du salut nous raconte, en effet, ce que notre famille humaine, et en elle chacun d'entre nous, a fait et continue de faire au cours de ce dialogue historique avec Dieu. Il est le récit d'une alliance, c'est-à-dire des péripéties de la préparation et de la célébration, des ruptures et des infidélités, des repentirs et des renouvellements auxquels une alliance peut donner lieu. Il est structuré par le double mouvement de l'appel et de la réponse. Car une histoire commence toujours par une rencontre : ce fut d'abord la rencontre de Dieu avec Abraham, et ensuite la rencontre de Jésus avec ses disciples. Cette histoire-là n'est pas achevée : nous en sommes les partenaires vivants. Elle est aussi faite des réponses de notre propre liberté et donc de nos pauvres récits. Elle est notre histoire. Il faut que chacun de ceux qui l'entendent puissent se dire : « C'est bien de moi qu'il s'agit en tout cela ».

C'est pourquoi le récit du salut est dramatique : le drame vient de la liberté de l'homme. P. Ricoeur a montré avec pertinence que le récit du salut jaillit de la rencontre du dessein divin **inéluctable** avec la **récalcitrance** humaine. « Ces histoires ne sont pas des histoires pieuses : ce sont des histoires de ruse, de meurtre, des histoires où le droit de primogéniture est bafoué, où l'élection du héros passe par les manœuvres obliques d'un jeune homme ambitieux tel que David » (17). Il arrive aussi que les narrateurs eux-mêmes mettent en jeu leur propre existence à travers leur récit : ce fut le cas de Jérémie ; ce fut éminemment celui de Jésus ; ce fut aussi celui d'Etienne, où le narrateur parle à ceux qui vont le tuer.

De la mémoire au mémorial

Il n'y a de récit que parce que l'homme est **mémoire**. Le propre de l'homme est de pouvoir transcender le cours irrépressible du temps qui éparpille son être en une multitude d'instant fugitifs. Par la mémoire, il peut faire l'unité de son existence et prendre conscience de son identité, malgré l'écoulement du temps, de même que par la liberté, il peut engager son avenir dans un sens déterminé, en faisant des choix. Mais si la mémoire est d'abord celle d'une personne, elle ne nous concerne jamais isolément : nos souvenirs sont tressés de nos relations avec les autres, parents d'abord, puis tous ceux que nous avons rencontrés. De même, puisque l'homme est un être éminemment social, il existe une mémoire collective des groupes humains. Mémoire de la famille, mémoire du milieu social, mémoire de la tradition culturelle, mémoire du peuple ou de la nation, mémoire religieuse, mémoire des relations internationales, mémoire de l'humanité. Toutes ces mémoires restent porteuses des conflits du passé. Les mémoires collectives posent donc la question douloureuse de leur réconciliation. Catholiques et protestants ne peuvent avoir la même mémoire des guerres de religion. Cette réconciliation-là est aussi affaire de salut.

Si le salut chrétien est devenu un événement de notre histoire, il transcende sa facticité transitoire en devenant **mémoire** et en donnant lieu à un récit. L'inscription de celui-ci dans la mémoire et le récit lui appartient de manière nécessaire : sans elle, il se dissout. Que signifierait la venue de Jésus parmi les hommes, si celle-ci n'avait donné lieu à aucun récit entretenant la mémoire de son événement parmi nous ? Car la « Bonne Nouvelle » de l'Evangile, depuis la prédication de Jésus lui-même, **se raconte**. C'est ce que fit Pierre dans le discours de la Pentecôte (Ac 2). C'est ce qu'ont fait spontanément les évangélistes cherchant, comme le dit saint Luc, à raconter « tout ce que Jésus avait fait et enseigné depuis le commencement » (Ac 1,1). L'événement fondateur, devenu mémoire fondatrice, s'est fait récit.

16) *Ibid.*, p. 193.

17) P. Ricoeur, *RSR* 73 (1975), p. 18.

Mais le récit ne se transmet pas seulement par des paroles, il devient aussi geste, mime pourrait-on dire. Tel est le sens du **mémorial**, terme utilisé d'abord pour la célébration annuelle de la Pâque juive, quand le peuple non seulement se remémorait et revivait la sortie d'Égypte, mais encore en actualisait d'année en année la grâce d'élection. Le même terme est repris par Jésus dans l'acte d'institution de l'eucharistie. Celle-ci est le « mémorial » par excellence de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, c'est-à-dire la célébration où le récit raconte l'événement en le rendant effectivement actuel et présent. Dans la célébration de l'eucharistie, le récit devient sacrement.

C'est donc le récit qui opère, par la force propre de ses « effets de sens » la conversion du cœur, de même que l'événement avait opéré la conversion des témoins. Mais le récit est aussi une interpellation qui peut être refusée. D'autre part, la libération du péché ne se fait pas en un instant, le salut n'est pas une œuvre magique. Si le péché est histoire, qui a sa logique propre, la conversion de l'homme est aussi une histoire, une histoire commune qui traverse celle de l'humanité, mais aussi une histoire singulière à chacun. Péché et conversion, telle est l'alternative dramatique qui jalonne toute l'histoire d'Israël, que l'on retrouve dans les évangiles avec l'accueil de Jésus par les foules jusqu'à sa mise à mort, et qui se reproduit en chacune de nos vies.

3. Comment Jésus nous sauve-t-il ?

Au terme de ce que nous avons vu, nous pouvons donc comprendre que le salut n'est pas une action que Jésus exerce sur le Père, mais une action qu'il exerce à notre égard. Cependant la question se repose, incontournable : **comment** les choses peuvent-elles se passer ?

Communication, révélation et communion

Pour comprendre, en vérité, la modalité d'action du salut, qui s'inscrit dans ce que je viens de dire du récit, il faut faire appel à la visée globale de la **communication**. La communication suppose la **révélation** et conduit à la **communion**. Le salut est en effet une affaire qui se passe entre personnes intelligentes, aimantes et libres. Il est donc une affaire de connaissance mutuelle et de relation à renouer, une relation vitale pour l'homme. Sous ce terme, je reprends le contenu fondamental de l'Alliance, catégorie biblique par excellence, et celui de la réconciliation.

Le service et le martyre de Jésus sont la révélation absolue et pure de Dieu. Dieu est donc celui qui aime l'homme jusqu'à l'invoquer en lui proposant d'accueillir le Royaume, jusqu'à se mettre à ses pieds dans l'attitude de l'esclave, jusqu'à mourir pour lui afin de vaincre sa résistance. Cette révélation est à l'évidence ordonnée

à la communication que Dieu veut lui faire de lui-même. Or la révélation que Dieu nous fait de lui-même, de son mystère trinitaire comme de son dessein sur l'homme, est une révélation amoureuse dans son origine et dans son terme. Elle a la séduction propre à l'amour. C'est pourquoi elle a pouvoir de susciter une réponse d'amour. Le salut vient pour l'homme de la découverte, profondément attendue et pourtant toujours surprenante, au-delà de toute espérance, que Dieu se donne effectivement à nous, qu'il nous libère de nos chaînes et qu'il met son bonheur à devenir le nôtre.

Entre découvrir cela et y adhérer il n'y a qu'un pas, à la fois minime et gigantesque, minime parce qu'il va comme de soi, pourvu que nous nous laissions faire, gigantesque et redoutable, car c'est là que gît le mystère du oui ou du non qui habite secrètement notre existence. La révélation de Dieu sur lui-même ne fait donc qu'un avec l'acte par lequel il se communique à l'homme de manière absolument gratuite, d'une communication capable d'atteindre l'homme pécheur au cœur de sa récalcitraance. Le don s'y fait pardon et réconciliation.

Une causalité libre qui opère par " séduction ", contagion et conversion

Révélation et communication sont des actes de la **liberté divine** qui s'adresse à des **libertés humaines** en devenir, afin de leur donner de se réaliser elles-mêmes dans un accueil positif. L'exemplarité d'une liberté aimante est un appel à la conversion des autres libertés. La causalité du salut ne peut donc être qu'une causalité libre. La théologie a trop cherché à rendre compte du salut selon un ordre de causalité objective, alors que son registre propre est celui des catégories du sujet.

Notre salut a été accompli par un homme agissant en toute liberté. Selon la loi de l'incarnation, l'humanité libre de Jésus a assuré la médiation de notre salut. Cette liberté de Jésus s'est réalisée selon les lois de la condition humaine, à travers une série de choix situés dans le temps et dans l'espace, comme les récits de tentation le montrent, et constituant un mouvement orienté vers le Père et vers les hommes. En Jésus la liberté de l'homme a pris corps dans notre histoire. Cette liberté est originellement convertie vers Dieu : elle n'a donc pas besoin de " se convertir ". Parce qu'elle est ainsi convertie, elle est aussi convertissante. Les récits évangéliques nous montrent que la liberté de Jésus agit par **contagion**, qu'elle invite par elle-même à la **conversion** et que donc elle est grâce. Ici encore la révélation est don et grâce. L'homme ne savait pas ce que c'est qu'être libre. Jésus le lui révèle et lui donne la possibilité de le devenir. C'est à partir de cette force de contagion, qui vient s'opposer à la contagion des libertés pécheresses, que Jésus peut assumer en lui la conversion de toute l'humanité. De même que nous faisons l'expérience de la fécondité de l'exemple du saint, de même l'exemple du Christ, le

Saint par excellence, absolument Saint comme Dieu seul est Saint, a une puissance de conversion absolue. Cette sainteté exerce sa fécondité par le canal des transmissions humaines. C'est grâce au témoignage rendu à Jésus par les disciples convertis, martyrs à leur tour, que nous croyons. En eux s'inaugure le rôle de l'Eglise, afin que l'Evangile soit annoncé à toute créature. Un salut qui dispenserait l'homme de cette tâche ne serait que magie ou usine de marionnettes. Bien loin de dispenser les hommes d'exercer leur liberté, le salut en Jésus Christ leur donne le pouvoir de réaliser celle-ci selon la justice et la sainteté.

Une causalité " sacramentelle "

Comment Jésus nous sauve-t-il ? En exerçant une causalité descendante et libre, qui est de l'ordre de la révélation et de la communication, une causalité de l'amour. Un terme traditionnel, mais non biblique, celui de " sacrement " permet de synthétiser les divers paramètres en cause ; il n'est donc pas inutile de le reprendre de manière plus systématique. Le Christ a pu être appelé " sacrement de Dieu " selon des expressions plus ou moins directes : Saint Thomas et Luther sont d'accord à ce sujet.

La causalité salvifique de Jésus peut être définie comme une causalité sacramentelle. Dans sa personne incarnée, dans son corps parlant, ce qui inclut la totalité de son existence terrestre, sa mort et sa résurrection, Jésus a été le **sacrement du salut**, c'est-à-dire qu'il est signe et cause et qu'il est cause en tant que signe. Il effectue ce qu'il manifeste, ce qui se signifie à travers les paroles prononcées et les gestes accomplis se réalise effectivement au regard même de Dieu et dans la vérité du cœur de l'homme. La catégorie moderne de symbole rend bien compte de ce lien du signe et de la cause : le sacrement est symbole en tant qu'il est à la fois le signe signifiant et la chose signifiée, même s'il lui appartient de renvoyer toujours à un au-delà de lui-même, à un absolu eschatologique qui ne sera réalisé que dans la vision de Dieu.

L'efficacité du salut accompli par l'unique médiateur est bien de cet ordre. La passion et la résurrection accomplissent ce qu'elles révèlent. Il n'y a pas à chercher ailleurs une efficacité exclusivement divine qui s'exercerait ontologiquement en dehors de ce qu'a vécu l'humanité souffrante et glorieuse de Jésus. Il n'y a ni contrat juridique, ni opération cachée à nos yeux qui changerait la situation des hommes pécheurs devant Dieu. Certes, l'efficacité de l'événement du salut vient bien de ce que Jésus est à titre personnel le Fils de Dieu. Mais cette efficacité s'exerce par et dans l'incarnation. On doit chercher à la comprendre à la lumière de l'agir visible de Jésus. On doit comprendre son universalité à partir de cette singularité même. Son efficacité est celle de la révélation qui s'accomplit. C'est pourquoi il est si important de revenir aux récits évangéliques, qui demandent de regarder et

d'écouter, avant de suivre. L'efficacité de la croix et de la résurrection est donc à chercher en cela même qu'elles nous disent de Dieu et de l'homme, en cela même qu'elles sont capables de changer dans les croyants.

Rôle de la causalité exemplaire

La causalité sacramentelle s'articule donc sur le rapport du signe et de la réalité efficace. Selon les termes classiques de la grille des causes, on peut parler de **cause exemplaire** et de **cause efficiente**. A ce couple fondamental il faut ajouter la catégorie de cause finale, qui peut aider à rendre compte de l'universalité du salut dans le Christ. Mais ces différentes causes sont les faces multiples d'une unique causalité. Ainsi la cause exemplaire est en elle-même la cause efficiente ; le mode d'efficacité de cette dernière est l'exemplarité.

La causalité exemplaire de l'événement de Jésus est grâce et transparait à toutes les pages des récits évangéliques. Cette exemplarité apparaît immédiatement efficiente, puisque c'est elle qui change les cœurs et les amène à la conversion. En effet, la parole de Jésus fait choc sur les cœurs. Elle opère par sa propre force la vérité dans les consciences qu'elle révèle à elles-mêmes. Plus exemplaire encore est l'accord parfait entre la parole de Jésus et son agir. Ceci apparaît dès les récits de tentation et dans la lutte qu'il mène contre les forces du péché coalisées contre lui. Face à l'hostilité comme aux pièges qui lui sont perpétuellement tendus, Jésus demeure le Saint et le Juste. Mais précisément, parce qu'il est le Saint et le Juste, sans aucune compromission avec le péché, il peut être l'ami des pécheurs, celui qui les approche, mange avec eux et leur annonce le pardon de Dieu. Sa miséricorde et son pardon sont une force de conversion.

Cette causalité ne peut s'exercer que dans le présupposé d'une solidarité totale assumée avec ceux que Jésus vient sauver. En dehors d'elle, la contagion libératrice entre les libertés ne peut se produire. Aussi la valeur exemplaire de la conduite de Jésus atteint-elle son sommet dans la passion et la mort en croix.

Conclusion

La causalité de l'événement du salut doit rester libre et sacramentelle pour ceux qui n'ont pas été les témoins oculaires de Jésus. C'est pourquoi l'événement se fait immédiatement message et témoignage, afin de demeurer geste de don et de pardon. Le salut commence par la séduction ; il se continue par la contagion. Il se fait proclamation (kérygme). Selon la même logique, l'annonce du salut se développera en récits. Le tout est emporté dans le mouvement qui va de la foi à la foi. L'Eglise sera l'institution ordonnée à la perpétuation de cette chaîne du témoignage, du don et du pardon, une institution issue de l'événement et signe à son tour levé pour la réconciliation et le rassemblement.

Sauvés de quoi et pour quoi ?

Pasteur André Gounelle*

Il me faut d'emblée vous en prévenir : sur ce thème du salut, je n'ai rien trouvé de très original à dire par rapport aux problématiques classiques, ni par rapport à ce que j'ai pu écrire dans diverses publications. Jansenius, le célèbre auteur de *l'Augustinus*, estimait que le théologien devait répéter et non inventer ou innover. Je vais me conformer à ce précepte, par nécessité, non par vertu. De toutes manières sur un thème aussi étudié et médité, il y aurait une prétention un peu sottise à prétendre apporter de l'inédit. Je ne serai pas non plus complet, et je me contenterai d'examiner deux aspects de la notion de salut, sans chercher à en donner une vision d'ensemble. Dans la première partie de mon exposé, je me demanderai de quoi sommes-nous sauvés, et dans la seconde pour quoi, en vue de quoi. Ces deux questions inscrivent la notion de salut dans une dynamique, en s'interrogeant sur son *arché*, son point de départ et sur sa visée ou son *eschaton*. Par contre, elles laissent de côté le « comment », les moyens (médiations ou instruments) par lesquels le salut nous atteint, et opère. Je me limite à dire ici mon accord avec deux des thèmes développés par le P. Sésboué, celui de la « séduction » et celui de la « causalité exemplaire », que j'ai moi-même abordés ailleurs. (1)

Sauvés de quoi ?

Tout le monde connaît, je pense, cette petite histoire qui a beaucoup circulé dans les milieux ecclésiastiques. Les différentes Eglises protestantes d'une petite ville américaine avaient organisé ensemble une grande campagne d'évangélisation. Elles avaient mis partout des affiches : « La Bible donne la réponse », « Le Christ est la solution ». Un journaliste leur a fait remarquer qu'elles avaient oublié une seule chose : indiquer quel était le problème. Du coup, les gens ne percevaient pas de quoi il était question. De même, l'affirmation du salut reste abstraite et vide si on ne la relie pas à l'expérience que nous avons du péril, de la misère ou du manque.

Les figures du salut

En explorant les discours chrétiens, j'ai repéré cinq manières de comprendre et de décrire le danger ou le mal dont le salut nous délivre.

1. La première, la plus classique, met l'accent sur la culpabilité. L'être humain manque de justice, d'innocence, d'intégrité morale, et il en souffre. Aux quinzième et seizième siècles, la conscience de leurs manquements, et la crainte du châtement tourmentaient beaucoup de gens. Le jugement dernier et l'enfer représentaient pour eux une hantise qu'ils ont exprimée dans d'admirables et hallucinantes œuvres d'art, picturales, musicales ou littéraires. Les meilleurs multipliaient les austérités, les dévotions, les actes charitables dans l'espoir que leurs bonnes œuvres leur vaudraient l'indulgence divine. Devant cette angoisse, la Réforme a proclamé que Dieu pardonne et efface les fautes gratuitement, sans condition préalable et non pas en tenant compte des mérites de l'homme. Le salut consiste donc en un pardon, une amnistie ou une justification. En termes bibliques, on dira ici que le Christ nous lave de nos souillures, et que Dieu, comme le père de la parabole, ne nous rejette pas ; il nous reçoit tout salis et indignes que nous soyons.

On dit souvent que nos contemporains n'ont pas au même degré le sentiment de leur faute et qu'ils se sentent plutôt victimes que coupables. Est-ce bien vrai ? Il ne faut pas trop se fier aux apparences ; les psychanalystes estiment que de manière en général déguisée et inconsciente, la culpabilité travaille sourdement et profondément nos contemporains. Même quand ils s'en excusent, même lorsqu'ils estiment qu'il faut les attribuer à un manque de chance, ils se sentent plus ou moins responsables de leurs échecs, qu'ils vivent comme une dévaluation, une déchéance ou une souillure. Paradoxalement, leur réussite, au contraire, pèse à certains, et leur donne mauvaise conscience. Nous aspirons toujours à nous savoir acceptés en dépit de ce que nous sommes.

* Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Montpellier (I.P.T.).

1) Voir A. Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu*, Etudes théologiques et religieuses, 1980, et *Le Christ et Jésus*, Desclée, 1990.



Chantilly 92 : le Professeur Gounelle lors de sa conférence.

2. La mort représente une seconde forme de la détresse humaine. Nous avons une conscience aigüe du caractère fragile, vulnérable et éphémère de notre existence (conscience très forte dans les instants de grand bonheur ou d'intense satisfaction, dont on sent à la fois qu'ils comblent et qu'ils sont passagers). Aucun de nous n'est à l'abri de l'accident, de la maladie, et pour chacun viendra inéluctablement la fin. De plus, aujourd'hui, nous savons que la menace d'une catastrophe écologique, sanitaire ou militaire pèse sur l'humanité en son ensemble et compromet son avenir. La perspective d'une mort totale se profile à l'horizon, et déjà dans bien des parties du monde, l'existence humaine se résume en une plus ou moins longue agonie. Une sculpture de Richier exprime de manière très forte l'angoisse et la révolte que suscite en nous la mort : un squelette, le bras tendu vers le Ciel présente son cœur à Dieu dans un geste, où malgré peut-être l'intention du sculpteur, on perçoit une terrible mise en accusation. Dans cette perspective, on verra dans le salut le don de la vie. L'évangile nous affirme que nous n'allons pas vers le néant, que le Christ nous ouvre un avenir. En ce cas, la prédication ne se centrera pas, comme tout à l'heure sur le Crucifié portant nos péchés, mais sur le Ressuscité, sur la victoire de Pâques, sur l'existence eschatologique qu'elle nous ouvre, qu'elle implante en nous. On se référera ici aux guérisons opérées par Jésus, signes et paraboles de la résurrection : rappelons qu'étymologiquement salut dérive du mot latin *salvus* qui signifie « en bonne santé ».

3. Je mentionne une troisième expérience, celle du non-sens et de l'absurde. Notre siècle y a été particulièrement sensible, et de nombreuses œuvres littéraires, cinématographiques, picturales dépeignent un univers cauchemardesque, sans rime ni raison, complètement débous-solé, auquel l'être humain ne comprend rien, et qui le contraint à mener une vie de fou. Le problème de la dévaluation des valeurs, des normes et des repères, dont a parlé le Professeur Renaut, s'inscrit dans ce cadre. Après l'époque des existentialistes, qui parlent de l'absurde avec des accents tragiques, voire désespérés, nous entrons dans le temps de l'indifférence et de l'insignifiance, où l'on s'occupe et où l'on se divertit pour se cacher le vide de la vie, puisqu'on ne peut pas y remédier. Il me semble que le thème évangélique de la lumière répond à cette situation. Jésus nous sauve en nous éclairant, en donnant une direction et une orientation à notre vie, en nous ouvrant un chemin.

4. En quatrième lieu, beaucoup d'êtres humains, dans les classes défavorisées ou dans les pays sous-développés vivent la détresse de l'aliénation sociale et économique. Ils se sentent pris dans un système qui les assujettit, les exploite, les tyrannise, les affame, tandis que d'autres en profitent. Réduits à la condition d'esclaves ou de bétail voire d'objets, ils se sentent dépouillés de leur humanité, condamnés à être des « non-personnes ». Avec un

courage qu'on n'a pas assez reconnu, avec quelques excès qu'on a trop soulignés, les théologies de la libération font face à cette situation. Elles voient dans l'évangile la puissance capable de renverser un ordre injuste et d'établir de nouveaux modes de vie. Elles se réfèrent aux thèmes de l'exode, du retour de la captivité babylonienne, de la mise en accusation par les prophètes des puissances injustes. Le salut a ici le visage d'une délivrance politique.

5. Je signale, enfin, un dernier thème. Dans notre monde, l'être humain se sent seul, isolé, abandonné. On le constate, paradoxalement, dans nos mégapoles, où la foule favorise l'anonymat, la dépersonnalisation, l'absence de contacts, où l'on peut passer des semaines entières sans vraiment parler à quelqu'un. A cette détresse, répond le message du Christ, notre ami (terme très à la mode à la fin du siècle dernier, au moment où la société industrielle transformait nos cités). La foi nous donne des frères, des sœurs, nous fait entrer dans la grande famille des enfants du Père céleste. Significativement, la notion de peuple de Dieu a connu une grande audience au moment où le tissu social se décomposait. Plus qu'à cause de sa justesse intrinsèque, elle a eu du succès parce qu'elle répondait à un besoin, un manque et une aspiration.

Répondre à un manque

Je viens donc de dresser un relevé sommaire, établi après un repérage relativement rapide, de quelques détresses signalées par le discours chrétien. Je ne prétends pas avoir été complet. Il existe certainement d'autres figures de la misère et du salut, et probablement de nouvelles surgiront dans l'avenir.

Je n'ai fait jusqu'ici que restituer ce que j'ai trouvé. Je vais maintenant m'engager un peu plus personnellement, et vous soumettre, à partir de l'analyse qui précède, cinq remarques.

1. Premièrement, elle témoigne de la diversité, voire de la pluralité de l'évangile (soulignée également par le Père Sesboué). Il n'y a pas une seule manière d'annoncer, de comprendre, de recevoir et de vivre le salut. Nous ne devons pas imposer un moule unique, ni exiger que tout le monde passe par le même itinéraire, mais tenir compte des formes multiples de l'expérience et des cheminements humains. Nous prêchons le salut trop souvent de manière réductrice, mutilante, dans un seul registre, et de manière théorique, c'est-à-dire sans rapport avec ce que vivent et sentent concrètement les gens. Parler de pardon à des gens aux prises avec le sentiment de l'absurde ou de l'aliénation socio-économique n'est pas faux, ils en ont besoin, mais ne constitue pas le meilleur moyen de leur annoncer l'évangile, et de leur faire saisir qu'il les concerne. Cherchons plutôt à diversifier qu'à unifier.

Toutefois, cette pluralité, qu'il ne faut pas chercher à amoindrir ou à atténuer, renvoie à une identité profonde dont je ne peux me rendre compte autrement que par une formule abstraite : le salut vient de la puissance de l'être qui nous rend capables d'affronter et de surmonter le non-être qui attaque notre être sur le plan moral, physique, spirituel, social, ou relationnel.⁽²⁾ Cette puissance opère à travers les mille et une figures concrètes que prend pour nous le salut, et qui le rendent concret. Chaque fois que nous l'expérimentons, alors le Christ se trouve là et agit, que nous le sachions ou non, que nous le nommions ou non. Les chrétiens et les Eglises n'ont pas l'exclusivité de la puissance salvatrice ; elle se manifeste et agit aussi ailleurs.

2. Deuxièmement, dans toutes les figures que j'ai mentionnées, l'annonce du salut s'articule sur les détresses existentielles, ce qui conduit à la question de Bonhoeffer : que se passe-t-il quand nous avons affaire à des gens dépourvus de souffrances ou insensibles à leurs misères ? Notre prédication a-t-elle besoin que le monde se porte mal et que les gens soient malheureux ? En fait, il me semble que nous éprouvons aussi nos manques, nos limites et notre besoin d'autre chose dans nos instants de bonheur, et qu'ils peuvent servir également de points de départ pour une quête ou une interrogation qui nous ouvre à une altérité. De même, en développant notre maîtrise, nous découvrons combien nous sommes démunis, et en accroissant notre savoir nous prenons une vive conscience de notre ignorance. La détresse ne fait que rendre particulièrement aigus des structures permanentes de l'existence humaine, que l'on peut percevoir aussi dans le bonheur ou le succès. Pour annoncer le salut à des gens heureux, inutile de les rendre au préalable malheureux.

3. Troisièmement, aux problèmes existentiels que je viens de mentionner, on peut apporter de fausses ou de mauvaises réponses qui ne résolvent rien. L'histoire nous fournit maints exemples de pseudo-saluts imaginés, annoncés, et offerts aux détresses humaines. Ainsi, la théorie et la pratique des indulgences voulaient faire face à l'angoisse de la culpabilité ; mais le véritable remède se trouvait ailleurs, dans la justification gratuite. De même, devant la mort, on a parlé d'immortalité de l'âme, au lieu d'annoncer la résurrection. On tente toujours de repousser l'absurde par la connaissance, celle de la gnose ou celle du dogme, au lieu de recevoir un sens (qui n'est pas savoir ou possession mais orientation, marche dans une direction). L'isolement se surmonte non pas dans ces collectivismes, qui ont fait des ravages dans notre siècle, mais par la communauté et la communion qui mettent en relation en respectant l'individualité et la solitude. Il ne suffit pas de connaître les misères pour discerner la voie du salut. La réponse ne se déduit pas de la question, et on ne peut pas trouver, comme en mathématiques, la solution à partir de l'énoncé du problème. Il faut qu'intervienne la transcendance, que surgisse une révélation, et cela ne dépend

pas de nous. Nous ne disposons pas du salut. Il ne nous appartient pas de le mettre en œuvre, et de lui donner la forme qui convient. Nous le recevons, il nous est donné, et il prend pour nous des figures toujours inattendues et surprenantes.

Autrement dit, entre la prédication et la situation, il doit y avoir à la fois proximité et différence, similitude et altérité. Il faut que le message *parle*, donc qu'il concerne ce que je vis, sens et éprouve. Il faut également que ce qui parle soit un *message*, une parole qui vient d'ailleurs, sinon il n'y aura pas aide véritable et salut réel. Le pari de ma foi, qui me conduira, en effet, à argumenter, comme le demande le Professeur Renaut, c'est que le message évangélique correspond à une vérité qui me constitue, mais que je ne sais pas percevoir seul, à cause de ce que la Bible appelle le péché. Pour Zwingli et aussi pour Socin, la parole extérieure, celle qui nous arrive par les apôtres, par les Ecritures et par la prédication, vient rencontrer et éveiller une parole interne, inscrite en nous de par la création. Il importe donc, sans l'atténuer ni l'amoindrir, d'équilibrer l'*extra nos* de Luther par un *in nobis*. Dans cette perspective, les oppositions entre hétéronomie et autonomie, entre transcendance intramondaine et extra-mondaine me paraissent diaboliques, au sens originel du mot : elles séparent ce qui devrait normalement converger. Pour l'être humain, l'autonomie pure, qui ne le fait dépendre que de lui-même, représente la pire des aliénations, et l'hétéronomie n'a de sens que si elle le conduit à son authenticité existentielle.

4. Quatrièmement, je me demande si notre préoccupation d'un salut pour le monde, derrière son apparente générosité et son ouverture explicite ne cache pas en fait un repliement sur nous-mêmes, et un souci très intéressé : comment sauver notre salut ? Apparemment, il fonctionne mal et a besoin qu'on le sauve lui-même. Sauver notre salut veut dire sauver notre prédication, nos institutions, nos théologies et nos Eglises.

De quoi ont-elles besoin d'être sauvées ? Certainement de l'aliénation religieuse qui fait que nos structures symboliques (rites, dogmes, etc.), loin de porter et de transmettre des significations, les sclérosent ; au lieu de permettre la communication, elles nous coupent des autres et nous enferment dans des ghettos ; au lieu d'expliquer, elles demandent à être expliquées. Je me demande si le salut ne va pas prendre pour nous la figure des autres religions, qui en nous secouant et nous ébranlant peuvent ouvrir des portes et nous aérer. Nous avons reçu Jésus des juifs, et Bultmann a raison de rappeler que Jésus n'a jamais été chrétien. Peut-être l'Esprit nous viendra-t-il, ou nous reviendra-t-il dans le dialogue inter-religieux par ceux que nous considérons comme païens ? Je pose ici une question, nullement une affirmation.

2) Pour bien situer cette formule, inspirée de P. Tillich, voir mon article « La puissance d'être selon Tillich », *Laval théologique et philosophique*, février 1991.

5. Cinquièmement, contre ce qui menace notre être et risque de le désagréger sur le plan moral, physique, spirituel, social, relationnel, l'évangile affirme que le pardon, la vie, le sens, la liberté, la communauté ne nous manqueront pas, que Dieu ne cessera de nous les donner. Il faut souligner que cette réponse ne comporte aucune facilité, et n'assure aucun confort. Ni la faute, ni la mort, ni le doute, ni l'aliénation sociale, ni l'isolement ne disparaissent comme par enchantement. La foi ne nous épargne rien ; elle ne supprime pas les problèmes ou les épreuves ; elle reçoit le courage de les affronter ; contre le renoncement, la démission, le désespoir, la force nous est donnée de continuer en dépit de tout ce que nous vivons et voyons, de persévérer malgré nous, de « recommencer », comme l'a souligné un de nos moments de recueillement. Le salut ne nous divinise pas, il nous humanise plutôt, en nous rendant authentiquement humains. Il ne fait pas disparaître les limites et la fragilité inhérentes à notre condition. Il ne nous installe pas dans un quelconque paradis ; il nous permet d'aller de l'avant.

Sauvés pour quoi ?

J'en arrive à la seconde partie de mon exposé, que j'ai intitulée « sauvés pour quoi ? ». Je précise immédiatement que dans cette partie, j'entends plus formuler et argumenter la question, la situer et en montrer les implications que proposer des réponses.

De manière un peu caricaturale et simplificatrice, je vais distinguer et opposer trois conceptions du salut et de sa finalité qui me semblent dominer la première dans le catholicisme classique, la seconde dans le luthéranisme, et la troisième dans le courant réformé. Je souligne deux points importants pour bien comprendre les analyses qui suivent.

D'abord, ma démarche ne se veut pas phénoménologique, mais typologique. Je n'entends pas décrire dans toutes leurs nuances et leur complexité des positions concrètement défendues ou adoptées par des textes ecclésiastiques, par des théologiens et par des croyants. Je m'efforce de dégager des logiques que l'on ne rencontre jamais nulle part à l'état pur, mais qui permettent de baliser un terrain, de situer des différences, de clarifier des débats et d'en faire apparaître les enjeux. Dans la pratique, bien heureusement, les logiques s'infléchissent, se mitigent, parfois s'altèrent.

Ensuite, il faut relativiser les répartitions confessionnelles que je suggère. Dans le domaine que j'aborde, il n'existe pas de délimitations tranchées ni d'exclusivité. Dans chaque confession, si l'une des attitudes se manifeste, ou s'est fortement manifestée dans son époque classique, les autres se rencontrent également. De plus, aucune ne définit une famille confessionnelle en tant que telle ; d'autres différences jouent un rôle beaucoup plus décisif dans le tracé des frontières. Les étiquettes que je propose ont une valeur indicative, non détermi-

native, et je vous demande de les considérer comme telles.

Pour dire les choses autrement, je vous propose trois modélisations qui fonctionnent dans nos diverses Eglises, et que par commodité je nomme, sans que ces nominations ne définissent des spécificités confessionnelles.

Ces précautions nécessaires étant prises, je peux résumer en trois formules les logiques en présence. Pour la première, le salut représente l'avenir de la vie croyante ou de la foi vécue, pour la seconde il représente son présent, et pour la troisième, son passé. Voyons cela de plus près.

1. Le salut, avenir de la foi

La première logique se trouve dans le catholicisme classique (celui du Concile de Trente). Quand on consulte les textes, on constate très vite qu'il n'a jamais enseigné le salut par les œuvres. De même que la Réforme, il affirme que Dieu seul sauve, et qu'il le fait par grâce. Le concile de Trente déclare très nettement : « Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres... sans la grâce divine qui vient par Jésus Christ, qu'il soit anathème » (3)

Où se situe donc le désaccord ? Il porte sur la manière de comprendre la grâce et son action. Selon la Réforme, elle consiste en un acte de Dieu qui, de manière souveraine et forensique (c'est-à-dire *extra nos* du dehors) change notre relation avec lui, tandis que le catholicisme du seizième siècle y voit plutôt une force ou une puissance surnaturelle que Dieu met à notre disposition afin de nous aider à avancer sur le chemin qui conduit au salut. En 1530, à la Diète d'Augsbourg, pour répondre à la confession luthérienne rédigée par Mélanchthon, quelques théologiens, dont le plus connu est Jean Eck, rédigent une *Confutatio* où on lit que « Dieu nous donne une grâce initiale qui nous rend capables d'acquiescer des mérites en vue de notre salut » (4). Dix-sept ans plus tard, le Concile de Trente déclare que Dieu donne au départ sa grâce aux pécheurs « sans aucun mérite préalable en eux », mais qu'ensuite, ils doivent « acquiescer et coopérer librement à cette grâce... L'homme n'est nullement inactif... il pourrait... la rejeter, et pourtant sans la grâce divine, il demeure incapable de se porter... vers cet état de justice devant Dieu » (5). On pourrait comparer le croyant à un lilliputien qui aurait à gravir un gigantesque escalier aux marches beaucoup trop hautes pour lui. La grâce le hisse en haut de la première marche ; il doit aller ensuite vers la marche suivante. S'il fait cet effort, il rece-

3) Décret sur la justification du 13 janvier 1547, premier canon (G. Dumeige, **La foi catholique**, Orante, 1975, p. 356).

4) Cité d'après E. W. Gritsch et R. W. Jenson, **Lutheranism**, Fortress Press, 1982, p. 51.

5) Décret sur la justification du 13 janvier 1547, ch. 5 (G. Dumeige, **op. cit.**, pp. 347-348).

vra une nouvelle grâce qui lui permettra d'accéder au niveau supérieur, et ainsi de suite jusqu'au bout. Sans la grâce, nous ne pourrions rien faire, et nous la recevons toujours comme un don gratuit et immérité (6). Néanmoins, il dépend de nous qu'elle ne soit pas stérile et vaine. La grâce met en route une progression qui aboutit au salut. Le salut se situe donc bien dans l'avenir, au terme du chemin : il vient récompenser et couronner une vie chrétienne qui a su utiliser la grâce imméritée qui lui a été accordée. Alors que la Réforme voit dans la foi le salut opérant irrésistiblement en nous, le Concile de Trente la considère comme « le commencement du salut » (7).

Dans cette perspective, la question qui sert de titre à cette seconde partie n'a pas grand sens. On se demandera de quoi et comment sommes-nous sauvés, et non pour quoi. Le salut est le but suprême, la finalité dernière, la réalité eschatologique qui se suffit à elle-même et ne conduit à rien d'autre.

2. Le salut, présent de la foi.

Pour la seconde attitude, qui se rencontre plutôt dans le luthéranisme, et les théologies existentialistes contemporaines, le salut se situe non pas dans l'avenir, mais dans le présent de la foi, dans l'instant qu'elle vit. Il m'arrive comme un événement surprenant. Alors que Dieu devrait normalement me rejeter et me condamner parce que mon péché me coupe totalement de lui, voilà qu'il décide, par le Christ, de ne pas tenir compte de ma faute, de me pardonner, de ne pas tenir compte de ma culpabilité et de mon indignité. La célèbre formule *simul justus simul peccator* (à la fois, en même temps juste et pécheur) exprime bien le paradoxe de la grâce : le pécheur se trouve dans la condition d'un juste ; le croyant se sait à la fois inacceptable à cause de ce qu'il est, et cependant accepté par Dieu.

Le croyant justifié reste pécheur. Son péché ne s'évanouit pas. L'acte de Dieu qui décide de ne pas en tenir compte se renouvelle donc à chaque instant. Nous ne cessons pas d'être inacceptables, et Dieu ne cesse pas de nous accepter malgré ce que nous sommes. Mon salut se passe toujours aujourd'hui, dans le moment que je suis en train de vivre, dans mon présent. La parole qui me fait grâce ne se trouve jamais derrière moi, dans mon passé. Elle constitue un événement qui ne se transforme pas en possession. Ici également, la question " le salut pour quoi, en vue de quoi ? " ne se pose pas ; il n'y a pas un " après " ou une suite du salut (8). On ne devient pas un sauvé, comme un jour on devient un bachelier, ou un retraité, mais Dieu nous sauve sans cesse à nouveau.

De manière caractéristique et frappante, pour Bultmann,

très luthérien sur ce point, peut-être plus luthérien que Luther lui-même, dans l'événement de la foi deviennent présents et le moment fondateur de la création, et l'acte décisif de la croix, et l'intervention eschatologique finale. Ils n'appartiennent plus au passé ni au futur, mais à cet instant où je vis dans la foi. En ce sens il faut récuser la notion d'histoire du salut, qui l'étale et le distribue dans les trois instances temporelles, au lieu de le rassembler dans la seule véritable historicité, celle du présent. Citant un vers de Rilke, Bultmann écrit que Dieu est " le visiteur qui va toujours son chemin " (9). On peut dire, me semble-t-il, exactement la même chose du salut tel qu'il le comprend. Il surgit toujours inopinément chez moi, il ne s'y installe pas : à chaque instant, il entre pour la première fois ; il m'émerveille, me surprend. De même, chaque matin, dans le désert du Sinaï, la manne tombe du ciel. Les hébreux s'en nourrissent, mais ils ne peuvent pas l'emmagasiner, faire des réserves ou des provisions ; stockée, elle s'altère, s'abîme, devient im-mangeable. Quand le jour se lève, la manne, le salut vient à nouveau sur des gens toujours aussi démunis. On ne vit pas de ce que Dieu a donné hier, mais de ce qu'il donne aujourd'hui. Dans cette perspective, rien de plus contradictoire et antinomique avec la foi que l'habitude, ou que l'*habitus*.

3. Le salut, passé de la foi

La troisième attitude est assez fréquente chez les réformés. Eux aussi, ils conçoivent la grâce comme la décision divine de ne pas tenir compte du péché, d'entrer en relation avec le pécheur et de l'adopter malgré sa faute. Cependant, à la différence des luthériens, ils estiment qu'il s'agit d'une décision prise et inscrite dans la vie croyante une fois pour toutes. Le salut prend place au début de la vie chrétienne ; il en constitue le moment initial, le point de départ. Il ne se répète pas, ni ne se renouvelle à chaque instant. Il est acquis, définitif ; rien ne peut nous en priver, ni l'empêcher d'opérer en nous. Dans cette perspective, les réformés, ce qui les distingue des jansénistes, estiment qu'on ne peut pas vraiment perdre la foi (ce que, par exemple, soutient dans notre siècle Karl Barth). En effet, notre relation avec Dieu ne dépend pas de ce que nous sommes, faisons, sentons, croyons, ni de ce dont nous avons conscience, mais uniquement de la volonté et de l'action de Dieu. Elle ne peut pas donc se rompre, puisque Dieu ne change pas.

6) R. de Pury, **Qu'est-ce que le protestantisme ?** Les Bergers et les Mages, 1961, p.54.

7) Décret sur la justification du 13 janvier 1547, ch. 8 ; cf. ch. 10 (G. Dumeige, **op. cit.**, p. 350).

8) Voir J. Ansaldi, **Ethique et sanctification**. Labor et fides, 1983, pp.92, 111-112.

9) R. Bultmann, **Foi et compréhension**. Seuil, v. 2, p. 144.

Si selon la première logique, le salut se situe dans l'avenir et représente le but vers lequel je me dirige avec l'aide de Dieu, si pour la seconde, il se trouve dans le présent que je vis, dans la troisième, il relève du passé. Le salut nous a été donné, accordé. Il n'y a pas à y revenir ni à s'en préoccuper. Il s'agit d'un problème résolu, d'une affaire réglée et classée. Le Réformateur de Strasbourg, Martin Bucer écrit : " Le croyant n'a pas à se tracasser pour son salut individuel, car il sait que le Dieu éternel et paternel a fait ce qu'il fallait pour son cher enfant ". Dans les testaments réformés français du dix-septième siècle, on constate cette tranquille assurance. Alors que les catholiques les commencent par de longues introductions qui implorent la grâce de Dieu, qui sollicitent l'intercession de Marie et des saints, qui demandent que l'on dise des prières et que l'on célèbre des messes pour le repos de leur âme, les réformés constatent avec sérénité que Dieu les a sauvés, ils en prennent acte avec un mot de louange et de reconnaissance, puis, très vite, ils passent aux legs ; ils n'expriment aucun souci quant à leur salut. Au dix-neuvième siècle, le calviniste genevois César Malan déclare : " C'est offenser Dieu que de le prier pour un salut qu'il nous affirme avoir accompli ". J'ai été sauvé il y a deux mille ans à Golgotha ; mon salut remonte même plus haut, à un décret éternel de Dieu antérieur à la création du monde. Il appartient à l'histoire ancienne. Que le Christ soit mon sauveur constitue un acquis irréversible et inadmissible. Il faut maintenant qu'il devienne le Seigneur de ma vie : cela seul doit me préoccuper. L'évangile me délivre et me débarrasse du problème de mon salut, en m'annonçant que le Christ l'a résolu. Il m'oriente vers une autre question : celle de la gloire de Dieu, c'est-à-dire celle de sa souveraineté de Dieu dans ma vie et dans le monde, celle du témoignage à lui rendre, celle de son règne à établir ou à rendre visible. Le réformé classique est un militant de Dieu, un combattant pour sa justice et son Royaume, sans aucune anxiété pour son sort, sans angoisse pour sa personne. Il n'agit pas, il ne travaille pas, il ne lutte pas afin d'obtenir le salut, mais parce qu'il l'a obtenu. Il n'y voit pas le but à atteindre ; il le considère plutôt comme le début, le commencement de la vie croyante, la force qui nous met en marche et qui nous mobilise. Significativement, le Nouveau Testament le compare à une nouvelle création, à une genèse qui rend possible une histoire. Dans cette perspective, la question " le salut pour quoi, en vue de quoi " prend une importance essentielle pour le croyant. Il ne s'interroge pas sur le salut, mais à partir du salut.

Conclusion

J'avais initialement prévu de conclure en esquissant une synthèse entre les trois instances temporelles du genre de celle que j'ai proposée dans un récent article (10). J'y ai renoncé par méfiance et soupçon pour les synthèses ;

je crains toujours qu'elles ensevelissent les débats et leur vitalité. Nous avons plus intérêt, me semble-t-il, à utiliser les différences qu'à les gommer dans des complémentarités harmonisantes. L'intérêt du bouquet qui se trouve sur la table tient au contraste des couleurs, jaune, rouge et vert ; si on cherche à les fondre, on obtiendra probablement un kaki un peu sale, ce qui ne me séduit guère. Je préfère terminer en mettant en valeur une couleur, en soulignant de manière tout à fait unilatérale, partielle et partielle, un élément.

Les deux parties de l'exposé ont abouti à l'affirmation que le salut évangélique, tel que nous le comprenons, a pour caractéristique essentielle de nous mettre en marche, de nous permettre ou de nous contraindre d'avancer ; il fait naître un dynamisme qui nous porte et nous emporte. Raymond Pannikar oppose à juste titre deux conceptions du salut : celle qui en fait la réparation d'un accident, la restauration d'un état primitif, le retour à un paradis perdu, et celle qui y voit l'invention d'une réalité originale, le surgissement d'une situation inédite (11). Une prédication de Paul Tillich prononcée à l'occasion de Noël compare le salut à un bébé (12) : il inaugure une vie nouvelle, il oriente vers un avenir, il annonce l'enfant et l'adulte. Tout part du berceau, mais il faut en sortir. Dans une lettre publiée dans la revue *Etudes théologiques et religieuses*, Albert Schweitzer reproche à la théologie, à la prédication et à la catéchèse chrétiennes traditionnelles de regarder trop en arrière à la rédemption accomplie et pas assez vers le Royaume qui vient (13), de se livrer à une constante fouille archéologique pour retrouver ses bases et de perdre le dynamisme eschatologique de l'évangile. Ne nous arrive-t-il pas, en effet, à l'image de la femme de Lot, de tourner tellement les yeux vers la catastrophe à laquelle nous avons échappé que nous nous figeons dans une statue certes de sel, mais certainement pas du sel de la terre ? En citant volontairement dans cette conclusion un auteur catholique, Pannikar, et deux luthériens, Tillich et Schweitzer, je fais bien apparaître ce que je disais il y a un instant : il s'agit de thèmes dont les réformés n'ont nullement l'exclusivité. Ils conduisent à dire, et ce sera mon dernier mot, que parler du salut aujourd'hui signifie précisément ne pas trop en parler, ne pas trop s'en préoccuper, ne pas trop s'inquiéter de nous-mêmes, de ne pas trop s'inquiéter de la spécificité de notre message, mais de travailler à construire en nous cette créature nouvelle, et autour de nous cette création nouvelle que le salut rend possible et auquel l'évangile nous appelle.

10) « Histoire et foi » dans le cahier n° 106 d'*Evangelium et Liberté*, mars 1992.

11) R. Pannikar « La religion comme liberté » dans les actes du colloque de Rome de 1968. *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Aubier, pp. 75-76.

12) P. Tillich. *L'être nouveau*, p. 132.

13) A. Schweitzer, « Lettre inédite », *Etudes théologiques et religieuses*, 1952.

Regard d'un orthodoxe à la veille de Pâques

Georges Lemopoulos*

Je dois avouer d'emblée que j'ai dû réfléchir beaucoup avant d'aborder le sujet retenu pour ces journées de réflexion œcuménique. En effet, la formulation même de notre thème - surtout la manière dont la question est posée - pourrait, à première vue, supposer une certaine influence de l'esprit de notre société d'abondance et de consommation et, par là, introduire involontairement la notion et la possibilité d'un pluralisme sotériologique.

J'ai très vite écarté cette hypothèse, considérant notre question plutôt dans sa perspective existentielle, telle qu'elle est posée par le garde de prison dans le livre des Actes : " Qu'est-ce que je dois faire pour être sauvé ? " (cf. 16, 30), qui résume l'attitude d'un monde qui crie de plus en plus son aspiration au salut.

La puissance - et j'ajouterai aussi la " pertinence " - de cette question résiderait alors premièrement dans la certitude d'un salut pour le monde, deuxièmement dans le fait qu'elle n'est plus soulevée au niveau strictement individuel mais par un groupe de personnes appartenant à des traditions théologiques différentes, responsables



*Monsieur Georges LEMOPOULOS, lors de sa conférence.
A ses côtés, Gabriel WILD, modérateur de la rencontre.*

des relations œcuméniques au niveau local et, finalement, à cause de cet " aujourd'hui " si significatif et si éloquent qui la précède ; un " aujourd'hui " qui immédiatement introduit l'Orthodoxe que je suis dans l'ambiance de l'expérience liturgique.

C'est alors dans cette expérience liturgique que j'ai voulu cet après-midi puiser mes réflexions. C'est à travers le langage liturgique que j'ai voulu proposer quelques pistes de réflexion, car l'Eglise orthodoxe vit et enseigne sa théologie liturgiquement ; elle contemple l'être de Dieu, l'être de l'Eglise et l'être humain avec les yeux du culte.

Je vous propose donc un moment de partage de ce qui fait la richesse de la tradition orthodoxe, à laquelle tous les fidèles ont un libre accès : une expérience liturgique qui est eucharistique, doxologique et eschatologique avant de devenir - nécessairement et à juste titre - théologie dogmatique ou herméneutique, éthique ou sociale.

Ce sera également un partage de plusieurs interrogations qui surgissent quant au potentiel de cette expérience liturgique et sacramentelle. Enfin, je tâcherai de voir d'un œil critique une certaine satisfaction qui est souvent enracinée dans la vision de l'image eschatologique de l'Eglise telle qu'elle apparaît dans la liturgie, satisfaction qui, très souvent, tend à paralyser l'activité et l'engagement missionnaires.

Je dois surtout souligner le fait que mes réflexions n'auront point la prétention de fournir des réponses concrètes ou des solutions. Je tenterai plutôt d'identifier certaines questions fondamentales, partagées aujourd'hui plus ou moins par toutes les traditions et confessions chrétiennes.

Joie pascalle et conscience de salut

Demain soir, nuit de Pâques pour l'Eglise orthodoxe, les cloches des églises retentiront sur le coup de minuit ; des lumières étincelantes brilleront de partout ; les fidèles entonneront le chant joyeux " le Christ est ressuscité des morts " ; prêtres et laïcs, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes s'embrasseront. C'est Pâques, " le jour unique et saint, roi et seigneur des jours ; la fête des fêtes et la solennité des solennités "(1). Un chant pascal exprime mieux que je ne saurais le faire la joie vécue ce soir :

*" Que le ciel se réjouisse,
Que la terre soit dans l'allégresse,
Que le monde soit en fête,
Le monde visible et invisible,
Car le Christ est ressuscité,
Lui, l'éternelle allégresse "(2).*

* Conseil œcuménique des Eglises - Unité II.

1) Canon pascal, ode 8.

2) Canon pascal, ode 1.

Pâques, avant tout, c'est une joie profonde. Une joie libératrice, car indissolublement liée à la conscience du salut en Jésus Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité. Si le Nouveau Testament décrit l'expérience sotériologique comme salut, rédemption, réconciliation, justice, rémission des péchés, filiation divine, liberté, renouveau, nouvelle création, etc., c'est parce que les apôtres ont reçu l'éclairage absolu de tout ce qu'ils avaient entendu de leur Seigneur après avoir rencontré leur Maître sur le chemin d'Emmaüs (cf. Lc 24, 12-35).

La joie pascale donc est une joie profonde qui constitue à la fois le fond et la forme de notre proclamation, de la bonne nouvelle que nous sommes appelés à partager avec le monde entier. Le regretté Père Alexandre Schmemmann, qui n'hésitait pas à affirmer que "l'Eglise est l'entrée dans la vie ressuscitée du Christ, communion à la vie éternelle"(3), nous rappelle l'importance de cette joie dans la vie du chrétien et celle de l'Eglise :

"Le christianisme est la proclamation de la joie, de la seule joie possible sur cette terre. Il a rendu impossible toutes les joies que nous considérons normalement comme possibles. Mais au sein même de cette impossibilité, au fond de ces ténèbres, il a annoncé et proclamé une nouvelle joie qui englobe tout et, par cette joie, transformé la Fin en un Commencement. Sans la proclamation de cette joie, le christianisme ne peut se comprendre. C'est en tant que joie seulement que l'Eglise a été victorieuse dans le monde et elle a perdu le monde lorsqu'elle a perdu cette joie et cessé d'en donner un témoignage crédible. De toutes les accusations portées contre les chrétiens, nulle n'est aussi terrible que celle de Nietzsche disant que les chrétiens ne connaissent pas la joie"(4).

Un autre théologien orthodoxe - le Prof. Constantin Kalokyris - souligne le fait que cette joie de la résurrection n'a même pas laissé indifférente l'iconographie orthodoxe :

"Quel est le plus grand don de la résurrection ? Incontestablement c'est la joie. Quand nous avons la vie, nous avons la joie. Et voilà une peinture murale en Kastoria, de Grèce. Au-dessus du Christ ressuscité nous voyons une personnification de la joie, par une tête jeune. Nous lisons, "la joie". Voilà donc que l'iconographie aussi exprime ce que l'Eglise chante pendant la fête de Pâques : "Voici que par la Croix la joie est venue dans le monde entier"(5).

Si le chrétien peut vivre cette joie profonde c'est parce qu'il célèbre ce soir le passage du néant à l'existence par la Création ; le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance dans la personne du Christ ; le passage de l'esclavage à la liberté par la promesse du Saint-Esprit ; le passage des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie par la Résurrection.

Avec toutes ses solennités, le jour de Pâques - et il faudrait absolument inclure à ces célébrations le jeudi et le

vendredi saints - donnera au mystère de Noël toute la plénitude de son sens et deviendra la condition préalable de la Pentecôte. Si l'on cherche le fil conducteur pour comprendre la Révélation, c'est vers la Résurrection qu'il faudrait nous tourner : c'est la résurrection qui se trouve au cœur même de l'histoire parce que le tombeau vide trouve l'histoire pour l'ouvrir à l'éternité. C'est la résurrection qui relie entre elles toutes les notions et réalités théologiques.

Evangelisation : contenu et méthode de notre proclamation

Fondement et source de la vie spirituelle mais aussi de la réflexion théologique, la vie liturgique nous offre plusieurs possibilités pour explorer le potentiel missionnaire de cette inépuisable richesse théologique.

Au début de la célébration pascale, l'église est plongée dans une obscurité quasi totale, symbolisant celle du néant, celle du tombeau et surtout, celle de l'existence humaine sans Dieu ou loin de lui. Pourtant, cette obscurité ne saurait nullement être le dernier mot de notre vie, la fin de notre histoire humaine. Il y a une lumière dans les ténèbres : "En Lui, (en Christ), était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres n'ont pas pu s'en rendre maîtres" (Jn 1, 4-5). Dieu est venu dans le monde en Jésus-Christ en subissant de plein fouet la force du péché et de la mort.

C'est ainsi qu'un cierge pascal est allumé sur l'autel - un cierge qui symbolise le Christ, lumière du monde, "lumière sans déclin". Tous les membres de l'assistance allumeront leur propre cierge en recevant la lumière du Christ et transmettront la flamme à leur voisin, jusqu'à ce que l'église tout entière soit illuminée de "la nouvelle lumière de la résurrection".

Après la fin de la liturgie, les fidèles, "ayant contemplé la résurrection du Christ"(6) et "ayant participé aux mystères (sacrement de l'Eucharistie) redoutables du Christ"(7) emporteront ce cierge allumé à la maison. Ils seront littéralement des "christo-phores", des porteurs du Christ et de sa lumière. Boulevards et ruelles, habitations, magasins et bâtiments publics, jardins, arbres et fleurs seront illuminés. Tout recevra, d'une certaine manière, le message de la vie et de l'espérance nouvelles.

3) Dieu est Vivant, Catéchisme pour les familles, Paris, Cerf, 1979, cf. p. 297.

4) Alexander Schmemmann, For the Life of the World, Crestwood (New York), St Vladimir's Leminary Press, 1973, p. 24.

5) Constantin Kalokyris, La peinture théologique de l'Orthodoxie et le mouvement œcuménique, in : Procès-verbaux du Deuxième Congrès de Théologie orthodoxe (publiés par le Prof. Savvas Agourides), Athènes, 1978, p. 571.

6) Tropaire de la Résurrection, t. 4.

7) Liturgie de Saint Jean Chrysostome.

Chaque demeure chrétienne deviendra un lieu où la lumière et la joie de la Résurrection resplendiront pendant toute l'année.

Beaucoup penseront peut-être qu'il s'agit là d'un simple rituel, d'une cérémonie parmi tant d'autres. Mais si nous nous efforçons d'approfondir le sens de ce simple geste de porter la lumière et la joie de la Résurrection dans notre monde tourmenté, nous comprendrons qu'il s'agit à la fois d'un acte de témoignage – c'est-à-dire un engagement missionnaire sans précédent parce qu'entrepris par la communauté tout entière – et d'une interrogation sincère, d'un effort inégalable de cerner la question qui nous préoccupe pendant cette rencontre.

Cette marche vers le monde, cierges allumés dans les mains, me rappelle avant tout l'Eglise primitive. Une Eglise qui était missionnaire non pas pour des considérations stratégiques comme gagner plus de membres, mais par une injonction divine interne pour proclamer le salut. Les premiers missionnaires chrétiens étaient mus non pas par une obligation quelconque, mais par une nécessité interne. Une nécessité enracinée dans la commission divine (1 Co 9,16 ; Rm 1,1 ; Ac 4,20 ; 5,29), mais surtout dans la profonde certitude que Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim 2,4).

Autrement dit, à travers toute la simplicité de cet acte, la communauté des fidèles, l'Eglise corps du Christ ressuscité, se pose elle-même devant un défi : sa mission doit revêtir un caractère universel et constituer un acte permanent de la vie de chaque fidèle.

« La liturgie ne cesse pas quand l'assemblée eucharistique se disperse. « Allons en paix ! » : le renvoi, c'est l'envoi en mission de chacun dans son milieu de vie et de travail, ainsi que de toute la communauté dans le monde pour témoigner par ce qu'ils sont de l'avènement du Royaume. Les chrétiens qui ont écouté la parole et reçu le pain de vie doivent être désormais des signes vivants et prophétiques du Règne qui vient. Sanctifiés, car ils sont devenus temples du Saint-Esprit ; déifiés, car ils sont embrasés par le feu descendu du ciel, ils s'entendent dire : « Guérissez les malades... et dites-leur : le Règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous... Voici, je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds... toute la puissance de l'ennemi » (cf. Lc 10, 9-19). Tout chrétien est appelé à annoncer le Royaume et il doit en montrer la puissance » (8).

Notre marche vers le monde, cierges allumés dans nos mains, nous rappelle également que l'Eglise et le monde ne constituent pas deux entités en soi et extrinsèques l'un à l'autre. Si les fidèles se rendent ce soir dans le monde afin de célébrer leur joie « sur » le monde, ils devront être prêts à introduire l'hymne du monde dans leur propre culte. C'est donc une marche qui affirme la tâche positive du chrétien dans le monde ; une tâche entièrement basée sur l'amour du Christ crucifié et ressuscité et ayant comme seul but d'élever la vie du monde dans la

plénitude de la vie divine. Aucune prétention humaine ne peut y être discernée ; aucun triomphalisme humain ne peut y trouver refuge. La seule affirmation possible est que tout jugement appartient à Dieu seul, à Jésus ressuscité d'entre les morts.

La marche vers le monde, cierges allumés dans les mains, aura certes comme but d'ébranler le monde par un défi permanent de Résurrection jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous. Elle doit toutefois révéler en même temps notre volonté et notre détermination de nous laisser interpeller par ce même monde.

Voilà, à titre indicatif, quelques questions que nous devrions peut-être nous poser au moment même de la célébration joyeuse de Pâques :

Comment notre langage – théologique ou liturgique – est-il compris aujourd'hui dans le monde contemporain ? Le langage de l'Eglise se trouve-t-il en contact fertile avec celui du monde ? Notre langage – notre proclamation du Christ ressuscité – est-il capable de toucher le cœur de chaque être humain, tout en devenant source d'inspiration et de référence pour la recherche scientifique, la création artistique ou la vie sociale ?

Que signifie de porter la lumière et la joie du Christ au cœur même d'une civilisation de bonheur qui est en réalité une civilisation de la douleur et de la mort ? Ici, je ne parle pas de la mort qui résulterait des guerres absurdes, de tant de crimes contre l'humanité, des famines chroniques, d'épidémies, des drogues, etc. Je pense plutôt à la signification même que notre civilisation donne à la mort, une signification presque identique à celle de l'Ancien Testament, à celle d'une Alliance qui ne connaissait pas la Résurrection : « silence » (Psaume 113 B, 17), « poussière » (cf. Psaume 29,10), « pays de l'oubli » (Psaume 87,13), « le trou » (Isaïe 38,18).

Que signifie de porter la lumière du Christ dans une société pluraliste si nous ne sommes pas capables de vivre et partager la joie de la Résurrection avec nos frères et sœurs qui professent une autre foi que la nôtre ou, tout simplement, n'ont aucune conviction religieuse ? Sommes-nous conscients, lorsque nous voulons partager la bonne nouvelle du salut, que le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à tout être humain – à chaque être humain et à l'humanité tout entière – lumière et force pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation ? Notre attitude comporte-t-elle attention, respect et accueil de l'autre, à qui on laisse l'espace nécessaire à son identité, à son expression propre et à ses valeurs ?

Est-il possible de porter la lumière de la Résurrection dans le monde et de ne pas se sentir responsable – ou du moins concerné – par les grands problèmes qui l'agitent aujourd'hui : la lutte pour la liberté et la justice, la discrimination dans les relations raciales et humaines, le combat pour la justice économique et sociale, etc.

8) « Que ton Règne vienne », Consultation orthodoxe, Paris, septembre 1978.

Et pour conclure, la question la plus appropriée adressée à l'assistance d'une réunion œcuménique : que signifie pour nous, chrétiens de toutes confessions, de ne pas pouvoir témoigner ensemble de ce Christ ressuscité qui réconcilie tout ? Avons-nous vraiment épuisé toutes les possibilités d'offrir au monde un témoignage commun du Christ ressuscité ? Sommes-nous vraiment conscients qu'un renouveau chrétien n'est possible aujourd'hui que là où les chrétiens ne crucifient pas le Christ par leurs divisions, mais s'unissent dans la communion de sa passion et de sa résurrection ?

Réconciliation et fragmentation

Au cours des Vêpres du dimanche de Pâques, l'évangile de la Résurrection (Jn 20, 19-25) sera lu dans les églises orthodoxes dans autant de langues que possible. Cela nous rappelle, une fois encore, l'universalité de la bonne nouvelle du salut et notre obligation d'être les témoins du Ressuscité jusqu'aux extrémités de la terre (cf. Mt 28, 16-20 ; Mc 16, 14-18 ; Actes 1,8). Mais la lecture répétée du même texte en plusieurs langues souligne avant tout que le règne du Seigneur crucifié et ressuscité est un règne de paix et de réconciliation pour tous et pour toutes.

Le Christ ressuscité établit la paix entre tous les hommes et les femmes en détruisant le mur de la séparation (cf. Eph 2, 14-15). La croix renverse tous les murs qui divisent. Le corps brisé du Seigneur réunit le monde brisé. Voilà le message profond de la Résurrection ! Message à la fois eschatologique et actuel, message éternel et étonnamment quotidien.

Ainsi, devenue expérience liturgique, la Résurrection nous enseigne, entre autres, que chaque être humain et chaque peuple a besoin d'un espace suffisant pour vivre et cultiver sa spécificité. Chaque être humain, chaque peuple, chaque nation – surtout chaque minorité ethnique ou sociale – a sa propre dignité et sa propre identité. C'est l'affirmation de cette identité que le Christ ressuscité préconisera en annonçant l'envoi imminent de l'Esprit Saint, l'Esprit de Pentecôte. Et le jour même de la Pentecôte, Pierre élèvera sa voix au milieu de la foule pour proclamer la Résurrection (Actes 2, 14-36) de sorte que chacun puisse l'entendre dans sa langue maternelle (cf. Actes 1,8).

« Si le Christ n'est pas ressuscité – dira Saint Paul un peu plus tard – nous n'avons rien à prêcher et vous n'avez rien à croire (...) votre foi est une illusion » (I Co 15, 14 et 17). Dans le même esprit d'analogie, la communauté de ceux qui dans et par leur vie liturgique et sacramentelle – et je pense ici tout particulièrement aux sacrements du baptême et de l'eucharistie – proclament la Résurrection, doivent être conscients que leur foi risque de devenir illusion si leurs vies et leurs témoignages ne reflètent pas la puissance formatrice de la Résurrection.

Autrement dit, si de nos jours les valeurs particulières de chaque peuple revêtent une grande signification pour la promotion humaine et pour la paix, les paroles rassuran-

tes du Christ ressuscité, « La paix soit avec vous ! » (Jn 20,21) devraient être aujourd'hui le critère par excellence de notre proclamation et de notre action missionnaire.

Le problème par excellence de notre monde n'est ni économique, ni politique, ni social. Quoi que nous puissions dire ou prétendre, c'est un problème théologique. C'est celui du péché : c'est l'arrogance de l'autosuffisance, l'affirmation de sa propre identité au détriment de l'identité du prochain, le refus de communion et donc l'ouverture inévitable vers une fragmentation à l'infini, d'un morcellement quasi indescriptible et sûrement incontrôlable.

Les totalitarismes de tous genres, les guerres et l'oppression dans toutes ses formes multiplient dangereusement le nombre d'êtres humains qui sont désespérément abandonnés, le nombre des laissés-pour-compte dans des sociétés d'opulence, le nombre des peuples qui n'ont aucune existence propre et aucune certitude de leur avenir. La quête d'identité – d'une identité souvent niée ou simplement étranglée – donne naissance à de nouveaux conflits. La violence engendre la violence alors que la tentation de tout contrôler engendre la révolte. Il reste à ajouter que si cette quête en soi est absolument légitime, la question de savoir jusqu'où l'on peut aller avec la fragmentation qui en résulte est tout aussi légitime. Le problème humain – problème qualifié souvent d'historique – devient un problème de foi.

« La vie du monde », constatait un symposium théologique inter-orthodoxe, « comme celle de l'humanité, est un concert de soupirs et de gémissements, l'image de la souffrance et du péché. C'est un monde déformé et défiguré que nous voyons, en proie au désespoir et à la division, (...) un monde qui a faim, non seulement de nourriture terrestre, mais aussi de dignité humaine et d'un peu d'espérance, (...) un monde d'oppression et d'exploitation, de torture et de persécution, (...) un monde aux prises avec le péché (...) Par conséquent, nous ne pouvons proclamer que Jésus est la vie du monde sans penser aux millions d'êtres humains qui souffrent de la pauvreté et du dénuement, d'oppression et d'exploitation, de la persécution religieuse, de l'ignorance et de l'injustice, (...) de la violation de leurs droits. Il nous faut associer la proclamation du Christ à toutes les manifestations de lutte menée contre ces maux » (9).

Oui ! La lutte contre les forces du mal continue. Des frères et des sœurs à travers le monde sont obligés à lutter car ils sont à la recherche d'une identité, de leur propre identité, ne fut-ce que celle d'un être créé à l'image de Dieu, aspirant à la communion avec les autres êtres humains. Des frères et des sœurs à travers le monde espèrent vivre en tant que personnes dans des communautés de communion.

9) Jesus Christ the Life of the World - Orthodox Contribution to the theme of the Sixth Assembly of the WCC, in : G. Tsetsis (ed.), Orthodox Thought, Reports of Orthodox Consultations organized by the WCC, Geneva : WCC, 1983, p. 81.

Je pense ici à tous les peuples de l'Europe centrale et orientale qui se réveillent d'un cauchemar pour se trouver face à une réalité cruelle : bâtir et vivre une communauté nouvelle n'est pas tâche facile. Il faut passer par des antagonismes cruels et des guerres sanglantes, se battre les uns contre les autres. Ironie du sort, la « vie » des uns semble dépendre de la « mort » des autres...

Je pense aux peuples indigènes de l'Amérique latine qui recourent aujourd'hui à leur unique défenseur – la vérité évangélique – pour dénoncer la destruction de leur existence même. Leurs valeurs, les fondements culturels, économiques et sociaux de leur identité ont été détruits, perdus à jamais dans les siècles de leurs souffrances. Ils cherchent, trop souvent en vain, un passage de la « non-existence » au droit d'exister...

Je pense à ces quelques millions d'êtres humains – surtout des enfants – du continent africain, condamnés à mourir avant leur naissance et qui meurent dans l'anonymat de leur pauvreté extrême et de leur oppression ininterrompue. Eux aussi cherchent le passage de la mort à la vie, la possibilité d'être secourus.

Mais n'allons pas si loin ! Il suffit de regarder autour de nous, de voir les milliers de réfugiés et requérants d'asile qui cherchent au prix de tant de sacrifices et souffrances, de tant d'humiliations – qui s'ajoutent à celles qu'ils ont déjà connues dans leurs pays respectifs – leur dignité d'êtres humains dans une société protectrice des droits de l'homme ; ils cherchent une nouvelle terre d'accueil, une communauté capable de les comprendre et les respecter pour ce qu'ils sont – même si parfois ils sont des « faux »...

Il suffit de regarder autour de nous, de voir le nombre croissant des chômeurs et des nouveaux pauvres, si souvent rejetés, presque « enterrés » par une « communauté » soucieuse non pas de la personne humaine en tant que telle ou de la communion entre les êtres humains, mais de l'équilibre sain entre productivité et consommation. Il n'est pas rare d'entendre aujourd'hui : « Je consomme, donc je suis ». Et si, pour des raisons différentes, l'on ne pourrait pas suivre le rythme effréné de la consommation ? Tout simplement l'on n'existerait pas...

Il suffit aussi de regarder autour de nous, pour voir les jeunes qui cherchent la vérité – ou l'oubli – à travers les connaissances abstraites ou par le biais d'idéologies utopiques, à travers la violence et la haine, le retour à un passé dénoncé par tous, sans exclure, bien sûr, les « rites » complexes diaprés de fumée et d'herbes, à l'aide – pourquoi pas – de seringues, à la recherche d'une autre « communauté », d'une autre « communion », celle peut-être que notre intransigence et notre auto-satisfaction ne leur ont pas permis de connaître.

Tous ces gens-là, pourront-ils chanter un jour avec la communauté qui célébrera et proclamera demain soir la Résurrection du Seigneur :

*« Hier, avec toi, ô Christ, j'étais enseveli,
avec toi je me réveille aujourd'hui »*

*prenant part à ta Résurrection ;
après les souffrances de ta Crucifixion
accorde-moi de partager, Seigneur,
la gloire du Royaume des cieux ».* (10)

La question donc qui se pose aux témoins de la Résurrection est de savoir si l'on peut participer à la construction des communautés en communion, si l'on peut renoncer à toute justification et à toute forme d'existence fondées sur l'exclusion ou la condamnation de l'autre. Pour y répondre, il faudra certainement faire un effort pour briser la chaîne de la destruction mutuelle, pour faire place à la force vivifiante, à la douceur créatrice de l'Esprit, pour entraîner le monde dans une puissante et commune création de vie.

La mission de l'Eglise, son témoignage du salut, de « l'espoir qui est en nous » (cf. 1 Pe 3,15), aura alors pour but de créer des espaces de Résurrection, des espaces de paix, de beauté, d'amitié, où l'être humain commence à reconnaître l'être humain et à pressentir le mystère. C'est peut-être pour cette raison, face à la tragédie éternelle de la haine et de la fragmentation, face au manque de communion entre les êtres humains, que certains pères de l'Eglise affirmaient sans hésitation et sans équivoque : « Il n'y a aucun autre moyen de nous sauver que par le prochain » (11).

Il va de soi que l'expérience de la Résurrection rejette l'utopie d'un paradis terrestre en tant qu'accomplissement du Royaume dans l'histoire. La foi en la Résurrection est loin d'être une foi dans la résolution définitive du conflit entre la personne et la société, entre les peuples,

10) Canon pascal, ode 8.

11) Saint Makarios, MPG 11, 752.



*Monsieur Georges LEMOPOULOS en conversation
avec le Pasteur Michel FREYCHET*

entre la personne et l'histoire. Le Christ ressuscité annonce la terre nouvelle et les lieux nouveaux, la transformation du monde, et invite ses témoins à faire l'impossible pour devenir les signes de cette nouveauté ; il invite à un humble partage de l'expérience eucharistique où tous, sans exception, peuvent être unis dans le même calice, préfigurant l'unité du Royaume.

Oui, on peut prêcher le salut aujourd'hui !

Je suis parfaitement conscient que je n'ai pas répondu – au moins de manière directe – à la question qui a été proposée pour ces journées de réflexion commune. Permettez-moi, toutefois, d'affirmer qu'aujourd'hui il n'y a pas de meilleure proclamation du salut que la conscience même de ce salut. Autrement dit, la proclamation la plus puissante qui puisse exister, c'est cette joie profonde qui jaillit de la rencontre avec le Christ ressuscité.

C'est une joie que j'ai découverte dans le seul pays de notre globe ayant proclamé l'athéisme constitutionnel. C'était l'année passée en Albanie. Lorsque j'ai souhaité à une vieille dame l'arrivée imminente d'un prêtre, ses yeux se remplirent de larmes. C'étaient de larmes de joie ! « Que Dieu t'entende, mon petit », me répondit-elle, « nous avons vécu toute notre vie comme des bêtes, puissions-nous au moins mourir comme des êtres humains, en toute dignité » ! Mourir en Christ était pour elle la seule preuve possible de dignité humaine, car seule cette mort – et l'analogie avec le sacrement du baptême est ici plus qu'évidente – reflète la conscience du salut, la certitude inébranlable de l'amour infini – d'un amour « paradoxal » dirait le Père Dumitru Staniloae, d'un amour « fou » ajouterait Paul Evdokimov – d'un Dieu crucifié.

Cette dame a peut-être voulu me dire que l'histoire aura une fin un jour, mais que l'être humain, lui, ne finira pas ; que ce n'est certainement ni le mal, ni le temps qui auront le dernier mot, mais la Résurrection du Christ. Elle a peut-être voulu ajouter que le mal se trouve encore dans l'histoire et dans le temps qui la contrôle ; que cette coexistence de la Résurrection et du mal dans l'histoire constitue le mystère de la coexistence de la liberté et de la destinée. Après tout, je ne sais pas très bien ce qu'elle a voulu dire... Mais je suis certain que, pour elle, aux frontières du temps et de l'au-delà se dresse le Christ ressuscité, celui qui surgit de l'enfer comme vainqueur, dispersant d'un seul coup et pour l'éternité l'aiguillon du mal, le péché et la mort. C'est une rencontre – même lointaine et pas si certaine – avec ce Christ Ressuscité qui rendait cette femme joyeuse au milieu de tant de privations et tant de menaces.

C'est une joie que j'ai découverte aussi au fin fond de la Chine communiste... C'était lors d'une célébration liturgique d'une petite communauté chrétienne. J'étais pres-

que émerveillé par l'enthousiasme de la chorale, qui comptait une vingtaine de personnes. Ce n'était pas tant la performance que la manière de se donner tout entier au culte qui était saisissant. Avec son chant, elle portait, elle entraînait littéralement toute la communauté. A la fin du culte, j'ai découvert que tous les membres de cette chorale – tous sans exception – étaient des personnes avec un handicap sérieux : des aveugles, des gens avec des difficultés psychologiques ou de graves problèmes psychosomatiques. Ils étaient tous – sans exception – rejetés par une société ayant pour seule mesure la productivité, considérant l'être humain comme une simple machine à produire et à consommer ; ils étaient tous sacrifiés comme des bêtes sur l'autel d'un progrès social sans visage et complètement anonyme. Et pourtant, ces gens-là, accueillis par une communauté chrétienne et s'étant vu confier une tâche, « une diaconie » si importante au sein de la communauté, étaient redevenus des êtres humains. Ils avaient passé de la mort à la vie, car ils avaient rencontré l'amour et la tendresse du Christ ressuscité. La petite communauté chrétienne dans l'immense océan chinois avait réussi à introduire une tension irréductible, un amour créateur, en manifestant entre elle et autour d'elle non point une utopie, mais ce qui est déjà donné, abondamment offert, dans le corps du Christ ressuscité.

Permettez-moi de conclure en citant un autre hymne de la célébration pascal qui résume si bien les trois grands sujets de la fête : joie, lumière et salut.

*« En cette sainte nuit où nous veillons,
que le Prophète inspiré par Dieu
se tienne parmi nous (cf. Hab. 3, 2-19)
et qu'il nous montre l'Ange resplendissant
annonçant joyeusement :
aujourd'hui, c'est le salut du monde,
car il est ressuscité,
le Christ, notre Dieu tout puissant » (12)*

12) Canon pascal, ode 4.

STUDIO KERUX

On peut se procurer les trois conférences de la rencontre de Chantilly :

► **Alain RENAUT :**

La dynamique des sociétés modernes et la question de la transcendance.

► **Bernard SESBOÜÉ :**

Annonce du salut et image de Dieu hier et aujourd'hui. Enjeux oecuméniques.

► **André GOUNELLE :**

Sauvés de quoi et pour quoi ?

au studio KERUX, 22, rue des Archives – 75004 PARIS.

La cassette 50 F franco

Les trois 130 F franco

— Tél. 42.72.49.84. — Fax : 42.72.42.77 —

QUELQUES EXTRAITS DE LA TABLE RONDE*

ÈRE SESBOÛÉ :

P" Je voudrais dire deux choses : une sur la divinisation... une autre sur le problème du rapport entre le salut chrétien et les religions non-chrétiennes. Au sujet de la divinisation, je dirai volontiers ceci, à partir du moment où on ne veut pas s'inscrire dans un schéma de rivalité entre Dieu et l'homme qui est un schéma moderne assez spontané dans notre culture, schéma selon lequel il n'y a pas de place pour deux : pour que l'homme existe, il faut que Dieu soit exilé d'une manière ou d'une autre et si Dieu existe vraiment, il n'y a plus de place pour l'homme. On peut dire dans une visée chrétienne qu'humanisation et divinisation de l'homme sont en proportion directe et non en proportion inverse. Je réagis toujours devant cette tendance à opposer - Küng l'a fait dans un de ses livres - humanisation et divinisation. Nous avons l'exemple le meilleur de cette proportion directe dans la personne même de Jésus dont nous pouvons dire qu'aucun homme n'a été autant homme que Lui, et pourtant que c'est l'homme qui a vécu dans la proximité de Dieu la plus grande. Apparemment cela a l'air choquant ou paradoxal, mais, si vous y réfléchissez vous verrez que c'est porteur d'une très profonde vérité et que cela nous conduit vers une conception de l'authentique liberté de l'homme ; l'authentique liberté de l'homme, elle se manifeste dans cette proximité avec Dieu qui est toujours celui qui suscite notre liberté. Il est bien évident aussi qu'avec le mot divinisation, nous ne sommes pas simplement dans un thème de l'Orthodoxie, nous sommes dans un thème biblique qui s'origine en la Genèse 1, 26 : " Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance " à laquelle correspond la phrase de saint Jean - aux deux extrémités de la Bible,

ces deux textes ont fait tilt pour les Pères de l'Eglise : " Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est. " (1 Jn 3, 2). Je n'entre pas dans le détail, mais il y a là l'expression de la vocation à la communion de vie avec Dieu. Dans le Nouveau Testament, c'est tout le thème paulinien de l'adoption filiale que l'on retrouve aussi chez saint Jean. Vous avez aussi le fameux " participants de la nature divine " dans la deuxième Epître de Pierre (1, 4). Voilà ce que je voulais dire sur la divinisation. Il y aurait beaucoup à approfondir, parce que nous sommes à mon avis sur un point tout à fait fondamental de la foi chrétienne. Vous connaissez la question : l'homme a-t-il besoin de Salut dès le début de la Création et indépendamment du péché ? Je répondrai oui. Il y a histoire du Salut tout simplement parce que l'homme est cet être marqué par un « déhanchement », une « claudication », (de Lubac), habité par un désir de Dieu qui est son désir le plus profond. C'est son immanence la plus profonde - disait un orateur ce matin. En même temps, ce désir ne peut être satisfait que par un don totalement gratuit qui dépasse toutes ses espérances.

Deuxième point rapidement, le Salut et les religions non chrétiennes. Nous sommes au tout début d'un vrai dialogue entre le christianisme et les religions non chrétiennes. Le développement des relations interculturelles feront que dans les années qui viennent ce dialogue va certainement se développer et s'approfondir. Je pense en particulier à l'urgence qu'il a pris déjà dans un pays comme l'Inde, où tout le problème est de savoir s'il y a UNE ou plusieurs voies de Salut. Vous voyez que nous chrétiens, nous sommes dans une position très délicate, car d'un côté nous avons une prétention exorbitante et de l'autre côté pouvons-nous renoncer au Christ comme

* Le dimanche après-midi 26 avril 1992.



CHANTILLY 92 : à la table ronde du dimanche après-midi, (de gauche à droite), le Pasteur Michel LEPLAY, le Père Edouard COTHENET, le Pasteur André GOUNELLE et le Père Bernard SESBOUE.

Unique médiateur ? Je pense que si nous voulons éclaircir chrétiennement ce thème, il y a deux choses à prendre en compte.

La première chose, il faut savoir comment, chrétiennement parlant, nous pouvons nous représenter le Salut de ceux qui ne croient pas au Christ, explicitement. Là, nous sommes tentés par une erreur due à la générosité de dire : " Ils sont sauvés par leurs bonnes œuvres, leurs bonnes volontés, leurs bonnes intentions ". Je crois que tout le problème est de montrer qu'ils sont sauvés selon la justification par la Foi tout comme nous. Nous ne pouvons pas admettre qu'il y ait deux économies complètement différentes pour les chrétiens et pour ceux qui ne le sont pas. Ils sont sauvés selon la justification par la grâce moyennant la Foi. Ce qui suppose évidemment que s'il y a la Foi (selon la théologie de Rahner), " il y a une certaine Révélation " même si cette Révélation est impossible à objectiver.

Je dis cela parce que j'en ai discuté, d'une manière parfois un peu difficile avec des théologiens chrétiens indiens, qui sont tout prêts à reconnaître la Réconciliation eschatologique dans le Christ de tous les hommes et donc l'unicité du médiateur eschatologique. Ils en sont facilement d'accord. Mais la difficulté vient du sens à donner à la figure historique de Jésus de Nazareth, à son événement de mort et de résurrection. Cette figure est-elle unique ? Nous voulons, nous pouvons tout à fait maintenir l'Unicité de la Médiation du Christ et je rejoins là une expression du Professeur Gounelle, à partir du thème du Logos. C'est toute la théologie ancienne, reprise par certains théologiens contemporains, des semences du Verbe. Autrement dit, il y a des semences du Verbe dans le monde entier : il y a donc déjà Révélation de Dieu et en terme de théologie catholique, Révélation " surnaturelle " (cette précision très importante) de Dieu en dehors de la religion chrétienne. Nous pouvons le dire, je le précise, non seulement au nom de la Création, mais aussi au nom de la Pentecôte, au nom de l'effusion de l'Esprit même si cette visibilité de l'effusion est visiblement tombée sur le groupe qui a connu Jésus de Nazareth, l'Esprit de Dieu est donné à toute créature. Nous pouvons donc penser qu'il y a une véritable révélation en dehors du christianisme, mais que c'est le Christ qui est le critère de la Révélation totale et plénière : dans le Christ Dieu nous a tout révélé, mais en dehors de la Révélation chrétienne, il y a des révélations incomplètes, des révélations qui ont signification et jouent un rôle dans l'histoire générale du salut, mais se trouvent souvent mélangées de péché. Mais lorsque nous disons cela, nous ne devons pas nous identifier au Christ, nous devons penser que notre manière de vivre la Révélation du Christ est souvent aussi pécheresse, mais en Christ, nous avons un critère de discernement de toute révélation.

PASTEUR GOUNELLE :

Quelques mots vont rejoindre ce qui a été dit, donc je ne m'étendrai pas. Je voudrais d'abord faire une remarque de vocabulaire, je ne suis pas très à l'aise dans la formu-

lation : Eglise et religions non chrétiennes. Il me semble qu'il y a une problématique que l'on pourrait intituler : Evangile et religions et cela nous permet de prendre un autre point de vue. J'entends qu'on situerait parmi les religions humaines, le christianisme qui est lui-même redevable de l'Evangile et qui tombe sous sa critique ; à priori, je ne peux faire une distinction définitive entre la religion chrétienne dans ses différentes composantes et d'autres religions. Par conséquent, si toute religion comporte d'une certaine manière, une tentation idolâtrique de connaître Dieu et de s'emparer de lui, le christianisme n'en est pas exempt. Comme les autres religions, il lui faut se laisser interpeller par l'Evangile qu'il ne possède pas.



► Une question : Quel est le rôle de l'Eglise, des églises dans la dispensation du Salut ? Quel est le rôle, dans la dispensation du Salut, des sacrements ?

PÈRE SESBOÜÉ :

" C'est un thème que nous avons labouré... en 1986. Je ne suis pas du tout opposé à ce qu'on y revienne, mais j'ai un peu l'impression que là nous bifurquons sur un autre thème que celui de notre session. Vous vous rappelez que dans le document du comité mixte catholique-protestant en France, après lequel a été publié le texte des conférences du professeur Birmelé et de moi-même, vous avez une réflexion sur le rôle de l'Eglise et des sacrements dans la dispensation du Salut. C'est tout le problème de savoir si l'Eglise joue un rôle actif ou seulement passif dans le salut. Vous avez là un certain résultat du travail œcuménique.

PASTEUR GOUNELLE :

" Comme je n'étais pas là en 1986, je dis juste un mot en affirmant de manière très forte que par rapport au Salut, pour moi l'Eglise est vraiment seconde. Je n'ai pas dit secondaire ! Autrement dit, qu'elle en est la conséquence plus que l'agent ou l'instrument. Je dirai exactement la même chose pour le sacrement. J'ai un vieux contentieux avec mon ami Michel Leplay autour de Zwingli, qu'on est toujours à calomnier en prétendant que pour lui les sacrements sont un symbole vide, ce qui n'est pas vrai. Je vous cite quelques phrases : « L'Esprit est là avant le sacrement... La Grâce a été faite et elle est présente avant qu'un sacrement soit apporté... Le sacrement est le signe d'une grâce déjà faite... Je crois que c'est un témoignage public ». La problématique de Zwingli est la suivante : nous sommes sauvés, le Christ nous atteint, Dieu nous atteint, mais il le fait en un moment de solitude, et ça c'est l'Eglise invisible. L'Eglise invisible ne peut rester invisible. Elle doit passer de l'invisible au visible, ce à quoi sert le sacrement. Par le sacrement, je témoigne

devant mes frères et devant les non-croyants de ce salut que j'ai reçu, de cette présence qui m'habite. Zwingli ne cesse de dire : s'il y a transsubstantiation, c'est celle de l'assemblée en corps du Christ ; les chrétiens eux-mêmes se transsubstantient en corps du Christ. Il présente le sacrement comme un acte typiquement, éminemment public, pas quelque chose que l'on devrait faire dans l'arcane. C'est quelque chose que l'on devrait faire toujours devant les autres, pour leur rendre visible ce qui nous a été donné. Vous voyez comment le sacrement s'inscrit dans une suite essentielle, où, je le répète, il est second, mais pas secondaire. Entre parenthèses, Zwingli ne voulait pas qu'on célèbre le sacrement trop souvent, et il l'explique par une comparaison qui a été souvent mal comprise. Une nation a besoin de temps en temps d'une fête nationale pour découvrir sa cohésion, pour la faire apparaître, pour la manifester. De la même manière, nous avons besoin d'anniversaires pour concrétiser notre affection pour les nôtres. Mais si on célèbre fêtes et anniversaires tous les jours ou toutes les semaines, ils perdront leur sens, ne joueront plus le rôle qu'on attend d'eux. Il en va de même de la Cène qui rend visible l'Eglise, corps du Christ ; selon Zwingli, il faut la célébrer quatre ou cinq fois par an, mais pas trop souvent.

Pasteur Jean TARTIER :

" Je voudrais apporter ma petite note sur un caractère plus pastoral et dire à propos de la dimension communautaire du Salut qui n'est pas formulée de façon tout à fait directe, j'aimerais cependant dire que, pour moi, peut-être je suis là, très luthérien. Il m'importe aussi de bien comprendre cette dimension communautaire du Salut et de ne pas la scinder d'avec la dimension individuelle simplement. Pour moi, l'Eglise est un fait communautaire et l'Eglise est à mes yeux une des Paraboles de Dieu pour l'humanité, de l'Amour de Dieu pour l'Humanité. Je ne dis pas la Parabole, mais en tous les cas l'une des paraboles importantes et il me semble que nous protestants, dans le cheminement œcuménique de ces dernières années, nous avons de vous, catholiques, réappris un peu ce que c'était la dimension communautaire de la dimension ecclésiale. Nous ne pouvons pas simplement estimer que l'Eglise n'est que le conglomerat de personnes qui sont sauvées et justifiées, mais que, il y a aussi dans nos vies d'Eglise cette dimension communautaire importante. Cela dit il me semble que dans ce cheminement œcuménique qui nous est commun, nous avons à faire en sorte que cette Parabole de l'Amour qui est la vie communautaire de nos Eglises soit une parabole, si possible, claire, une parabole qui soit parlante pour le monde. Je pense que sans cesse il y a à revoir dans nos vies d'Eglise ce qui rend opaque, ce qui obscurcit la proclamation du Salut. Ce thème qui court à partir des textes, qui court à partir du groupe des Dombes et qui est la conversion des Eglises, est un thème qui serait peut être à réinsuffler dans cette proclamation du Salut pour le monde...



Le Pasteur Michel FREYCHET, responsable actuel des relations œcuméniques de la Fédération Protestante et son successeur le Pasteur Jean TARTIER.

PASTEUR GOUNELLE :

Je peux me permettre trois interventions. La première : j'ai entendu avec beaucoup d'intérêt cette formule = le sacrement, un geste, une action qui n'est pas seulement une parole (je l'ai vu écrite par vous). Je me suis demandé comment je pourrai construire la phrase protestante parallèle ou répondante ; je la construirai, je la formulerai volontiers de cette manière : " Pour moi le sacrement, c'est un geste qui n'est pas moins qu'une parole " si " j'avais le temps, je me référerai au débat entre Bucer et Luther en 1537, mais je n'ai pas le temps. Autrement dit, il y a certainement une évaluation différente du mot Parole dans ces deux phrases, je crois que souvent, nous ne prenions pas assez au sérieux ce que c'est que la Parole.

Deuxième brève remarque : autour de communauté et individu. C'est vrai que je me suis reproché ce matin de ne pas avoir beaucoup insisté sur ces dimensions collectives communautaires. J'ai évoqué l'isolement de la vie moderne et le besoin de la vie de communauté, de même lorsque j'ai parlé de la mort, j'ai évoqué les catastrophes écologiques et autres, avec cette idée d'une dimension cosmique nécessaire. Dans l'intervention qu'a faite tout à l'heure Jean Tartier, je voudrais dans le même registre, un peu dire qu'à mon sens nous sommes toujours pris dans une dialectique du " pro me ", pour moi, de l'Alliance et du peuple. Dialectique où les deux pôles

s'enrichissent en ce sens que c'est uniquement quand je peux vivre des moments de solitude que je peux vivre intensément la Communauté. Celui qui ne supporte pas l'isolement ne supporte pas la collectivité.

Dernier point pour dire mon accord, je crois assez profond, avec ce que vient de dire le Professeur Sesboué, je lui suis reconnaissant et il m'a évoqué Mélanchton et l'apologie de la Confession d'Augsbourg de 1530, où il y a un chapitre très intéressant sur la notion de sacrifice. Mélanchton explique que dans la Confession d'Augsbourg, on a préféré éviter le mot sacrifice, non pas parce

que ce serait un mauvais mot, mais à cause des ambiguïtés de ce mot. Il explique que la vie chrétienne est sacrifice. Il explique que lorsque nous chantons c'est un sacrifice non sanglant (rires... quelquefois quand même !) ; il explique que nos bonnes œuvres sont des sacrifices ; il explique que nos prières sont des sacrifices. Cela rentre bien dans la définition que vous nous avez donnée du sacrifice. Finalement presque tout est sacrifice sauf quelque chose, le sacrement. Parce que le sacrement, c'est ce que Dieu donne à l'homme tandis que le sacrifice, selon Mélanchton, c'est ce que l'homme donne à Dieu.

(d'après un enregistrement)



*Au premier plan, de gauche à droite :
Pasteur Jean Tartier, Père Jean-Paul Cazès, Pasteur Marc Boss.*



JÉSUS CHRIST AUX MARGES DE LA RÉFORME

Cet ouvrage expose la doctrine sur le Christ de plusieurs personnalités ou mouvements considérés comme les dissidents de la Réforme au XVI^{ème} siècle, à savoir : Thomas Müntzer, les anabaptistes suisses, Hans Denck, Sébastien Franck, Melchior Hoffman, Pilgram Marpeck, Caspar Schwenckfeld et les anabaptistes polonais. Souvent rejetés tant par les réformateurs classiques que par l'Eglise romaine, d'aucuns ont vu dans tous ces gens les représentants de la « Réforme radicale ».

Ces mouvements et les représentations du Christ qu'ils ont élaborées, ont été souvent combattus, farouchement même. Ils n'en demeurent pas moins importants à connaître au-delà de leur intérêt historique. Car leurs recherches et leurs visées ne sont pas sans écho dans nombre de questions posées par le monde moderne.

Ont collaboré à cet ouvrage :

N. BLOUGH, F. LAPLANCHE, W. PACKULL, A. SEGUENY, J. SEGUY, L. SZCZUKI, S. VOOLSTRA, J.-H. YODER.

Neal BLOUGH, le maître d'œuvre de ce livre, est né en 1950 aux U.S.A. Il est directeur du Centre Mennonite d'Etude et de Rencontre à Saint-Maurice et chargé de cours à la Faculté Libre de Théologie Evangélique à Vaux-sur-Seine. On lui doit l'ouvrage : Christologie anabaptiste : Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ (Genève, 1984).

Collection

« Jésus et Jésus Christ »
dirigée par Joseph Doré.

L'avènement d'une création réconciliée et renouvelée (cf. Ep. 1)

Une vision pour les activités
du Conseil Œcuménique des Églises

— Extraits —

Georges LEMOPOULOS*

C'était à San Antonio, Texas, il y a trois ans. Plus de six cents participants du monde entier, délégués ou représentants de presque toutes les Eglises et traditions chrétiennes, étaient réunis pour la Conférence du conseil œcuménique des Eglises (C.O.E.) sur la mission et l'évangélisation. Ils avaient pour but de se concentrer sur le thème : « Que ta volonté soit faite - Une mission conforme au Christ » (1)...

Pourrions-nous parler de cette œuvre sans référence à la vérité qui est en Christ, envisager la possibilité de l'œuvre salvatrice de Dieu hors de l'Eglise qui est corps du Christ ?



CHANTILLY 92 : une vue de l'assemblée

Ceci non seulement dans la réalité des autres religions, c'est-à-dire dans la vie, le témoignage et la spiritualité des hommes et des femmes qui professent une foi autre que la nôtre, mais aussi dans les mouvements séculiers de libération ou de renouveau, ou encore dans les nombreux exploits de la science ou de la technologie ?

Je pense que nous nous trouvons ici face à une question pertinente, mais existentielle, à la fois théologique et missionnaire. C'est la question qui se trouve peut-être à l'origine même du mouvement œcuménique dans son ensemble et plus particulièrement du C.O.E. D'où, aujourd'hui, le souci profond de tous les chrétiens de mettre leur conception traditionnelle du salut en Jésus Christ en relation aux questions posées par les hommes et les femmes de notre temps et aux problèmes affrontés par un nombre toujours grandissant d'êtres humains. Autrement dit, découvrir et rendre actuel aussi bien à travers leurs paroles - c'est-à-dire leur proclamation et leur témoignage dans le monde - qu'à travers leurs actes - c'est-à-dire leur vie, leurs combats quotidiens spirituels et autres - le sens de ce que Pierre disait : « Sanctifiez dans vos cœurs le Christ qui est Seigneur. Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte, mais que ce soit avec douceur et respect ». (1 P 3, 15) ...

Une phrase clé, contenue dans plusieurs documents récents du C.O.E. semble donner une réponse assez claire et par là même soumettre aux Eglises membres du C.O.E. à la fois une **orientation** pour leur réflexion théologique et un plan d'action pour leur engagement dans notre monde contemporain :

« Le dessein de Dieu, selon l'Ecriture Sainte, est de réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre ; en lui, par la puissance de l'Esprit Saint tous sont amenés à entrer en communion avec Dieu (Ep 1) » (2)

Cette affirmation, inspirée de cette superbe vision de réconciliation telle qu'elle nous est proposée par Saint Paul dans le premier chapitre de l'Épître aux Ephésiens, semble aujourd'hui orienter, éclairer et inspirer la plupart des activités du C.O.E. C'est une affirmation qui pourrait être comprise non seulement dans le sens d'une confession de foi, mais aussi celui d'une confession de notre devoir commun en tant que chrétiens : la nécessité absolue de chercher en commun une vision toujours plus claire du mystère de notre salut et du salut du monde.

* Conseil œcuménique des Eglises - Unité II.

1) Conférence du Conseil œcuménique sur la Mission et l'Evangélisation, San Antonio, 1989, in **La Revue de l'Evangélisation** 1990, n° 1, passim.

2) « L'unité de l'Eglise en tant que Koinonia : Don et Vocation », in **Signes de l'Esprit** - Rapport officiel de la Septième Assemblée du C.O.E., publié sous la direction de Marthe Westphal, Genève, C.O.E., 1991, pp. 192-194.

Unité : l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine

Il est évident qu'une telle conviction concernant la réconciliation de l'univers tout entier en Jésus Christ ne peut pas être partagée avec le monde tant que les Eglises continuent à vivre la tragédie de leur division. La communion de tous en Dieu pré-suppose l'unité et la communion des Eglises, de ceux qui confessent l'unité d'un Dieu trinitaire...

De là surgit, telle une conséquence naturelle, la vision d'une Eglise dont l'unité est le ferment de l'unité de tous et de toutes. Une Eglise qui est au service de l'humanité en tant que signe du Royaume, appelée à contribuer au rassemblement de tous les peuples à travers le monde ; une communauté qui n'est rien d'autre que prémice de l'humanité transfigurée et régénérée. Vivre en elle signifie sans doute être interpellés, nous présenter et nous ouvrir aux autres...

Ainsi, les nombreuses perspectives relevées par l'étude sur " l'unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine ", confirment, une fois encore, la relation indissoluble qui existe entre l'unité des chrétiens et leur vocation missionnaire. Les efforts déployés dans le domaine de la théologie en vue d'aider les Eglises dans leur quête de l'unité visible vont de pair avec la vocation et l'engagement des chrétiens à témoigner et à servir ensemble dans un monde déchiré.

Malgré leurs hésitations et leurs critiques - parfois sévères - les théologiens orthodoxes aussi reconnaissent le rapport étroit qui existe entre l'unité de l'Eglise et l'unité à laquelle le monde est appelé...

Mission : communauté chrétienne et témoignage commun

... La mission de l'Eglise ne peut naître que du souci de Dieu pour la réconciliation de toute la création, de son amour inconditionnel pour tous les êtres humains et de sa volonté d'unité et de communion avec tous les humains et de tous les humains entre eux...

Une des tâches principales de la communauté œcuménique consiste à lire ensemble et interpréter les situations dans lesquelles le témoignage et l'engagement missionnaire des chrétiens auraient aujourd'hui lieu...

Or l'expérience nous enseigne qu'après plusieurs siècles de séparation et d'isolement, ce sont les Eglises elles-mêmes qui ont perdu le souci missionnaire " communautaire ", le sens même de l'universalité de l'Evangile. C'est à ce moment qu'apparaît une priorité par excellence qui se met au service, à la fois, de la réconciliation des Eglises entre elles et de la proclamation de la réconciliation de toute chose en Jésus Christ.

Je parle ici du témoignage commun, d'un témoignage des chrétiens côte à côte, en paroles et en actes, " au mystère de la volonté de Dieu " (cf. Ep. 1, 9). Il ne s'agit point de la recherche d'une sorte de " front commun " pour faire face à l'éventuel " adversaire commun ". Il ne s'agit pas non plus d'une nostalgie

du passé, autrement dit d'un Christianisme puissant et totalitaire. Il s'agit plutôt de s'unir dans une symphonie d'adoration, de louange et de proclamation pour partager humblement avec le monde la bonne nouvelle du salut.

" L'élan donné au témoignage commun ne provient pas de quelque stratégie, mais de l'expérience personnelle et communautaire de Jésus Christ. La conscience de la communion avec le Christ et avec chacun, engendre le dynamisme qui pousse les chrétiens à donner ensemble un témoignage visible " (3).

Nous avons ici une prise de position commune par les chrétiens - et fort heureusement l'Eglise catholique romaine s'associe à ces réflexions...

Création et réconciliation :

J'arrive maintenant à mon troisième et dernier point. Il se situe, lui aussi, dans le même ordre d'idées. Il s'agit de la théologie de la création qui se développe depuis quelques années au sein de la communauté œcuménique. Après la grande célébration de Séoul, la Septième Assemblée choisit comme toile de fond, une fois encore, l'Epître aux Ephésiens et donc l'idée de la réconciliation de toutes choses en Jésus Christ...

Ici il s'agit d'une volonté de donner à la mission de l'Eglise sa place dans la totalité du dessein de Dieu en la reliant à tout ce que l'humanité vit et souffre, possède et espère, et même aux gémissements de la création tout entière, pour reprendre la terminologie paulinienne. Il s'agit, également, de souligner la dimension spirituelle de la quête d'un équilibre entre l'être humain et la nature...

Cette façon de voir les choses implique, évidemment, une révision complète et radicale de l'approche dualiste qui dissocie l'humanité de la nature. De nouveau, nous nous trouvons face à une division, une séparation. Or, il est évident que l'être humain se situe dans le cosmos dont il est partie intégrante. Il va de soi que cela ne réduit en rien la valeur de la personne humaine, créée à l'image de Dieu. Au contraire, cela confère à la personne humaine la responsabilité de coopérer à l'accomplissement de la volonté de Dieu dans le monde...

L'appel à un engagement pour la sauvegarde de la création n'est rien d'autre qu'un appel pour le renouvellement des relations d'alliance entre Dieu, l'être humain et la nature...

*
* *

Permettez-moi de conclure avec une note plutôt personnelle. Ce qui m'a aidé le plus à approfondir le premier chapitre de l'Epître aux Ephésiens et d'apprécier sa grande valeur dans notre travail œcuménique est une icône de la résurrection !

Dans l'abside d'une petite chapelle latérale du Monastère de Chora (à Istanbul), une fresque splendide représente la descente du Christ aux enfers... A y regarder de près, l'on verra que l'attitude de ceux et celles qui sont présents est une attitude de repentance, de prière et de louange.

3) Témoignage commun, Document d'Etude du Groupe mixte de travail Eglise catholique/COE, Genève : COE, 1983, p.1.

L'évangélisation commune est-elle possible ?

Aspects œcuméniques
de l'Assemblée spéciale
du Synode des évêques pour l'Europe

— Résumé —

Mgr Eleuterio F. FORTINO*

L'évangélisation commune constitue le principal enjeu œcuménique de notre temps. C'est dans cette perspective que s'est située l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Europe (28 novembre - 14 décembre 1991).

I - Dans la lettre adressée le 13 mai 1991 "à ses frères dans l'épiscopat du continent européen", le pape Jean-



CHANTILLY 92 : Mgr Fortino, du Secrétariat du Conseil Pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens, lors de son intervention. A ses côtés, Francine WILD, modératrice de la rencontre nationale.

Paul II disait clairement : " Dans la perspective du début, désormais proche, du troisième millénaire (...), cette Assemblée veut répondre aux signes des temps. (...) En pensant à l'évangélisation de notre continent dans la perspective de l'an 2000, nous devons mettre particulièrement en relief la coopération œcuménique ". Le sujet lui-même du Synode : " Pour que nous soyons témoins du Christ qui nous a libérés " (cf. At 1, 8 ; Ga 5,1) facilitait cette approche.

C'est en vue de réaliser cela que 15 représentants d'autres Eglises et Communautés ecclésiales (orthodoxe, anglicane, protestante) ont été invités. Comme il n'était pas possible d'inviter toutes les autres communautés, la KEK (la conférence des Eglises européennes) a été invitée à les représenter toutes.

Cette invitation était faite à un " titre particulier ", en qualité de " délégués fraternels " - ayant droit de prendre la parole en assemblée plénière, de participer à un groupe d'étude et de contribuer à la discussion pour le document final. C'était là une dérogation au Code de droit canonique qui prévoit que les représentants d'autres Eglises ne soient invités dans les Synodes qu'à titre d'" observateurs ".

Dans la lettre citée ci-dessus, par laquelle le Pape précise les finalités du Synode, il avait aussi déclaré : " Nous comptons qu'ils (les délégués fraternels) pourront contribuer d'une manière utile aux choix à faire en vue de l'évangélisation, mettant ainsi à profit ce que le dialogue œcuménique a fait acquérir jusqu'à maintenant ".

Cinq Eglises orthodoxes (les Patriarcats de Moscou, de Bulgarie, de Roumanie et de Serbie, et l'Eglise de Grèce) n'ont malheureusement pas jugé possible de répondre positivement à l'invitation, pour des raisons contingentes de conflit avec l'Eglise catholique. Cette absence a manifesté - entre autres choses - l'existence d'un profond malaise qui ne pourra être dissipé qu'en intensifiant les relations avec ces Eglises.

Les 10 délégués présents au Synode ont pu, de fait, collaborer de façon intense et positive aux travaux du Synode d'une façon totalement nouvelle dans une assemblée synodale.

La prière commune faite par le Pape et les délégués fraternels pendant le Synode dans la basilique Saint-Pierre a représenté un moment fort et emblématique d'intense communion et a exprimé un engagement qui dépasse la simple formulation verbale. La profession de foi commune devant l'autel de la Confession reste le nouveau symbole du cheminement œcuménique.

II - La déclaration finale a mis en relief les perspectives issues des discussions synodales. Dans le troisième chapitre, " la nécessité du dialogue et de la coopération avec les autres chrétiens " (III,7) a été explicitement soulignée. La phrase qui introduisait cette partie : " Dans l'as-

semblée synodale, nous nous sommes convaincus que la nouvelle évangélisation de l'Europe est un devoir de tous les chrétiens et que de celui-ci dépend la crédibilité des Eglises dans la nouvelle Europe " était plus qu'une simple constatation ou affirmation de principe.

L'évangélisation est un devoir commun à tous les chrétiens, de chacune des Eglises et de toutes ensemble. Les pères synodaux ont mis en évidence la riche variété du patrimoine chrétien exprimé dans les différentes traditions et ont reconnu que " les divers dons de chaque tradition peuvent enrichir l'autre ". Ici encore les pères synodaux ajoutent une affirmation inhabituelle : " et même la rectifier ". Les dons d'une autre tradition peuvent enrichir l'autre, bien plus, lui apporter des corrections, des rectifications.

Bien entendu le but de tout cela n'est pas de constituer " un inventaire complet des traditions chrétiennes " mais plutôt d'offrir de nouvelles dimensions pour la vie chrétienne et pour une évangélisation plus adéquate des hommes de notre temps.

Le Synode n'avait pas pour but d'indiquer de façon précise et avec les nécessaires distinctions tout le contenu de l'éventuelle évangélisation commune, qui, parce que œuvre de chrétiens en communion imparfaite, sera nécessairement limitée. Malgré cela il faut souligner l'importance de l'affirmation du Synode selon laquelle le patrimoine chrétien des différentes traditions, occidentale et orientale, est " le même pour l'essentiel ". C'est en effet ce patrimoine commun, identique pour l'essentiel, que les chrétiens peuvent et doivent transmettre aux nouvelles générations et à ceux qui ne croient pas à Jésus Christ. C'est sur ce patrimoine commun (le salut apporté par le Christ, la dignité de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, la conception de la vie fondée sur la foi en la résurrection, l'attitude morale découlant de l'évangile, le rapport de l'homme avec Dieu basé sur le pardon offert sur la croix, etc.) que se fonde la possibilité de la coopération œcuménique et la perspective même d'évangélisation commune.

On retrouve ce même fondement dans l'affirmation du Concile Vatican II selon laquelle l'Esprit de Dieu se sert des autres Eglises et Communautés ecclésiales " comme des moyens de salut " (Unitatis redintegratio, 3).

En même temps les pères synodaux ont remarqué que l'unité incomplète entre les chrétiens limite la possibilité même de collaboration à cause des divergences subsistantes et " qu'il n'est pas possible de faire abstraction des problèmes doctrinaux sans courir le risque d'annoncer l'évangile de façon contradictoire ". Il en découle un appel pressant à la poursuite du dialogue " en nous souvenant - disent les pères synodaux - de notre responsabilité commune de témoigner l'évangile devant le monde aussi bien que devant le maître de l'Eglise ".

A bien y réfléchir, cette recherche lente et pénible de réconciliation entre les chrétiens dans la vérité et la charité, est en elle-même une forme d'évangélisation : elle exprime à la fois la faiblesse humaine et l'abandon confiant à Dieu en obéissance à sa volonté qui consiste en ce que " tous soient un " dans la réconciliation et l'amour réciproque.

III - Le Synode des évêques pour l'Europe s'est ainsi situé - de façon claire et décidée - dans la ligne d'une coopération œcuménique dans le domaine de l'évangélisation.

La coopération œcuménique dans l'évangélisation avait aussi été recommandée par la Vème Rencontre œcuménique européenne de Saint Jacques de Compostelle (12-18 novembre 1991) entre le CCEE et la KEK.

On lit dans le compte rendu des Présidents : " Au niveau local la coopération est déjà possible aujourd'hui dans la mission et l'évangélisation : traduction, diffusion, étude de la Bible en commun ; engagement œcuménique pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création ; témoignage commun dans les médias ; collaboration en différentes formes de diaconie ".

C'est dans cette ligne qu'il faut continuer, non seulement parce qu'elle répond à une nécessité immédiate, mais aussi parce qu'elle facilite le rétablissement même de l'unité.

Le décret du Concile Vatican II sur la mission, à propos des domaines de collaboration, soulignait, à côté de la coopération " sociale et technique, culturelle et religieuse "..., " une profession de foi commune en Dieu et en Jésus Christ, dans la mesure du possible "... C'est cette profession de foi commune l'objet précis de l'évangélisation commune. Le décret continuait : " Qu'ils collaborent surtout à cause du Christ, leur maître commun " (Ad gentes 15). Dans cette perspective la Déclaration finale du Synode des évêques pour l'Europe a été claire lorsqu'elle a affirmé : " Pour qu'il y ait véritablement " évangélisation " se consacrer aux " valeurs chrétiennes ", comme la diffusion de la justice et de la paix ne suffit pas. Nous n'aboutirons à une évangélisation vraiment chrétienne que si nous annonçons la personne de Jésus Christ (II, 3).

L'évangélisation commune est-elle possible ? C'est le problème de pointe de l'œcuménisme aujourd'hui.

Le pasteur Michel Freychet, dans son témoignage sur la rencontre de Compostelle a écrit : " Assurément, il reste encore à bien clarifier les finalités et les modalités de cette évangélisation commune ". Le Synode de Rome a demandé la solution des divergences doctrinales et a fait appel au dialogue. Mais la question " l'évangélisation commune est-elle possible " secoue aujourd'hui le mouvement œcuménique tout entier.

* Secrétaire au Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité.

ANIMATEURS DE GROUPES BIBLIQUES EN CONGRÈS

*Père Michel BARNOUIN**

En Avignon, les 1er et 2 mai 92, le grand lycée-collège privé " de La Salle " s'est fait accueillant pour un congrès des animateurs de groupes bibliques. Et sous la pluie qu'évidemment tous ces " gens du Nord " avaient cachée dans leurs bagages...

On ne parla point d'Ecuménisme. On le pratiqua. En toutes choses à commencer par la prière. Les deux " services " français d'action biblique organisateurs du congrès, à savoir EVANGILE ET VIE (catholique) et EQUIPES DE RECHERCHE BIBLIQUE (protestant) ont l'air de très bien s'entendre.

Qu'est-ce qu'un groupe biblique ? La question ne fut pas posée. Inutile lorsque la vie fonctionne. Certes tout groupe chrétien se nourrit de la Bible. Mais parfois de loin. Au fond il y a groupe biblique dès lors qu'on travaille ensemble sur **le texte** même. Ordinairement avec l'aide d'un pasteur, d'un prêtre, de quelqu'un ayant suivi une formation en étude biblique. Difficile de faire l'inventaire des groupes de tel département, telle grande ville. Et donc de savoir si ceux situés en une seule Eglise (donc catholique ou protestant ou autre) sont plus nombreux que les groupes œcuméniques.

S'agissant de creuser ensemble le texte de la Parole, que de modalités sont possibles ! Etudier, méditer, actualiser, partager, ré-exprimer en gestes, images ou autres formes d'art ; aller vers la vie ; aller vers la foule ou vers la proclamation en assemblée, vers la prédication, vers le culte de louange : le congrès avait pour but, grâce à de nombreux ateliers, de permettre aux animateurs de découvrir ces multiples formes de mise en œuvre des pages bibliques.

Le Congrès voulait aussi rappeler discrètement qu'on n'a pas le droit de tirer n'importe quoi de n'importe quelle

phrase lue. Nous savons tous le péril des interprétations immédiates et subjectives. Or la nécessité de bien connaître les auteurs bibliques pour les lire en leur contexte historique, social, doctrinal, amène à humblement profiter du travail des spécialistes : un travail international et interconfessionnel qu'il faut prendre la peine de suivre du moins en ses résultats objectifs reconnus.

Dans ce domaine le Congrès a focalisé sur Saint Paul. En trois exposés universitaires remarquables : - un panorama des grands axes de la recherche actuelle et de ses avancées ; - deux " lectures " des Philippiens : une plutôt théologique ; l'autre valorisant les tensions, contrastes et variations du texte... et de Paul face à lui-même et aux autres ; les deux nous faisant revivre cet immense passionné de son Seigneur.

On trouvera ces exposés dans le prochain numéro du Bulletin d'info Biblique (BIB). Le demander ainsi que tous les renseignements sur les deux " services " et leurs publications au bureau d'EVANGILE ET VIE, 6, avenue Vavin, 75006 Paris.

D'autres bons grains ont été semés qui fructifieront : des liens amicaux en chaque région ; un mouvement pour le Dimanche de la Bible ; un travail pour la Bible chez les Lycéens ; les radios locales ; l'utilisation multiple de l'informatique et de la vidéo. Que de champs immenses maintenant ouverts...

* Délégué diocésain adjoint à l'œcuménisme en Avignon.

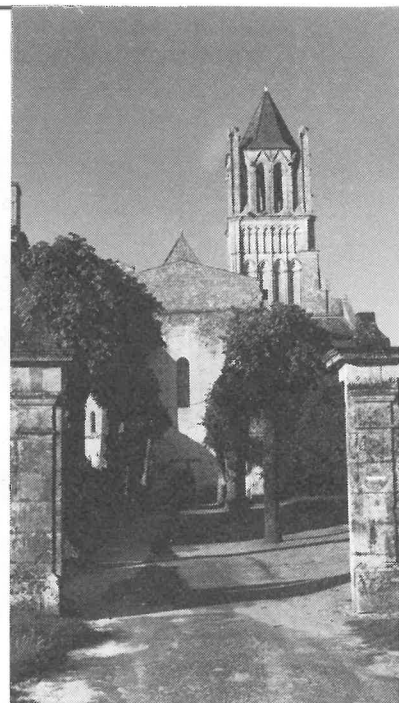


L'abbaye de Sablonceaux, en Charente-Maritime, lieu d'accueil et de formation chrétienne.

Rachetée il y a 5 ans par l'évêché de La Rochelle - Saintes, elle est en voie de restauration. Fondée en 1135 et habitée par les Chamoines réguliers de Saint-Augustin jusqu'à la révolution, elle redevient actuellement un centre spirituel et œcuménique, animé par la communauté du Chemin Neuf.

Communauté
du Chemin Neuf :
ABBAYE
DE SABLONCEAUX,
17600 SAUJON
Tél. 46.94.41.62

Visite, avec les délégués diocésains à l'œcuménisme de la région du Sud-Ouest - réunis à Saintes les 7 et 8 octobre 1991.



" LES CHANTILLY "

Père Patrick Keppel*

Etablir une liste chronologique pouvant, par la suite, servir à une recherche plus historique, fut-elle celle de rencontres œcuméniques, convie inévitablement à une méditation sur le passé, certes, mais surtout à une réflexion sur l'œuvre accomplie, sur les grandes étapes qui ont été autant de " premières ", afin d'y trouver, avec des motifs de satisfaction, des raisons d'espérer et de progresser encore.

Les " Chantilly " sont directement issus du Groupe des DOMBES. Le travail de celui-ci était préparé, deux mois auparavant, par les journées du CHATELARD (à FRAN-



CHANTILLY 92 : une vue de l'assemblée.
Au premier plan, à droite : le Père Patrick KEPPEL.

CHEVILLE, près de LYON) auxquelles participèrent nombre de ceux qui allaient être nommés, en 1961, délégués aux questions œcuméniques dans les diocèses de France et qui, très largement, partageaient ce souhait : organiser une session afin de donner davantage de place aux préoccupations pastorales, aux mises en commun d'expériences, de recherches, de soucis, d'organisation (de la Semaine de l'Unité en particulier).

En mars 1962

L'Assemblée des cardinaux et archevêques décide la création d'un Secrétariat national pour l'Unité des Chrétiens. La responsabilité en est confiée à Mgr Joseph MARTIN, archevêque de ROUEN, membre du Secrétariat romain présidé par le cardinal BEA. L'organisation de la session envisagée pour les délégués diocésains est encouragée par ce premier Secrétaire qui en communique le projet à l'ensemble de l'épiscopat.

24-27 avril 1962

Première session à Notre-Dame du CHATELARD.

Participants : 40 personnes représentant 34 diocèses, accueillies par le père MICHALON.

Six commissions y étudient les thèmes suivants :

- 1.) Principes généraux pour une orientation œcuménique (texte de base).
- 2.) Rencontres interconfessionnelles.
- 3.) Quelques cas de contacts pastoraux avec des non-catholiques.
- 4.) Veillées de prières entre catholiques et communautés interconfessionnelles.
- 5.) Conférences et articles, prédication pour l'Unité des Chrétiens.
- 6.) Les jeunes et l'œcuménisme.

12 février 1964

En deux ans, la réalité œcuménique ayant beaucoup évolué, un questionnaire sur la situation française est établi par Mgr Christophe DUMONT, o.p., consultant du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens.

6-9 avril 1964

Deuxième session à PASSY-BUZENVAL.

Participants : 70 personnes.

Compte rendu des réponses au questionnaire.

Le déroulement adopté pour ces journées est encore celui pratiqué actuellement pour les Chantilly : alternance de conférences, d'échanges et de travail en carrefours.

* Délégué Régional à l'œcuménisme de Provence-Méditerranée.

Thèmes : rôle d'une commission diocésaine, la formation, la pastorale des foyers mixtes, approche spirituelle des autres communautés.

Intervenants : Pères Dumont, Michalon, Le Guillou, Dalmais, MM. Galichon et Lacambre ; Pasteur Roux, R.P. Scrima (orthodoxe) et Révérend Brandreth (anglican).

12-15 avril 1966

Troisième session à Notre-Dame du CHATELARD.

Participants : 55 personnes.

Thèmes : fondement théologique de l'esprit œcuménique d'après Vatican II.

Signification théologique et spirituelle de la division.

Intervenants : Père CONGAR, Pasteur BRUSTON, R.P. CYRILLE. (1)

Il faut remarquer qu'" à partir de 1968, le Comité épiscopal catholique pour l'Unité... jugea bon de prendre en main ces sessions et de les transformer en une sorte de congrès où sont invités (également) des laïcs... ". (2)

1968 - 1970 - 1972

Rencontres à BIEVRES des responsables catholiques pour la pastorale œcuménique et contacts avec leurs homologues protestants réunis dans la maison voisine de la ROCHE-DIEU.

1974

Premier rassemblement à CHANTILLY.

Organisée tous les trois ans, cette rencontre est préparée par les délégués régionaux catholiques et les correspondants protestants qui se réunissent annuellement soit à Versailles (Diaconesses de Reuilly), soit à Klingenthal (Fondation Goethe).

Thème : L'espérance qui est en nous. (3)

Intervenants : Pasteur Gérard DELTEIL, Pères Etienne CHARPENTIER et Jean-François SIX.

1977

Thème : Demain, quelle vie ? Quelle unité ?

Intervenants : Professeur Pierre BONNARD, Père J.M. AUBERT, Professeur Harding MEYER, Professeur Maurice SWETING.

1980

Thème : Prière et unité.

Intervenants : Pères Xavier LEON-DUFOUR, François REFOULE, André BENOIT, Jean M.R. TILLARD.

1983

Thème : Exigence et urgence du projet œcuménique.

Intervenants : Professeur Lukas VISCHER, Père Pierre EYT, Professeur Liliane VOYE, Monsieur Olivier CLEMENT.

1986

Thème : Nos différences ecclésiales, leur enjeu dans la recherche de l'unité.

Intervenants : Monsieur Etienne Fouilloux, Pasteur André BIRMELE, Père Bernard SESBOUE.

1989

Thème : Confesser ensemble la foi au Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.

Intervenants : Monsieur Pierre GISEL, Père Paul Beauchamp, Monsieur Nicolas LOSSKY.

1992

Thème : Aujourd'hui pour le monde, un salut mais lequel ?

Intervenants : Monsieur Alain RENAUT, Pasteur André GOUNELLE, Père Bernard SESBOUE, Monsieur Georges LEMOPOULOS.

(1) Leurs études sont parues sous le titre : LE SCHISME, SA SIGNIFICATION THEOLOGIQUE ET SPIRITUELLE, éd. Xavier Mappus, 1967.

(2) Cf. l'article de Geneviève COLAS, secrétaire du Centre UNITE CHRETIENNE à Lyon, auquel nous nous référons pour les trois premières rencontres des délégués catholiques. In. Unité Chrétienne, n° 56-57, nov. 1979 - fév. 1980, pp. 58-59. Voir aussi, René GIRAULT, Dossiers de Chantilly 1986, In Revue UNITE DES CHRETIENS, n° 63, juillet 1986.

(3) La revue UNITE DES CHRETIENS, dans son numéro de juillet suivant le rassemblement de Chantilly, présente un dossier sur la session.



Pour vous aider...

L'A.C.N.A.V. 3, rue Amyot, 75005 PARIS
Tél. 16-1 587.26.11

CE QU'EST L'A.C.N.A.V.

- L'A.C.N.A.V. est l'association catéchétique nationale pour l'audiovisuel.
- L'A.C.N.A.V. a reçu mission de l'Episcopat de développer l'audiovisuel en catéchèse.

CE QUE VOUS PROPOSE L'A.C.N.A.V.

- Une formation à l'audiovisuel : par des sessions régionales et nationales, par son bulletin Auvimages, par ses dossiers de formation, par des outils audiovisuels.
- Des montages audiovisuels pour la catéchèse des enfants, des jeunes et des adultes.
- Un vidéomagazine (catalogue des produits envoyé sur demande).
- Une collaboration entre catéchètes sensibles aux langages de notre époque.

Jalons sur la route de l'unité

Janvier 92
Mars 92

par Jérôme CORNÉLIS

Nouvel an œcuménique au cœur de l'Europe

Le jour de l'an, les jeunes de Taizé sont présents dans l'une des grandes capitales européennes pour y poursuivre leur "pèlerinage de la confiance sur la terre", commencé au début des années 1980. Au seuil de l'année 1992 qui doit être l'année de l'Europe, le choix de Budapest était bien la preuve que cette Europe avait retrouvé la liberté et qu'elle voulait progresser sur le chemin de l'unité et de la paix. A la veille du nouvel an, le frère Roger déclarait : "L'Europe se construira à travers la paix du cœur, et c'est dans chacun de nous qu'il importe de commencer. Nous chercherons à construire l'Europe à travers l'amour du Christ, source de liberté".

Les 75 000 jeunes catholiques, protestants et orthodoxes, accueillis dans la capitale de la Hongrie, venaient de tous les pays d'Europe sans exception. C'est ainsi que l'on a pu dénombrer, entre autres, 32 000 Polonais, 6 000 de l'ex-URSS, 5 000 de Roumanie, 1 000 Slovènes, 2 000 Tchécoslovaques, 6 000 Italiens, 6 000 Allemands, 3 000 Espagnols et 4 000 Français. Rassemblés autour du thème "vie intérieure et solidarités humaines", ils se sont interrogés sur leurs responsabilités et sur l'urgence des réconciliations dans l'Europe nouvelle. Le thème central alimenta leur prière midi et soir en différents points de la ville ainsi que leur réflexion et leur dialogue dans leurs réunions en carrefours.

Dans sa lettre, publiée pour cette rencontre et méditée par les jeunes, intitulée : "Un amour source de liberté", le frère Roger, prieur de Taizé, lançait un vibrant appel à la réconciliation :

"En cette fin de siècle, tant de régions du monde sont marquées par des déchirures et des violences.

A travers la terre, des multitudes aspirent comme jamais à être pacifiées, réconciliées. Avec réalisme elles font tout pour parvenir à la liberté. Elles assument des responsabilités en vue de construire la famille humaine.

Si démunis puissions-nous être, une des urgences des années à venir sera de mettre la réconciliation là où il y a la blessure de la haine, tout près de nous ou au loin ; oui, tout accomplir pour prévenir de nouvelles guerres fratricides.

Qui cherche la réconciliation, avec un cœur tout simple et brûlant d'amour, découvre la liberté comme une plénitude de vie intérieure.

Il parvient à traverser les situations même les plus endurcies, tout comme au premier printemps l'eau du ruisseau se fraie un passage à travers une terre encore glacée".

Même son de cloche dans le message adressé par le pape Jean-Paul II aux participants de la 14^{ème} rencontre européenne des jeunes de Taizé : "Au cours de vos échanges, prenez conscience qu'il faut vous laisser réconcilier avec Dieu pour offrir le pardon à vos frères ! Puisse ce pardon reçu ouvrir la voie à la réconciliation entre les peuples sans laquelle l'Europe du troisième millénaire ne pourrait bâtir son unité ! A l'aube de la nouvelle année, votre démarche fait naître l'espérance d'une Europe déterminée à surmonter les antagonismes qui l'ont déchirée dans le passé".

Le patriarche de Constantinople, Bartholomée I^{er}, avait tenu, lui aussi, à envoyer ses félicitations aux jeunes rassemblés à Budapest : "Passant de l'ancienne à la nouvelle année, à la veille du troisième millénaire, en un moment historique mais aussi critique pour les chrétiens à travers le monde, cette rencontre de prière et de descente aux sources de la foi, qui rassemble au nom du Christ des dizaines de milliers de jeunes de divers pays, est un événement béni et porteur d'espérance pour le monde nouveau qui est en train de naître".

De son côté, l'archevêque de Cantorbéry, Georges Carey, primat de la Communion anglicane, a envoyé aux participants un très beau message où il annonçait son prochain pèlerinage à Taizé : "Taizé est devenu le symbole de la disparition des barrières entre nations et entre Eglises. Taizé est aussi devenu pour les jeunes le symbole d'une prière commune par-dessus les frontières internationales. L'année qui vient, me joignant à ce nombre toujours croissant de pèlerins, j'irai à Taizé et j'y emmènerai avec moi mille jeunes anglicans. Nous y serons enrichis, je le sais, par notre prière et notre réflexion communes".

L'archevêque de Cantorbéry et les mille jeunes anglicans seront à Taizé la semaine du 23 au 30 août 1992. Auparavant, les Rencontres internationales à Taizé se poursuivent et, pendant les vacances de Pâques, 12 000 jeunes de toute l'Europe y participaient. Par ailleurs, à l'invitation de la Conférence épiscopale catholique des Etats-Unis et du Conseil national des Eglises protestantes, frère Roger et des frères de la Communauté de Taizé devaient animer une rencontre pour des jeunes Américains de 18 à 30 ans à Dayton, Ohio, du 21 au 25 mai 1992. C'est la première fois qu'une telle rencontre rassemblant un nombre important de jeunes catholiques et non catholiques de tout le pays avait lieu en Amérique.

Présents aux Etats-Unis depuis une trentaine d'années, les frères de Taizé passent régulièrement d'une vie partagée dans les quartiers défavorisés de grandes villes à des rencontres dans les universités. Ces quinze dernières années ils ont animé des rencontres de jeunes dans une cinquantaine d'Etats américains. Grâce à ces contacts avec les milieux les plus divers, hispaniques et noirs notamment la rencontre de Dayton a permis pendant 4 jours une prière commune et des échanges entre des jeunes Américains qui, sinon, ne se rencontrent jamais.

"L'actualité du message de Taizé" : c'est ce que souligne un prêtre hongrois, Lukacs Lazlo, président de l'Ucip pour la région Europe, en relatant ce que Taizé a réalisé de merveilleux dans son pays et plus récemment à Budapest. Il conclut son témoignage intitulé : "L'option pour la réconciliation" publié dans "La Croix" du 15 janvier 1992, par cet appel : "L'Europe était (ou l'est-elle toujours ?) le continent des guerres cruelles et injustes. Elle doit devenir le continent de la réconciliation. Sans une réconciliation quotidienne, aucune famille ni aucune communauté ne peut trouver la joie. Sans un effort sérieux et constant pour la réconciliation, la famille humaine ne peut subsister. L'Europe, après tant de mal causé par la haine, est mise au défi de proclamer l'option pour la réconciliation. Voilà le message que nous donne le pèlerinage de confiance".

JANVIER

Assemblée générale de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers monde

A NAIROBI (Kenya), du 6 au 13 janvier, l'association œcuménique des théologiens du Tiers monde (AOTTM) a tenu sa troisième assemblée générale. L'AOTTM a choisi son nouveau président en la personne de K.C. Abraham (Inde) qui succède à Sergio Torres (Chili) à la tête de l'association depuis sa fondation. L'assemblée a en outre désigné une nouvelle direction composée de trois hommes et de quatre femmes. Ce comité de sept membres compte quatre protestants et trois catholiques, dont deux religieuses.

Fondée en 1976 à Dar-es-Salaam en Tanzanie, l'AOTTM réunit les théologiens de quatre grandes aires culturelles : l'Afrique, l'Asie, l'Amérique latine et les minorités ethniques. Sa préoccupation féminine s'est nettement affirmée depuis sa deuxième assemblée générale tenue à Oaxtepec au Mexique...

Les participants ont souligné, entre autres, la nécessité d'œuvrer en faveur d'une christologie accessible à tous et d'examiner au plan théologique les problèmes de l'environnement, en se situant dans une perspective du Tiers monde.

Pour l'AOTTM, cette perspective est très importante parce que l'Association se veut d'abord un forum œcuménique de dialogue et de coopération pour les théologiens du Tiers monde. Il y a encore quelques décennies, les initiatives et points de vue théologiques des théologiens du Tiers monde étaient totalement isolés. Avec la formation de l'AOTTM, par exemple, l'accent mis par les Latino-Américains sur l'analyse sociale, l'intérêt des Africains pour l'indigénisation et la préoccupation des Asiatiques face à leur situation de plu-



(Photo Sabine Nitzsche)

La 14ème rencontre européenne de Taizé a rassemblé à Budapest, autour du Frère Roger, 75000 jeunes protestants, catholiques, orthodoxes et anglicans. Cette rencontre était la troisième à l'Est après Wrocław et Prague. La prochaine aura lieu à Vienne en Autriche.

ralisme et de pauvreté ont pu se modifier et s'enrichir mutuellement. Ensemble, ils peuvent aujourd'hui interpellier les modèles occidentaux dominants et les façons de pratiquer la théologie.

Le dialogue des cultures et des spiritualités a été mis en relief dans la vie culturelle de l'Assemblée. Les liturgies et études bibliques se sont inspirées de la richesse spirituelle populaire de chaque région. Les participants amérindiens d'Amérique du Nord et du Sud ont pu, pour la première fois lors d'une réunion de l'AOTTM, critiquer radicalement les vues occidentales sur la connaissance, la science et l'expérience du divin...



La semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens à Paris

A PARIS, le 17 janvier, les chrétiens de la capitale et d'Ile-de-France avaient pris les devants cette année, pour ouvrir à Saint-Germain-des-Prés, la semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens. Cette réunion

de prière œcuménique était animée par des jeunes qui avaient participé au dernier rassemblement de Taizé à Budapest. La célébration était présidée par le Cardinal Jean-Marie Lustiger, le métropolite Jérémie (patriarchat de Constantinople), l'inspecteur ecclésiastique Marc Chambron (luthérien) le révérend Martin Druper (Anglican) et le Pasteur Roland Rigoulot (Eglise réformée). Le Père Michel Evdokimov prononça l'homélie sur le thème de cette semaine : "Je suis avec vous tous les jours... allez donc", invitant à la contemplation de la face du Christ comme le suggérerait la grande icône du Christ, apportée en procession solennelle, venue d'une église orthodoxe :

" Sur les icônes, le regard du Christ peut varier à l'infini, depuis l'extrême sévérité du Pantocrator de Daphni, jusqu'à la lumineuse douceur qu'a voulu lui imprimer saint André Roublev. Avec autorité, ou compassion, il se penche sur les soucis, les doutes, les souffrances de tous ceux qu'il rencontre : la veuve de Naïm, la Samaritaine, Nicodème, les nôtres également. Il est celui qui révèle aux hommes leur vérité, c'est-à-dire leur vrai visage. Devant lui il est impossible de porter un masque, tout devient transparence, pureté, comme sur les ico-

nes ces corps allégés parce qu'allongés, déjà traversés par le feu de l'Esprit. C'est vers ce visage que nous devons nous tourner, lorsque nous sommes tentés de nous quereller entre nos Eglises..."

Au cierge pascal, furent allumés les petits cierges remis à toute la foule des participants : ils avaient été offerts par l'Institut orthodoxe Saint-Serge. Après le Credo et la prière universelle aux grandes intentions de l'heure, fut lue la prière de Taizé : " Dieu éternel et tout puissant, toi qui rassembles ce qui est dispersé et qui fais l'unité de ce que tu rassembles, regarde avec amour l'Eglise de ton Fils ". La bénédiction finale fut donnée par tous les évêques et pasteurs présents. (Texte intégral de l'homélie du Père Michel Evdokimov dans le SOP N° 165 de février 1992, pp. 30-32).



La semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens à Rome

A ROME, le 19 janvier, au moment de l'Angelus, de la place Saint-Pierre, le pape Jean-Paul II a rappelé l'importance et l'urgente nécessité de la prière pour l'Unité. Puis il a commenté le thème choisi pour cette semaine 1992 (Mt 28.19) en citant la Déclaration finale de l'Assemblée spéciale pour l'Europe du Synode des évêques : " Nous nous sommes rendu compte que la nouvelle évangélisation est la tâche commune de tous les chrétiens et que la crédibilité de l'Eglise en dépend... ". Le mercredi 22 janvier, le Pape, qui s'adressait aux pèlerins venus à l'audience générale hebdomadaire, a invité tous les fidèles de l'Eglise catholique à participer par leurs prières à la semaine consacrée à l'Unité des Chrétiens.

" La situation actuelle des disciples du Seigneur est spirituellement dramatique, a-t-il dit. Ils sont encore divisés et incapables de proposer une annonce pleinement conforme (au message évangélique) : il s'agit

d'une division, comme l'a affirmé le Concile, qui nuit à cette mission ".

Le Pape s'est déclaré certain " qu'en dépit des difficultés, une coopération œcuménique authentique et sincère est théologiquement possible ".

Il a rappelé l'importance mais aussi les risques du dialogue œcuménique, tels que le Concile Vatican II les a indiqués : " Il faut éviter toute forme de confusion doctrinale, toute concurrence inconsidérée pouvant provoquer des tensions entre les témoins de l'évangile et des conflits entre les communautés de fidèles ".

" Il faut, au contraire, agir, a poursuivi Jean-Paul II, en coopérant non seulement dans le domaine technique et social, mais aussi dans les domaines plus délicats de la culture et même de la religion ".

Le Pape s'est déclaré cependant optimiste : " Le panorama œcuménique nous montre que le chemin vers l'unité continue, par différents dialogues et à des rythmes divers "...

Abordant enfin le problème des difficultés et des incompréhensions qui subsistent, le Pape a déclaré : " En particulier, nous n'avons pas eu la joie d'avoir à nos côtés les délégués de certaines Eglises, qui avaient pourtant été invités à l'Assemblée spéciale du Synode des Evêques. Nous n'avons ainsi pas eu l'opportunité de discuter directement avec eux. Je souhaite de tout cœur que ces incompréhensions soient bientôt dépassées et que, par des contacts et avec des délégations, l'on puisse parvenir à un éclaircissement complet dans un climat de confiance réciproque grandissante et de fraternité authentique... " (texte complet de l'allocution dans l'ORLF du 28-1-92, p.12).



La Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens à Genève

A GENEVE, du 20 au 24 janvier, les membres du personnel du COE et d'autres organismes du Centre œcu-

ménique ont célébré avec ferveur la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens. Les prédicateurs de cette Semaine de prière furent entre autres, le pasteur Michel Kocher, les sœurs Christel et Anne-Emmanuelle de la Communauté de Grandchamp, l'évêque auxiliaire (catholique romain) de Genève Amédée Grab, le père Basil Kotrotsios de la paroisse grecque orthodoxe de Chambésy et des assistantes administratives du COE.



La Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens à Strasbourg

A STRASBOURG, le 20 janvier, à l'occasion de la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens, les directions des Eglises catholique et protestantes d'Alsace et de Moselle ont eu leur rencontre annuelle.

Cette rencontre rassemblait une quarantaine de personnes, dont Mgr Brand, archevêque de Strasbourg, Mgr Raffin, évêque de Metz, le président Antoine Pfeiffer, pour l'ERAL, ainsi que les deux secrétaires généraux de l'ECAAL, Werner Jurgensen et Jean-Daniel Birmelé (en l'absence du président Michel Hoeffel, actuellement en convalescence). Le chanoine Milligan, de l'Eglise anglicane, le professeur Argyriou et le pasteur Michel Freychet figuraient parmi les invités.

Sur le thème de la rencontre : " Quel (s) œcuménisme (s) pour quelle Europe ? ", les participants ont entendu deux conférenciers : Hugues Deletraz, jésuite, de l'OCIPE (Office catholique d'information pour les problèmes européens) et le pasteur Gérard Merminod, secrétaire de la Commission européenne pour l'Eglise et Société. L'un et l'autre font la même constatation : dans la construction de l'Europe, les visionnaires ont cédé la place aux gestionnaires. Le rôle prophétique de l'Eglise est alors de rappeler que l'Eu-

rope ne doit pas devenir un " club de riches ", ni d'oublier le fossé grandissant entre Nord et Sud.

Elle doit réclamer le respect des minorités, et être dans le " peloton de tête " pour établir la réconciliation. Ce qui n'est pas évident, dans la mesure où les Eglises sont liées à des nationalités, des cultures ou à des ethnies. D'autre part, il faut être logique : si nous réclamons la liberté de conscience et d'expression, sommes-nous cependant disposés à en accorder autant aux personnes dont nous avons peur ? Avec une autre remarque : le fait que l'unification européenne précède l'unité des Eglises ne peut manquer de nous interroger.

Mgr Brand a informé sur le Synode de Rome, auquel il a participé. L'assemblée s'est interrogée sur l'opportunité de prévoir une structure permanente entre ces réunions annuelles. La majorité pense que ce serait un alourdissement sans nécessité. Elle a souhaité que des réponses communes soient données lors d'occasions précises : situation économique du bassin lorrain, respect du dimanche, occupations d'églises, vœux du Nouvel An, etc.

Des projets communs ont été signalés. Une réunion à Strasbourg le 2 avril pour catholiques et protestants de la région de Strasbourg et de Kehl (Allemagne). Une collaboration transfrontalière entre la Sarre, le Palatinat, le Luxembourg, et les régions de Metz et de Namur.

*

Dialogue entre l'Eglise orthodoxe serbe et l'Eglise catholique romaine

A SAINT-GALL (Suisse), du 21 au 23 janvier, à l'invitation de la Conférence des Eglises européennes (KEK) et du Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE), les Commissions de rencontres et de dialogues établies par le Saint Synode des Evêques de l'Eglise orthodoxe serbe et l'ancienne conférence des Evêques de Yougoslavie ont tenu leur première réunion au quartier général de la CCEE. La commission de l'Eglise serbe était conduite par le métropolite Amfilohije du Montenegro et la Commission de l'Eglise catholique, par le métropolite Frank Perko de Belgrade qui ont signé le communiqué final.

Les procédures d'usage étant établies, et résolues les questions d'ordre technique, les membres des commissions ont mené une discussion franche sur les problèmes complexes hérités de l'histoire de l'Eglise, de la culture et des nationalités sur leur sol. Problèmes qui, en outre, ont été singulièrement aggravés par le demi-siècle de domination commu-

niste. Ceux qui participaient au dialogue ont porté une attention toute particulière à la tragédie du conflit actuel et aux souffrances qu'il entraîne. Ils ont pris douloureusement conscience qu'ils n'ont pas toujours tenu des points de vue et des positions semblables devant les mêmes événements et les mêmes problèmes. Mais ils s'engagent sincèrement à s'aider partout où cela est possible.

Les membres des commissions sont convaincus qu'il ne s'agit ni d'une guerre de religion, ni d'un conflit entre deux Eglises en tant que telles et ils expriment leur profond regret pour toutes les victimes de la guerre, qu'elles soient d'un bord ou de l'autre. En cela ils sont conscients comme chrétiens de toute leur responsabilité commune pour promouvoir la foi chrétienne et leur communion dans les régions concernées et de la responsabilité qu'ils partagent pour promouvoir la paix, la justice, la liberté et l'amour entre les hommes et entre leurs peuples qui, quoi qu'il arrive, continueront de dépendre les uns des autres.

Les participants au dialogue ont prié Dieu dans l'espérance chrétienne pour l'établissement d'une paix durable et pour son maintien là où elle existe. Les deux commissions appellent tous les responsables et toutes les institutions à rechercher des solutions justes et uniquement non violentes aux problèmes qui se sont accumulés. C'est la seule voie qui soit en accord avec l'Evangile.

" Une session œcuménique sur le thème : " ECOLOGIE ET FOI CHRETIENNE " se tiendra du 4 au 7 août 1992 à l'Abbaye bénédictine de Belloc, 64240 Urt, avec l'Association Œcuménique pour le Respect de la Création. Pour plus d'information téléphoner au 59.54.53.97 ou au 59.29.65.55, ou écrire à AORC - BP14 - 64310 Saint-Pée-SNivelle ".



(Photo Sabine Nitzschke)

Les jeunes de Taizé, rassemblés à Budapest pour la 14ème rencontre européenne, venaient de tous les pays de l'Est et de l'Ouest, unis dans une même prière, dans un même souci d'échange et de communion, et dans une même volonté de soutenir les initiatives de réconciliation et de paix.

Ils demandent avec insistance que le problème du très grand nombre de réfugiés soit résolu par leur retour chez eux, et que toutes les Eglises et sanctuaires détruits soient reconstruits.

Les membres de la Commission, à l'unanimité, ont pris la résolution suivante : des rencontres et des discussions de ce genre se poursuivront dès que possible, et ce, dans le pays d'origine.



La semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens au Rwanda

A KIGALI, le 22 janvier, les dirigeants de l'Eglise catholique, des Eglises protestantes et des Adventistes du 7ème jour du Rwanda ont signé à l'occasion de la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens, une déclaration commune pour demander la paix et le retour de la démocratie.

La déclaration, rédigée en français et adoptée à l'issue d'une réunion des différentes Eglises dans la capitale présente un programme en cinq points. Sur le plan religieux, les Eglises ont décidé de s'unir afin d'établir ensemble une traduction de la Bible entière en kinyarwanda, la langue locale. Dans le deuxième et le troisième points les dirigeants des Eglises s'adressent aux autorités et aux partis politiques afin que cesse la guerre qui ensanglante et ruine le pays depuis octobre 1990 et qu'une solution soit apportée au problème des réfugiés.

Les Eglises exigent ensuite le retour du Rwanda à une démocratie " qui respecte la loi, protège les intérêts du pays et des individus, respecte les droits de l'homme ". Une telle démocratie ne peut être issue que " d'élections libres et justes ".

Les pasteurs recommandent enfin aux Rwandais de " déraciner en eux l'ethnisme et le régionalisme, source de haines, de division et de guerre ".

Le pays connaîtra la vraie paix, le jour où tous les Rwandais respecteront la valeur de chacun, déclarent les Eglises.



La semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens à Athènes

A ATHENES, la Semaine de l'Unité a été affectée par un incident dont notre correspondant, le P. Augustin Roussos, a.a, nous décrit l'impact : " L'Eglise orthodoxe de Grèce s'est sentie blessée par certaines initiatives du Pape qui, selon elle, sont antinationales. Le Saint Père a, simplement, présenté aux catholiques de Skoplje (Yougoslavie du sud) ses vœux de Noël en utilisant le dialecte du pays, " in espressione macedone ". Or la Macédoine est une région uniquement grecque... La presse, la télévision, la radio ont vigoureusement réagi contre le Vatican. Bien entendu, la nonciature d'Athènes a donné une réponse fraternelle en précisant que tel n'était pas le but du Souverain Pontife. Aussi le président des évêques catholiques de Grèce a envoyé au secrétariat d'Etat du Vatican une lettre le priant d'intervenir auprès du Pape, pour que pareilles inconvenances ne se répètent plus, car elles détériorent l'esprit œcuménique et menacent ainsi le dialogue interconfessionnel.

C'est dans cette ambiance, difficile pour tous, que nous avons célébré, cette année-ci, l'octave de l'Unité alors que, comme toujours, l'Eglise orthodoxe du pays feint d'ignorer complètement la semaine de l'Unité.

Cependant, la Fraternité d'œcuménisme spirituel a organisé une célébration œcuménique très priante à l'église Sainte-Thérèse d'Athènes. A cette célébration assistaient Mgr Nicolas Foskolos, archevêque des Catholiques d'Athènes, Mgr Antoine Lucibello, représentant du nonce, absent à l'étranger, Mgr Elias Karakehayian, nouvel exarque des Armé-

niens catholiques de la ville, des prêtres, des religieux, des religieuses et un nombre important de membres et amis de la Fraternité, catholiques et orthodoxes.

A l'issue de la cérémonie, l'assistance s'est réunie à la salle des fêtes (crypte de l'église) où notre secrétaire, Mme Fani Papageorgiou nous a présenté, dans un langage alerte et concis, l'historique de la Fraternité, qui fête cette année-ci ses vingt ans d'existence. Par la suite, le signataire, dans un esprit vraiment assumptionniste, a décrit le rôle essentiel du Christ-médiateur, centre de toutes nos aspirations œcuméniques.

Aussi la Fraternité a édité, comme d'habitude, les livrets œcuméniques et les a distribués à toutes les paroisses catholiques du pays. En plus, avec l'initiative de la Fraternité, les malades des paroisses athéniennes, ainsi que des maisons de repos, ont été sensibilisés au problème œcuménique et invités comme membres souffrants de l'Eglise à offrir leurs souffrances pour l'Unité ".



La clôture de la Semaine de l'Unité à Saint-Paul-hors-les-Murs

A ROME, le 25 janvier, clôture de la Semaine de l'Unité en la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs avec la célébration eucharistique pour la fête de la Conversion de Paul, apôtre des Gentils. C'est d'abord le prodige de cette conversion que le Pape commenta dans son homélie : " Ainsi, d'une manière très opportune, on a fait coïncider la conclusion de la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens " avec la célébration liturgique d'aujourd'hui. La conversion de Paul nous rappelle que la métanoïa, le changement sincère du cœur, est essentiel non seulement pour le progrès spirituel de chaque chrétien mais aussi pour le rétablissement de la pleine unité entre eux.

Ce n'est qu'à travers une authentique conversion dans les attitudes réciproques que les disciples du Christ, aujourd'hui divisés, pourront écarter les obstacles à leur pleine communion.

Il s'agit toutefois d'un changement qui est tout d'abord le fruit de l'initiative divine et qui doit donc être obtenu par l'incessant recours à la prière...".

Après avoir rappelé l'enseignement de Vatican II sur les exigences de l'œcuménisme spirituel, le Pape commenta l'actualité : " Depuis les événements de 1989, une nouvelle saison d'espérances ferventes parcourt le continent européen de l'Oural à l'Atlantique, alimentant chez les peuples le désir d'un avenir meilleur. Comme il est important qu'en cette phase de transition les valeurs chrétiennes, semées il y a bien des siècles en Europe et devenues nourriture essentielle de sa culture, ne soient pas reniées, mais qu'elles continuent à orienter le chemin des nations vers des objectifs inédits de civilisation !...

Dans le monde encore divisé et déchiré par tant de tensions, les chrétiens sont appelés à témoigner de la nouveauté de l'amour ; ils sont envoyés pour abattre les murs des préjugés et des incompréhensions ; ils sont envoyés pour proclamer l'Evangile de l'espérance à chaque coin de la terre. Comme Paul, ils doivent toujours garder courage et combattre toute force de désagrégation en « démontrant que Jésus est bien le Christ » (Ac 9, 22).

C'est précisément pour cela que l'effort œcuménique constitue aujourd'hui une priorité pastorale pour l'Eglise. S'ils sont unis, les chrétiens pourront efficacement remplir leur mission et le message salvifique parviendra aussi à ceux qui sont les plus éloignés. Le Christ sera annoncé et, en croyant en son nom, le monde aura la vie (cf. Jn 20, 31)...". (Texte complet de l'homélie dans l'ORLF du 4-02-92, p. 2).



Groupe de réflexion où des jeunes de Taizé méditent sur le thème : " Vie intérieure et solidarités humaines ". Budapest a été une étape du " Pèlerinage de la confiance sur la terre ". Une autre étape a suivi : la rencontre organisée par la Communauté de Taizé a attiré 2000 Nord-Américains à Dayton (Ohio) du 21 au 25 mai 1992.

FÉVRIER

Jean-Paul II souhaite la reconstitution de la pleine Communion entre les Eglises d'Occident et d'Orient

A ROME, le 8 février, au cours de la présentation des Actes d'un symposium organisé par la Congrégation pour la doctrine de la foi et le Comité pontifical des sciences historiques, le pape Jean-Paul II a souhaité la reconstitution de la pleine communion entre les Eglises d'Occident et d'Orient. Il a déclaré à cette occasion qu'il était " très important qu'on examine à nouveau les problèmes existant entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, en se plaçant dans l'optique qui en a accompagné le chemin au cours du premier millénaire ".

Les Actes de ce colloque, qui s'est déroulé en octobre 1989, sont rassemblés sous le titre " La primauté de l'évêque de Rome durant le premier millénaire ".

Dans son allocution, le Pape a renvoyé à sa lettre apostolique " Euntes

in mundum ", publiée en 1988 à l'occasion du millénaire du baptême de la " Rus' " de Kiev, pour montrer que les Eglises d'Occident et d'Orient se sont développées " selon des traditions théologiques, disciplinaires et liturgiques propres, avec des différences, même importantes ", mais sans que cela empêche " une pleine communion entre l'Orient et l'Occident, entre Rome et Constantinople, avec des relations réciproques ". Le Pape a conclu en priant pour que Dieu accorde à son Eglise " un progrès décisif vers la reconstitution de la pleine communion ".



Le pasteur réformé Laszlo Tökes critique l'Eglise orthodoxe roumaine

A BRUXELLES, le 9 février, le pasteur Laszlo Tökes, élu il y a deux ans évêque de l'Eglise réformée hongroise en Roumanie, a déploré le " nationalisme chauvin " de l'Eglise orthodoxe de Roumanie. Hôte de la mission catholique hongroise dans la capitale belge, celui dont la menace de déportation de Timisoara mit le feu aux poudres de la révolution qui

allait abattre la dictature de Ceaucescu, affirme que l'Eglise orthodoxe, nettement majoritaire en Roumanie, "reste très liée au régime en place à Bucarest".

"Après la chute de Ceaucescu, affirme l'évêque d'Oradea, l'Eglise orthodoxe s'est montrée trop favorable au gouvernement de salut national ; et forte de sa prépondérance, elle nous impose à nous, Hongrois, son nationalisme chauvin. Ce chauvinisme roumain souffre, bien sûr, quelques exceptions, par exemple chez le métropolite orthodoxe de Timisoara, tandis que le patriarche Teoctist de Bucarest ne nous est pas favorable !".

L'évêque réformé affirme sa préoccupation particulière de créer des solidarités neuves par le biais du rapprochement œcuménique. Entre les catholiques (ils sont près de trois millions en Roumanie, rites latin et byzantin confondus) et les protestants (près d'un million), la solidarité s'est considérablement développée puisqu'elle permet notamment la construction de lieux de culte communs. Il n'en va pas de même, regrette-t-il, avec les orthodoxes.



La question des offices œcuméniques, le dimanche, en Suisse

A LUCERNE, le 12 février, la Commission œcuménique de la Conférence des évêques suisses (CES) - après avoir reçu le feu vert des évêques, a rendu publiques des directives concernant la fréquentation d'offices œcuméniques le dimanche. Il en ressort des recommandations pratiques applicables dans des situations concrètes et l'encouragement à participer à des cultes œcuméniques. Si la Commission rappelle que la célébration de l'eucharistie le dimanche est une obligation à laquelle l'Eglise ne peut renoncer, "des raisons importantes pourraient en permettre la dispense".

L'Eglise a reconnu aujourd'hui son devoir de développer une communion œcuménique avec les chrétiens qui sont (encore) séparés d'elle. Ce devoir pour les catholiques, précise la note, n'est pas défini par le droit comme l'est celui de l'assistance à la messe du dimanche, mais cela ne signifie pas qu'il puisse être négligé. Les catholiques doivent être encouragés à participer à des cultes œcuméniques.

La célébration de l'eucharistie dominicale est pour le catholique d'importance prioritaire, mais non exclusive. C'est en elle qu'il trouve l'expression la plus haute de sa communion avec le Très-Haut. La possibilité, au moins, de célébrer l'Eucharistie doit lui être offerte chaque dimanche. On veillera donc à placer "les offices œcuméniques le dimanche de manière à ne pas entraver l'assistance à la messe". Ainsi, dans la règle, un office œcuménique ne saurait avoir lieu à l'heure habituelle de l'office principal d'une paroisse.

La Commission souligne ensuite qu'il y a de bonnes raisons, en certaines occasions, de mettre un office œcuménique le dimanche et que les catholiques ne doivent pas oublier la valeur d'une liturgie de la Parole ou d'une prière commune malgré l'absence d'eucharistie. "A cause de nos engagements dans l'œcuménisme, la participation des chrétiens catholiques à de tels offices œcuméniques mérite d'être favorisée".

Au sujet de l'obligation pour les fidèles de participer à la messe le même dimanche où ils participeraient à un service œcuménique, la Commission précise : "Bien que l'obligation de participer à l'Eucharistie reste le premier devoir, on admet que la participation à un office œcuménique pourrait rendre impossible la participation à la célébration eucharistique".

Enfin le document insiste sur la qualité des motifs qui poussent à la célébration d'offices œcuméniques le dimanche. Cela devrait correspondre à

un vœu œcuménique authentique et non pas à des critères profanes comme par exemple l'idée de relever l'éclat d'une fête avec un office œcuménique.



Le pape Jean-Paul II reçoit les étudiants de l'Institut œcuménique de Bossey

A ROME, le 13 février, Jean-Paul II a reçu les étudiants de la "Graduate School" de l'Institut œcuménique de Bossey. Au cours de cette rencontre qui s'est déroulée dans la salle du Consistoire, le Pape leur adressa un discours où il déclara notamment : "C'est une joie de vous recevoir aujourd'hui durant votre pèlerinage à Rome, à l'occasion duquel je suis heureux de vous offrir l'hospitalité par l'intermédiaire du Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens.

Au cours de ces quatre derniers mois, vous avez vécu dans une communauté œcuménique avec des personnes de diverses nationalités et cultures. Pendant la quatrième session de la "Graduate School", vos professeurs vous ont amenés à réfléchir sur le thème : "Vers de nouveaux modèles de communautés".

Pour les chrétiens, la Très Sainte Trinité est le modèle suprême de communauté, ce mystère des Trois Personnes divines en une parfaite communion d'amour. Chaque mot et chaque acte de Jésus Christ, le Fils Incarné de Dieu, ont constitué la révélation de la vie intérieure qu'il partage avec le Père et avec l'Esprit Saint. Dans l'Evangile de saint Jean par exemple, nous l'entendons parler de sa profonde communion de vie avec le Père par ces mots : "Le Père est en moi et moi dans le Père" (Jn 10, 38 et 14, 10 ; 12)...

Dans son dessein de salut, Dieu voulait réconcilier l'humanité avec lui en rendant possible notre participation

à ce mystère de divine communion à travers son Fils. Notre incorporation à la vie de la Trinité a été la prière de son cœur alors que s'approchait l'heure de sa mort : " Afin que tous soient un - pria-t-il. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous... " (Jn 17, 21). Saint Cyprien a résumé ce rapport entre la communauté des disciples du Christ et la communion des Trois Personnes divines dans sa description de l'Eglise comme " peuple rassemblé par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint " (De orat. Dom. 23, cité dans Lumen gentium, 4)...

Le monde d'aujourd'hui, déchiré comme il l'est par les conflits et la méfiance, a particulièrement besoin que tous les croyants témoignent clairement de cette unité et qu'ils soient les instruments de Dieu pour la réconciliation... "

*

Le gouvernement grec refuse le souhait de l'Eglise orthodoxe de rompre avec le Saint-Siège

A ATHENES, en février, les grands quotidiens de la capitale ont approuvé le rejet par le gouvernement grec d'une demande du Saint Synode de l'Eglise de Grèce (Eglise d'Etat), pour qu'il rompe ses relations diplomatiques avec le Saint-Siège - accusé d'encourager le " leadership du Pape ", l'activité prosélyte des Uniates et de soutenir l'Eglise autocéphale de Macédoine. L'archevêque orthodoxe d'Athènes, Mgr Séraphim a formulé à nouveau le souhait de rompre les relations entre l'Eglise orthodoxe de Grèce et le Saint-Siège. Le gouvernement et une partie de l'opinion publique reflétée par les grands quotidiens de la capitale, tout en évitant la polémique, qualifient cette décision " d'imprudente ", " d'intempestive " et même " d'extrémiste " pour résoudre la situation tendue : l'affirmation selon laquelle " le rôle du frère de Rome s'est révélé

être trompeur et intéressé est exagérée et superflue ". Le journal Kathimerini ajoute que le Synode n'a pas tenu compte du fait que le Vatican n'est pas seulement une réalité religieuse, mais aussi une réalité politique : " Le moins que le gouvernement grec pouvait prétendre de la part de la hiérarchie, c'est d'être informé de ses opinions avant qu'elles ne soient rendues publiques ". Le journal ajoute que le ministère des Affaires étrangères hellène encourage les efforts du Patriarche œcuménique Bartholomeos dans son dialogue avec le Saint-Siège.

*

Une délégation du Vatican reçue par le Conseil national des Eglises des Etats-Unis

A NEW YORK, le 14 février, dans le cadre de ses efforts pour renforcer ses liens avec l'Eglise catholique romaine, le Conseil national des Eglises des Etats-Unis (CNE) a reçu le cardi-

nal Edward I. Cassidy, président du Conseil du Vatican pour la promotion de l'Unité des Chrétiens.

Même si dans le domaine des relations catholiques romaines, le CNE collabore essentiellement avec les structures déjà en place aux Etats-Unis, il a, en 1969 et 1989, envoyé des délégations au Vatican et reçu en 1987 la visite du prédécesseur du cardinal Cassidy, le cardinal Jan Willebrands.

Le cardinal Cassidy s'est entretenu pendant deux heures avec un groupe de responsables et de cadres du CNE. Il a pris la parole lors d'un service de prière et participé à un déjeuner ; il a également tenu une conférence de presse, au cours de laquelle, à un journaliste qui lui demandait si le pape Jean-Paul II avait dévalorisé l'œcuménisme, il a répondu " certainement pas ".

La secrétaire générale du CNE, Joan Brown Campbell, a déclaré au cardinal Cassidy qu'elle ne s'attendait pas à ce que les catholiques romains adhèrent au CNE sous sa forme actuelle, mais elle a ajouté que le CNE était prêt à s'effacer si cela pouvait



Photo Oikoumène A 05437-25 de Peter Williams

*Les primats des Eglises orthodoxes, réunis pour un sommet extraordinaire, du 13 au 15 mars, au Siège du Patriarcat œcuménique à Istanbul.
De gauche à droite : les patriarches Diodore de Jérusalem, Alexis II de Moscou, Bartholomée de Constantinople, Parthenios d'Alexandrie, Ignace d'Antioche, Maxime de Sofia et l'archevêque Séraphim d'Athènes.*

aboutir à l'émergence d'une nouvelle structure œcuménique à laquelle participeraient les catholiques romains et d'autres, qui n'adhèrent pas aujourd'hui au CNE. Le cardinal a observé que les catholiques romains étaient déjà membres de plusieurs conseils nationaux et que la décision dépendait de la nature de ce conseil particulier.



Rencontre de Jean-Paul II avec les chefs religieux musulmans en Afrique

ADAKAR, le 19 février, le pape Jean-Paul II commençait son VIII^{ème} voyage pastoral en Afrique qui devait le conduire au Sénégal, en Gambie et en Guinée. A son arrivée, Abdou Diouf, président du Sénégal, lui souhaita la bienvenue : " Nous accueillons en vous un homme de foi, de piété, de justice et de paix ". Au cours de son pèlerinage africain, le pape fit la visite pastorale des jeunes Eglises catholiques de ces pays, mais il voulut également saluer fraternellement les représentants de l'Islam, très majoritaire dans la région, sans oublier les chefs des religions traditionnelles comme il le fit dès son arrivée, le jeudi 20 février à Ziguinchor. Beaucoup plus significative fut la rencontre du 22 février avec les chefs religieux musulmans à la chambre de commerce de Dakar. Parmi les responsables, il ne manquait aucune personnalité importante, même si certains avaient dû être aiguillonnés par le chef de l'Etat. Seul le représentant chiite a tenu en arabe des propos un peu discordants. Mais l'ambiance était cordiale.

Jean-Paul II a profité de l'occasion pour réfléchir au dialogue islamo-chrétien. Se situant dans " la tradition abrahamique ", il estime naturel que les croyants se rencontrent fraternellement dans un esprit de partage. Leur premier objectif doit être une vie en harmonie. Notre Dieu est un Dieu de paix, le Dieu saint, un Dieu de dialogue ". Et cet engagement au dialogue implique accueil mutuel,

respect de la liberté de conscience et de culte, coopération.

Le Pape trouve que la fidélité à la volonté de Dieu engage plus loin. Devant les grands problèmes de la pauvreté et de la guerre, chrétiens et musulmans doivent " chercher, dans le dialogue, des solutions qui rendent la société moderne plus juste, plus humaine, plus respectueuse de la liberté, des droits et de la dignité de chaque individu ".

Dans sa rencontre avec les musulmans à Conakry en Guinée, le 25 février, même volonté de dialogue et même appel à la convivialité et à la collaboration. Le Pape a cité à ce sujet un proverbe africain : " Une seule main ne peut ficeler un paquet... ". (Textes complets des discours à Dakar et à Conakry dans la D.C. n° 2047, pp. 310 à 338).



M A R S

M. Gorbatchev fait l'éloge de Jean-Paul II

A ROME, le 2 mars, le journal italien La Stampa a publié un article de l'ancien président de l'URSS, Mikhaïl Gorbatchev, dans lequel celui-ci fait l'éloge de la personnalité et de l'action de Jean-Paul II. Il écrit notamment :

« Il y a entre nous un profond sentiment de sympathie et de compréhension... Mais je crois que l'on peut dire qu'il y a surtout la volonté de continuer et d'achever quelque chose que nous avons commencé ensemble... »

En simplifiant, je pourrais dire qu'en le fréquentant, j'ai ressenti et compris le rôle du Pape dans la création de ce que l'on a appelé plus tard la nouvelle pensée politique. Je n'éprouve aucune difficulté à admettre que, dans ses discours, se trouvaient beaucoup d'idées avec lesquelles j'étais d'accord...

De la pensée de ce Pape, j'ai toujours apprécié, surtout, le contenu spirituel, l'effort pour contribuer à la croissance d'une nouvelle civilisation dans le monde... Aujourd'hui, on peut dire que rien de ce qui est arrivé en Europe de l'Est au cours de ces dernières années, n'aurait été possible sans la présence de ce Pape, sans le grand rôle - même politique - qu'il a su jouer sur la scène mondiale... ».

Selon la presse italienne, le Pape a commenté l'article en ces termes : « Les paroles de Gorbatchev sont sincères et me confirment dans ce que j'ai toujours pensé de lui : c'est un homme digne ».



Rencontre entre représentants du Saint-Siège et du Patriarcat de Moscou

A GENEVE, les 2 et 3 mars, s'est tenue la réunion entre représentants du Saint-Siège et du Patriarcat de Moscou à l'issue de laquelle a été publié le communiqué suivant : « A l'initiative du pape Jean-Paul II et du patriarche Alexis II de Moscou, les 2 et 3 mars, se sont réunies à Genève une délégation du Saint-Siège guidée par Son Eminence le cardinal Cassidy, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, et une délégation du patriarcat de Moscou, présidée par Son Eminence le métropolite Kirill de Smolensk et Kaliningrad, président du Département pour les affaires extérieures du Patriarcat de Moscou.

Il s'agissait d'une réunion de travail durant laquelle les deux délégations devaient étudier les difficultés existant entre l'Eglise catholique et le Patriarcat de Moscou. Comme on sait, ces difficultés se situent en Ukraine occidentale. Dans d'autres pays de la C.E.I. (Communauté des Etats indépendants), des difficultés ont aussi surgi après l'établissement en ces régions des nouvelles structures catholiques. En toute sincérité et franchise, les deux délégations ont discuté les faits qui leur ont été soumis.

Les deux parties ont constaté qu'elles ont une compréhension différente de ces faits. Cependant en dialoguant, chaque délégation a eu la possibilité de connaître les motivations de l'autre, et on est ainsi parvenu à une meilleure compréhension réciproque.

En ce qui concerne la situation en Ukraine occidentale et les relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise ukrainienne grecque-catholique, les deux délégations ont été unanimes à affirmer que les principes formulés ensemble en janvier 1990 à Moscou, et approuvés par les autorités catholiques et les autorités orthodoxes du Patriarcat de Moscou, demeurent la base valide de tout effort de soutien. Cependant une divergence demeure sur le mécanisme le plus apte à réaliser ces principes.

La délégation catholique a précisé que toutes les structures pastorales que l'Eglise catholique établit dans la C.E.I., ont pour but de répondre aux besoins spirituels des fidèles catholiques. Du côté orthodoxe, on a exprimé la préoccupation que des structures catholiques dépassent les besoins pastoraux réels des catholiques, et manifestent une volonté d'expansion.

Pour éviter tout malentendu et pour développer la confiance entre les deux Eglises, il serait nécessaire qu'administrateurs apostoliques et évêques orthodoxes d'un même territoire se consultent avant la réalisation de projets pastoraux tels que la création de paroisses et d'autres œuvres de l'Eglise catholique.

Sur ces questions et les autres points abordés, un protocole de la réunion a été rédigé et accepté ».



Appel du Pape aux chrétiens divisés pour un Carême de conversion

A ROME, le 4 mars, célébrant la messe du Mercredi des Cendres, le Pape a lancé un appel à l'unité des chrétiens, quelques heures après la



(Photo Oikoumène A 05443-9 de Peter Williams)

Le sommet des Primats des Eglises orthodoxes s'est achevé par une liturgie eucharistique concélébrée dans la cathédrale patriarcale Saint-Georges du Phanar à l'occasion du Dimanche de l'Orthodoxie.

clôture de la rencontre de dialogue qui a réuni à Genève des délégations du Saint-Siège et du Patriarcat de Moscou.

Lors de la célébration d'entrée en Carême, qu'il a présidée en la basilique Sainte-Sabine à Rome, Jean-Paul II a voulu placer cette période sous le signe de la conversion : « Nous désirons que ce saint jour et toute la période du Carême soient particulièrement imprégnés du repentir intérieur, auquel invite également la douloureuse constatation de l'absence persistante de l'unité chez les chrétiens ».

Après avoir rappelé en citant Vatican II que « la division des chrétiens est pour le monde un objet de scandale », le Pape a « embrassé dans une prière sincère et dans l'amour fraternel, toutes les Eglises orthodoxes d'Orient, ensemble avec les communautés et confessions nées de la Réforme en Occident », pour demander aux frères divisés de se pardonner réciproquement et d'implorer le pardon de Dieu. Il a prié l'Esprit Saint d'accorder aux chrétiens « de pouvoir poursuivre toutes les initiatives en faveur de l'unité à travers la prière, l'étude et la collaboration œcuménique, et de rendre fécond le dialogue théologique multiforme, afin que puissent enfin se résoudre les diver-

gences qui, aujourd'hui encore, font obstacle à la pleine unité ».



Réunion du Groupe Mixte de Travail de l'Eglise catholique et du COE

A KLOSTER WENNIGSEN, (Allemagne), du 8 au 14 mars, s'est réuni le groupe de travail mixte (GMT) du Conseil œcuménique des Eglises (COE) et de l'Eglise catholique romaine (ECR). Pour les 19 membres du GMT, c'était la première rencontre après la 7ème Assemblée du COE tenue à Canberra (Australie) du 7 au 20 février 1991.

Invitée en Allemagne par l'Eglise évangélique d'Allemagne (EKD), la rencontre était co-présidée par le métropolite Elias Audi (orthodoxe, du Liban) et l'évêque Alan C. Clark (catholique romain, du Royaume-Uni).

Les participants ont débattu de la situation de l'œcuménisme en différentes régions du monde, défini les grandes lignes d'une brochure sur la formation œcuménique et examiné la déclaration de l'Assemblée sur « l'unité de l'Eglise en tant que koinonia : don et vocation ».

Ils ont également évoqué les causes possibles de divergences sur les questions éthiques. Un groupe restreint a été chargé de préparer un rapport ou une déclaration qui serviront d'introduction à une discussion ultérieure à cet égard. En outre, ils ont mis l'accent sur la collaboration existant entre les Unités du COE et l'Eglise catholique romaine.

Le Groupe mixte de travail entre le COE et l'ECR a été formé en 1965 en vue de promouvoir et de coordonner leurs relations et leur coopération, d'appuyer et d'encourager les efforts en vue de l'unité visible et du témoignage commun entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises membres du COE. Le GMT est reconstitué après chaque assemblée du COE par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité chrétienne et le Comité central du COE.



Dialogue théologique entre orthodoxes et réformés (ARM)

A KAPPEL-AM-ALBIS, (Suisse), du 9 au 13 mars, s'est tenu le troisième dialogue bilatéral officiel entre l'Eglise orthodoxe et l'Alliance réformée mondiale (ARM).

Reçus par l'Eglise évangélique réformée de Zurich, 25 participants assistaient à la réunion, co-présidée par le métropolite Panteleimon Rodopoulos de Tyroloï et Serenteion (Patriarcat œcuménique) et Lukas Vischer, de l'Eglise réformée suisse. Ils ont débattu des implications théologiques de l'incarnation et souligné l'importance des conversations nécessaires au renforcement de la confiance et de la compréhension entre les deux traditions. Des contacts avaient déjà été établis, en 1988, à Leuvenberg, en Suisse, et en 1990, à Minsk, en Biélorussie.



Le sommet des Primats des Eglises orthodoxes

A ISTANBUL, du 13 au 15 mars, les primats des quatorze Eglises orthodoxes ou leurs représentants se sont réunis au Phanar, siége du patriarcat

de Constantinople. Cette « Synaxe » s'étant déroulée à huis clos, le communiqué officiel publié à l'issue de la rencontre devait présenter les principaux thèmes de discussion abordés par les primats réunis sous la présidence du patriarche œcuménique Bartholomée I. Préoccupé de l'unité à maintenir dans l'Orthodoxie, les primats déplorent l'existence de « groupes schismatiques » que condamne l'Eglise. Cette préoccupation de l'unité explique l'engagement de l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique et les dialogues bilatéraux entre Eglises. Pour ce qui concerne les rapports avec Rome, les primats sont déçus ; ils s'attendaient à plus de compréhension après la disparition des régimes communistes qui ont persécuté nombre d'Eglises orthodoxes :

« Au lieu de cela, et au détriment des progrès espérés dans la voie de l'unité chrétienne, les pays de tradition orthodoxe ont été considérés comme des " terres de mission " ; de ce fait, des réseaux missionnaires y ont été installés et on y pratique le prosélytisme avec toutes les méthodes qui avaient été condamnées et rejetées par tous les chrétiens depuis des décennies. Il faut en particulier mentionner et condamner les activités des uniates, sous juridiction de l'Eglise de Rome, en Ukraine, Roumanie, Slovaquie orientale, Moyen-Orient et ailleurs, contre notre Eglise. Cela a créé une situation qui est contraire à l'esprit du dialogue de charité et de vérité instauré et poursuivi par des autorités chrétiennes comme le pape Jean XXIII et le patriarche Athénagoras. Des blessures si sérieuses ont été infligées à ce dialogue qu'elles seront difficiles à cicatrifier. En fait, le dialogue a déjà été restreint au problème de l'uniatisme jusqu'à ce que l'on arrive à un accord sur cette question ».

Il faut cependant noter qu'il n'est pas question pour les Eglises orthodoxes de rompre le dialogue œcuménique avec l'Eglise catholique ou les autres Eglises chrétiennes. Les primats des Eglises orthodoxes se sont également préoccupés des problèmes du monde actuel en matière d'environnement, de justice et de paix. Le sommet s'est terminé le 15 mars par la célébration solennelle du Dimanche de

l'Orthodoxie au Phanar.

(Texte complet du message des Primats des Eglises orthodoxes dans la D.C. n° 2048, pp. 393 à 395).



Assemblée générale de l'ACAT à Marly-le-Roi

A MARLY-LE-ROI, les 14 et 15 mars, l'action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT) a tenu son assemblée générale annuelle. 450 délégués représentant les 16 000 membres ont élu le Comité directeur et discuté des orientations de l'association.

Le thème de l'assemblée : Témoins de l'espérance dans un monde en désordre.

Une célébration œcuménique et l'homélie de Monseigneur Thomas, évêque de Versailles, deux théologiens, le professeur Paolo Ricca de la Faculté protestante de Rome et un orthodoxe, Olivier Clément, ont contribué à l'approfondissement de ce thème. Des ateliers ont permis aux délégués, avec le soutien de témoins, d'approfondir la situation en quelque vingt pays en vue d'une action plus adaptée, d'un partenariat plus efficace.

Dans son message, discuté et approuvé par les délégués, le président André Jacques, a souligné que devant la complexité et la mouvance des événements dans le monde, l'ACAT se devait d'affronter de nouveaux défis : l'élaboration de nouvelles stratégies, l'exigence critique au regard de notre propre société française, la résistance au scepticisme par le courage des convictions, enfin la responsabilité vis-à-vis des jeunes, en nombre de plus en plus important dans cette association.

L'assemblée a envoyé un message de solidarité aux 500 enfants réunis en la cathédrale de Guatemala ce dimanche 14 mars, en souvenir de l'assassinat de Nahaman Carmona Lopez, un enfant des rues âgé de 13 ans, tué par des policiers le 4 mars 1990.

Elle a aussi approuvé l'envoi en mission à Madagascar d'un observateur (à la demande du Conseil des Eglises chrétiennes de Madagascar (FFKM)) à la réunion du Forum national, qui s'est ouvert le 21 mars.

Une journée œcuménique de prière pour la paix en Irlande

A DUBLIN, le 15 mars, au cours de la célébration marquant le 800ème anniversaire de la consécration de la cathédrale anglicane Saint-Patrick, le cardinal Daly, archevêque d'Armagh, a prononcé une homélie consacrée à la réconciliation dont l'Irlande a besoin. En présence des représentants des différentes confessions chrétiennes du pays, il a rappelé que ce 15 mars était le jour fixé à la demande des autorités des quatre principales Eglises d'Irlande, comme jour de prière pour la paix en Irlande du Nord. Cette prière a été partagée par les protestants et les catholiques, non pas seulement en Irlande, mais en Angleterre, au Pays de Galles et en Ecosse, aux Etats-Unis et au Canada et en réalité partout où il y a des Irlandais dans le monde entier. (Texte complet de l'homélie du cardinal Daly dans la D.C. n° 2049, pp. 434-438).

*

L'Assemblée protestante européenne : « Responsabilité chrétienne pour l'Europe ».

A BUDAPEST, du 24 au 30 mars, quelque 200 représentants de 80 Eglises se sont réunis pour une première Assemblée protestante européenne.

Les documents préparatoires à la réunion de Budapest - décidée après une rencontre ad hoc de 70 responsables d'Eglise à Bâle en août 1991 - indiquent que ses préoccupations seront intégrées au " processus de renouveau en Europe par le biais des organismes œcuméniques existants et en communion œcuménique avec les Eglises orthodoxes et l'Eglise catholique romaine ". Ainsi dans leur message final, les délégués présents à Budapest ont-ils souhaité l'instauration d'une charte sociale pour l'Europe que les récents accords de Maastricht n'avaient pas été en mesure de formuler, et qu'il serait imprudent, comme l'a estimé le responsable de la Commission œcuménique



Pour la clôture de la Semaine de l'Unité, le 25 janvier, le pape Jean-Paul II avec les responsables du Conseil pontifical pour l'Unité des Chrétiens à Saint-Paul-hors-les-Murs.

européenne Eglise et Société (EECCS), M. Keith JENKINS, " de confier aux seuls soins des hommes politiques et économistes ".

En plus des plénières sur les différents aspects de la responsabilité protestante en Europe aujourd'hui, les délégués se sont répartis en six groupes de discussion (évangélisation, service chrétien, relations entre l'Eglise et l'Etat, identité nationale et minorités, mode de vie et relations interconfessionnelles) et élaboré une déclaration commune.

Comme lors des deux précédentes réunions des Eglises d'Europe - le Synode spécial des évêques catholiques romains et le Sommet des primats des Eglises orthodoxes à Istanbul en mars - les changements survenus en Europe orientale et centrale et l'évolution vers l'unité de l'Europe ont défini le cadre des débats.

La majorité des Eglises protestantes avaient délégué des représentants à la réunion, même si l'Eglise d'Angleterre et les Eglises scandinaves n'avaient envoyé que " des observateurs ". Des représentants du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité chrétienne et du Patriarcat œcuménique assistaient à la réunion.

Un message du Président de la Commission européenne Jacques Delors a appelé les Eglises protestantes à collaborer afin qu'aucune " muraille de Jéricho " ne soit dressée contre les pauvres du Tiers monde.

Dans son discours d'ouverture, le théologien protestant suisse et œcuméniste Lukas VISCHER a défini deux tâches : chercher les moyens d'empêcher " le mouvement œcuménique de s'enliser dans les complications de la politique de l'Eglise ", en particulier au plan du dialogue avec les orthodoxes et les catholiques ; et définir les mesures spécifiques visant à renforcer la communauté parmi les Eglises protestantes. Une des voies sera la Dixième Assemblée de la Conférence des Eglises européennes (KEK) qui aura lieu à Prague en septembre. Des observateurs ont également souligné la possibilité de futures discussions lors de la réunion prévue à Vienne en 1994 des Eglises luthériennes, réformées, méthodistes et unies, signataires de la Concorde de Leuenberg en 1973 sur la communion ecclésiale.

Par delà ces aspects institutionnels - et plus que la simple volonté de discerner une " voix protestante " pour l'Europe, la rencontre de Budapest aura été l'occasion pour beaucoup d'Eglises (venues d'une région qui va de l'Atlantique à l'Oural) de se rencontrer, de dialoguer et de se connaître un peu mieux. (Texte complet du message final de l'Assemblée protestante européenne dans la D.C. n° 2049, pp. 444-445).

**La suite
des jalons de Mars
dans le prochain numéro.**

Méditation de Mgr Jean Vilnet (1) *

Actes 8, 26-40
Jean ch. 17

L'heure d'une parole unique pour l'unité.

Dire à tout homme qu'il est aimé de Dieu et le dire d'une seule voix.

a) **C'est l'heure pour nos Eglises**, c'est en nos pays, nos nations en Europe et pour le globe entier de répondre ensemble, et chacune selon son intonation propre, à l'appel que nous lance à travers les événements le Dieu de l'Alliance : appel à dire Dieu aujourd'hui, à dire la Bonne Nouvelle du Christ, à prouver que cette parole est acte d'amour pour l'homme, pour tout homme et en priorité pour les plus démunis ou ceux qui sont laissés au bord de la route. C'est l'heure de manifester par nos engagements communs au service de l'homme que tout homme est aimé de Dieu et que le Royaume est déjà là.

b) **Nos églises sont en train de se retrouver** dans la conscience qu'elles n'évangéliseront que si elles se laissent évangéliser. Nous pouvons dire et manifester par nos attitudes, que nous sommes d'une Eglise à la fois pécheresse et convertie, à la fois salie par la route et habillée de la grâce, en se laissant toujours convertir et donc réformer par *l'Evangile de la grâce*.

c) **La parole unique**, acceptée dans le quotidien de nos vies de croyants et dans l'existence de nos Eglises, ne peut qu'être bâtisseuse d'unité.

L'unité que nous entendons comme un appel et recevons comme un don. L'unité à laquelle nous répondons en la construisant aussi de nos mains, nos mains malhabiles, nos élan fragiles, mais notre cheminement tenace.

L'unité qui nous réveille, qui nous soulève, qui nous bouscule. De l'accès à cette unité chrétienne la porte nous a été ouverte. Elle ne pourra plus se refermer.

(1) Evêque de Lille, Président de la Commission Episcopale pour l'Unité des Chrétiens.

* Célébration du 25 avril.



Méditation du Pasteur Jean Dumas (2) *

Jean 20, 19-29

... Permettez au protestant que je suis, mais qui suit ici les remarques exégétiques du Père BLANQUART, de suivre également le théologien Karl BARTH, qui comprend que, pour le 4ème évangile, la communauté de l'Eglise peut fermer au lieu d'ouvrir, fermer le royaume par son contre-témoignage : " Elle retient, là où elle devrait libérer ! ". Les péchés retenus par la communauté des disciples, sont ceux dont nous ne savons pas libérer les hommes, sont ceux que peut-être même nous refusons de pardonner... Or, nous vivons dans un monde qui méprise le pardon, ou qui n'en voit pas l'urgente nécessité. Le professeur et psychanalyste Julia KRISTEVA le met à l'évidence : notre temps, dit-elle, comprend le pardon comme complaisance, avilissement, ramollissement... Il y décèle, croit-il, la perversion du christianisme. Kristeva, au contraire, nomme cette attitude du monde contemporain : " La paranoïa hostile au pardon ".

Alors, dit-elle, le pardon, c'est " donner en plus, miser sur ce qui est là pour le renouveler, pour faire repartir le déprimé (cet étranger replié sur sa blessure), et lui donner la possibilité d'une nouvelle rencontre.

" La grande soif des hommes de notre temps ne serait-elle pas soif de pardon, faim de réconciliation, réconciliation avec l'autre mais également, à un point tel qu'il en apparaît émouvant, réconciliation avec soi-même !

" Recevez l'Esprit saint " - ah ! comme il devient nécessaire, cet Esprit de puissance, pour faire face à la mission du pardon qui nous incombe ! " Recevez l'Esprit saint - ceux à qui vous remettez leurs péchés, ils leur seront remis ! ".

(2) Eglise Réformée de France, Pasteur à Lille.

* Célébration du 26 avril.



Acclamations Pascales*

Christ est ressuscité des morts !
Par sa mort, il a vaincu la mort !
A ceux qu'enferment les tombeaux, il a donné la vie

**Refr. - « A toi la gloire, O Ressuscité !
A toi la victoire pour l'éternité ».**

Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus ;
la mort n'a plus d'empire sur lui.

Ref. - A toi la gloire...

En mourant, c'est au péché qu'il est mort, une fois pour toutes vivant, c'est pour Dieu qu'il vit.

Ref. - A toi la gloire...

Ne crains point. Je suis le premier et le dernier,
le Vivant, dit le Seigneur !

Ref. - A toi la gloire...

J'ai été mort, mais maintenant je suis vivant aux siècles des siècles, et je tiens les clefs de la mort et du séjour des morts.

Ref. - A toi la gloire...

Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ ;
car, dans sa grande miséricorde,
il nous a fait renaître pour une espérance vivante,
pour un héritage qui ne se peut ni corrompre, ni souiller, ni flétrir.

AMEN

* 26 avril : culte de Sainte Cène.

Association U . D . C .

Dimension fondamentale de la vie chrétienne, le travail pour l'Unité des Eglises exige plus que jamais que l'on se tienne au courant de réalités qui se modifient de jour en jour.

Pour participer davantage au Mouvement Œcuménique en France, vous pouvez adhérer à :

l'ASSOCIATION
POUR
L'UNITÉ DES CHRÉTIENS
80, rue de l'Abbé Carton
7014 PARIS

Cotisations

- membre actif 120 F
- membre bienfaiteur 360 F

C . C . P .
Association
pour l'Unité des Chrétiens
31 691 30 X - LA SOURCE

Revue UNITÉ DES CHRÉTIENS

Quelques numéros recommandés
encore disponibles

N° 67	Le Groupe des Dombes a 50 ans	24 F
N° 69	Marie, Mère du Rédempteur	24 F
N° 73	Justice, Paix et Sauvegarde de la Création	24 F
N° 74	Œcuménisme et Pastorale de la Santé	24 F
N° 77	BALE 89 : Document final	24 F
N° 78	Bible Chemin d'Unité	24 F
N° 79	25 ans après... sur les Routes de l'Unité	24 F
N° 81	Juifs et chrétiens dans le dessein de Dieu	24 F
N° 83	Le monde, mon village	24 F
N° 86	L'Europe, notre maison commune	25 F



NOM _____ PRENOM _____

ADRESSE _____

commande les numéros ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐

à REVUE UNITE DES CHRETIENS,
80, rue de l'Abbé Carton - 75014 PARIS
C.C.P. 34 611 20 C - LA SOURCE

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

Revue trimestrielle d'information et de formation théologique publiée par l'INSTITUT PROTESTANT DE THEOLOGIE (Facultés de Montpellier et Paris).

ETUDES THEOLOGIQUES ET RELIGIEUSES est une revue destinée aux théologiens, pasteurs, prêtres, et au public désireux de se former et de s'informer théologiquement, de se tenir au courant de la recherche théologique en France et à l'étranger.

Dans chacune des quatre livraisons, vous trouverez :

- des articles de fond sur tous les domaines de la théologie ;
- de brèves contributions sur ces matières, sous forme de notes et chroniques ;
- une cinquantaine de pages de comptes rendus d'ouvrages théologiques français et étrangers récents.

Au sommaire du dernier numéro (1992/2)

François REFOULE	: Le parallèle Matthieu 16/16-17 - Galates 1/15-16 réexaminé
Jean-François ZORN	: Internationalisme missionnaire et nationalisme colonial.
Claude SCHWAB	: De la Bible à la bioéthique.
Denis MULLER	: Eclatement des morales et recherche de consensus.
Jean ANSALDI	: Au doyen Sergio Rostagno
Sergio ROSTAGNO	: Marie, modèle du rapport de l'être humain avec Dieu.

Péricopes

Isabelle PARLIER	: L'autorité qui révèle la foi et l'incrédulité
Philippe GENTON	: 1 Corinthiens 7/25-40. Notes exégétiques.

Notes et chroniques

Jean ANSALDI	: Jung ou Freud
Jérôme COTTIN	: Bible et art
Jean-Claude AMALRIC	: Nouvelles de l'I.P.T.

Les sommaires
d'E.T.R.
sont consultables
sur minitel :
3615
LECEP ETR

BULLETIN D'ABONNEMENT (pour les quatre numéros annuels)

Nom _____ Prénom _____

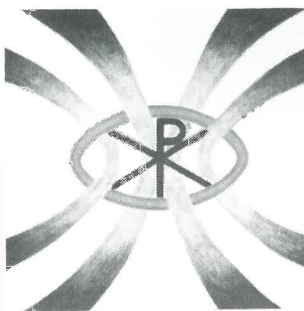
Adresse _____

Profession _____ Date _____ Signature _____

Tarif : FRANCE : 135 FF - ETRANGER : 155 FF

Prix de vente au numéro : 55 FF (franco 70 FF)

— 13, rue Louis Perrier - 34000 MONTPELLIER —



*“ Le Concile souhaite instamment
que les initiatives des enfants de l'Eglise catholique
progressent, unies à celles des frères séparés
sans mettre un obstacle quelconque
aux voies de la Providence
et sans préjuger
des impulsions futures de l'Esprit Saint ”.*

(Décret sur l'œcuménisme n° 24)