Unité des Chrétiens

La communion à l'intérieur des Églises

Principes, réalités, défis

N° 178 - Avril 2015 - 8 €

SOMMAIRE

Unité des Chrétiens

N° 178 – avril 2015

ADMINISTRATION

Revue trimestrielle éditée par
l'association UADF
58 avenue de Breteuil - F-75007 Paris

Directeur de la publication :
Franck Lemaître

Mise en page : *editions-fleursdelettres.com*
Impression : *www.marnat.fr*

CPPAP : 0919 G 82028 - ISSN : 1248 9646
Dépôt légal à parution

RÉDACTION

Directeur de la rédaction :
Franck Lemaître

Directeur adjoint de la rédaction :
Ivan Karageorgiev

Comité interconfessionnel de rédaction :
Emmanuel Gougaud (catholique), Matthew Harrison (anglican), Ivan Karageorgiev (orthodoxe), Franck Lemaître (catholique), Pierre de Mareuil (baptiste), Michel Stavrou (orthodoxe), Jane Stranz (protestante), Philippe Sukiasyan (arménien apostolique).

Relecture : Dominique Devillers

redaction@revue-unitedeschretiens.fr

ABONNEMENTS

- France et Union européenne : 28 €
- Autres pays : 32 €

Envoyez vos coordonnées (prénom, nom, adresse, téléphone) sur papier libre et votre chèque à l'ordre de UADF-UDC à :
Unité des Chrétiens
58 avenue de Breteuil
F-75007 Paris
Tél : 01 44 39 48 48
gestion@revue-unitedeschretiens.fr

Virements :
Domiciliation : CIC Paris Bac
IBAN : FR763006 6100 4100 0105 6260 833
BIC : CMCIFRPP
Préciser : « frais partagés »

VENTE PAR CORRESPONDANCE

Tous pays : 10 € le numéro
(Frais d'expédition compris)

Titres et intertitres de la rédaction.

ÉDITORIAL

3 **Que de fois !**
Franck Lemaître

CÉCEF

4 **Remise du Prix 2014 du Conseil d'Églises chrétiennes en France**

5 **Prier le *Notre Père* dans les célébrations œcuméniques**

DOSSIER - La communion à l'intérieur des Églises
Principes, réalités, défis

6 **« Une et indivisible ». Comment l'Église catholique vit son unité**
Jean-François Chiron

12 **La communion au sein de l'Église orthodoxe : confession et réalité**
Michel Stavrou

18 **La communion au sein des Églises luthéro-réformées**
Gilles Daudé

23 **« Au risque du bon vouloir ». La communion entre les Églises évangéliques**
Étienne Lhermenault

RENDEZ-VOUS

29 **Rendez-vous avec Alain Nisus**

JALONS SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ

32 **Novembre 2014 – janvier 2015**

AGENDA

Couverture : DR ; Mosaïque sur l'autel de l'église Dominus Flevit à Jérusalem. *Jerusalem, Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti.*

Que de fois !

Comment l'unité est-elle vécue à l'intérieur de chacune de nos Églises ? Quels liens y a-t-il entre les communautés de différentes villes ou nations ? Quelle(s) instance(s) de communion trouve-t-on au plan national ou au niveau universel ? Ce sont les réponses confessionnelles – catholique, orthodoxe, luthéro-réformée et évangélique – à ces questions qui sont au cœur de ce numéro.

Les quatre articles reproduits ici reprennent des interventions faites au colloque organisé à Lyon en novembre 2014 par la faculté de théologie et le centre Unité Chrétienne[1]. Avant de discuter de la communion entre les différentes Églises dans une perspective œcuménique, une première partie permettait de mieux comprendre la manière dont la communion est vécue au sein de chacune des familles ecclésiales. Car chacun vient à la table du dialogue avec son modèle d'unité : celui qui régule en interne son Église.

Ce modèle confessionnel, les quatre auteurs en proposent une analyse tout en nuances. Une première étape du dialogue œcuménique consiste en effet à le présenter avec honnêteté, avec ses avantages et ses inconvénients, en pointant lucidement les écarts entre théorie et pratique. Qu'un colloque rassemblant deux cents participants ait permis ces propos de grande franchise – sans orgueil confessionnel – est réjouissant : il marque la maturité des relations œcuméniques en France aujourd'hui.

Même si les travaux de la commission Foi et Constitution ont permis de dégager des convergences[2], il est encore difficile aujourd'hui de s'accorder sur une image de l'Église qui fasse consensus. Dans une revue œcuménique, même le choix d'une illustration de couverture pour un numéro traitant de la communion ecclésiale s'avère périlleux : optera-t-on pour un navire ? ou fera-t-on le choix d'une icône manifestant la communion des personnes de la Trinité ? préférera-t-on une (s)cène de partage eucharistique entre fidèles de plusieurs Églises ? ou encore, sélectionnera-t-on symboliquement la photo d'une toile d'araignée ? – pour ne prendre que quelques exemples que suggèrent les articles de ce numéro. Immanquablement les choix opérés pourront être perçus comme (trop) confessionnellement marqués.

« Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes ». Pour illustrer ce numéro, *Unité des Chrétiens* a opté pour une image biblique de l'unité, celle de la poule rassemblant sa couvée, qu'on trouve dans la bouche même de Jésus[3]. De manière large, on peut y entendre le désir de l'unité de tous les enfants de Dieu – du peuple élu, des disciples du Christ, et peut-être même de toute l'humanité. Sans doute cette image avicole de Dieu – qui plaira aux théologiennes féministes – a-t-elle, elle aussi, ses limites. Du moins fait-elle comprendre que l'unité est l'initiative de Dieu : « que de fois *j'ai voulu* rassembler tes enfants... ». Du moins dit-elle clairement une impatience, entre regret de l'unité toujours pas réalisée, et désir de ne pas se satisfaire de la division.

fr. Franck Lemaître

1 Les 18 & 19 novembre 2014 : *Communion dans nos Églises, communion entre nos Églises*. Ce colloque universitaire constituait la partie théologique de la Rencontre nationale des délégués à l'œcuménisme.
Dans l'attente des Actes à paraître dans les prochains mois (aux éditions Profac, Lyon), *Unité des Chrétiens* se réjouit de pouvoir partager à ses lecteurs quelques contributions.

2 Cf. *L'Église. Vers une vision commune* (2013), Document de Foi et Constitution n° 214 ; version française éditée par la Fédération protestante de France et Unité chrétienne.

3 Mt 23,37 & Lc 13,34 ; avec reprise de 4 Esd 1,30 (ce livre deutérocanonique en usage dans la liturgie des Églises orthodoxes a été inséré dans l'édition 2010 de la TOB).

Remise du Prix 2014 du Conseil d'Églises chrétiennes en France

C'est Jean Renel Amesfort qui a reçu le deuxième prix du Conseil d'Églises chrétiennes en France décerné à un étudiant pour l'intérêt œcuménique de son mémoire de master.
Né en Haïti en 1977, Jean Renel Amesfort est pasteur évangélique. Il a préparé un master à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. En décembre 2013, il a soutenu un mémoire intitulé *Légitimité et fondements théologiques du ministère d'*épiskopè *dans une ecclésiologie d'Églises de professants*. Il rédige aujourd'hui une thèse de doctorat à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.
Le Prix 2014 du CÉCEF lui a été remis par le pasteur François Clavairoly, président en exercice du CÉCEF, et président de la Fédération protestante de France. La cérémonie a eu lieu à Lyon, dans le cadre de la Rencontre nationale des délégués à l'œcuménisme, le 19 novembre 2014. Extrait de l'allocution du lauréat :

« Le foyer central de notre intérêt théologique est à la fois l'Église locale et la manière dont on peut obtenir des relations concrètes et tangibles entre les diverses Églises locales. En nous concentrant sur l'Église locale, nous ne suggérons en aucun cas, même de manière implicite, qu'il faudrait simplement se contenter de nombreuses Églises locales qui se sentent concernées exclusivement par leurs propres intérêts. Au contraire, nous essayons de porter un regard critique sur une certaine forme de congrégationalisme qui met un fort accent sur l'autonomie de l'Église locale en oubliant que la réalité de l'Église n'est pas épuisée dans l'Église locale. Nous nous sentons interpellé par la grande tâche œcuménique du témoignage de la foi une avec la conviction, non seulement de proclamer publiquement le seul Évangile de transformation du monde, mais aussi de créer des structures appropriées de *communio* entre les Églises dispersées dans la totalité œcuménique. […]

C'est pour toutes ces raisons que nous avons tenté dans ce travail de mettre en lumière le bien fondé du ministère d'*épiskopè*, comme ministère d'unité, de communion, de visitation, de construction de relations ecclésiales sur le plan supralocal à travers un effort de dialogue critique entre différentes ecclésiologies. Mis en avant par les dialogues œcuméniques des dernières décennies et par les théologiens habitués à ces dialogues, le ministère d'*épiskopè* est devenu d'une certaine manière un point de focalisation dans la réflexion ecclésiologique. Son actualité et les enjeux qu'il soulève dépassent le domaine de simples querelles de théologiens pour embrasser plus largement le problème crucial de la *compréhension* de l'Église. […]

© I. K.
Remise du Prix à Jean-Renel Amesfort, entouré du pasteur François Clavairoly et de Mgr Vincent Jordy.

Dans notre mémoire nous sommes arrivé à la conclusion que le ministère d'*épiskopè* fait partie du nombre des charismes structurels ou institutionnels que l'Esprit-Saint octroie dans sa souveraineté à qui il veut dans l'Église et non à des individus isolés pour la construction des relations ecclésiales vivantes. La reconnaissance et la réception ecclésiales des charismes, y compris celui de l'*épiskopè*, à travers un culte d'ordination avec imposition des mains, sont donc fondamentales. »

Prier le *Notre Père* dans les célébrations œcuméniques

Décision du bureau du Conseil d'Églises chrétiennes en France

1. En 1966, la Conférence épiscopale catholique, les quatre Églises luthériennes et réformées en France et les évêques de trois juridictions de l'Église orthodoxe en France ont décidé d'adopter une traduction commune de la prière du *Notre Père* récitée par leurs fidèles. Cette version dite « œcuménique » a ensuite été reçue plus largement par les différentes familles ecclésiales francophones. À ce jour c'est celle qui est utilisée au cours des célébrations œcuméniques et, le plus souvent, celle qui est récitée au cours des offices dans les Églises qui ont cette pratique.

2. Dans l'Église catholique, la traduction des livres liturgiques est en cours de révision. En lien avec la Congrégation pour le culte divin à Rome, les Conférences épiscopales des pays francophones (Afrique du Nord, Belgique, Canada, France, Luxembourg et Suisse) travaillent ensemble aux traductions en langue française. Lors de leur assemblée du printemps 2009 les évêques catholiques français ont souhaité, qu' « après concertation avec les autres Églises ou communautés ecclésiales » la formule « et ne nous laisse pas entrer en tentation » soit adoptée pour le texte du *Notre Père* de la messe.

3. En septembre 2009, l'Église catholique a informé ses partenaires au sein du Conseil d'Églises chrétiennes en France de ce projet de modifier la traduction de la sixième demande de la prière du *Notre Père* (à partir de l'Avent 2016) et a sollicité leur avis.

4. À l'assemblée du 25 novembre 2010, la délégation orthodoxe au CÉCEF a rappelé que les communautés qui récitent le *Notre Père* en français ne le font pas toujours avec la version dite « œcuménique », que les orthodoxes utilisent toutefois cette traduction lors des célébrations œcuméniques, et que la formulation en projet d'adoption par l'Église catholique ne leur fait pas problème.

La délégation de la Fédération protestante de France au CÉCEF a déclaré approuver les conclusions d'une note préparée, à la demande de son conseil : « Nous ne voyons donc pas d'inconvénient si l'on accepte la proposition soumise ». Il a ensuite été rappelé que la FPF n'a pas de mandat de la part de ses Églises membres pour décider de la traduction du *Notre Père* qui doit être utilisée dans leurs liturgies propres.

5. Le 22 novembre 2013, au moment de la publication de *La Bible. Traduction liturgique*, étape préalable à la parution de nouveaux lectionnaires dans l'Église catholique, incluant déjà la nouvelle formulation, le CÉCEF a estimé nécessaire de préciser que « la version du *Notre Père* récitée par les fidèles doit être distinguée du texte biblique qui est lu lorsque l'évangile de Matthieu (chapitre 6, versets 9-13) constitue une des lectures d'une célébration ». Il a également déclaré que « les échanges œcuméniques sur la traduction commune du *Notre Père* doivent se poursuivre ».

6. Lors de son synode d'Avignon (mai 2014), l'Église protestante unie de France a décidé d'entamer une réflexion sur la traduction du *Notre Père*.

7. Si le CÉCEF n'a pas de mandat pour décider de la traduction à adopter dans chacune des familles ecclésiales membres, il lui revient en revanche de préciser quelle traduction du *Notre Père* doit être utilisée lors des célébrations œcuméniques si plusieurs sont en usage dans les Églises françaises. Ce sera vraisemblablement le cas à partir de l'Avent 2016.

Sur le Mont des Oliviers à Jérusalem, le cloître de l'Église du *Pater Noster* où, d'après la tradition, le Christ a enseigné à ses disciples le *Notre Père*, contient des mosaïques avec la prière écrite en de nombreuses langues, dont le français.

8. Lors de la réunion de son bureau le 11 février 2015, le CÉCEF a estimé qu'il convenait, au cours des célébrations œcuméniques, de garder, y compris après l'Avent 2016, la version dite œcuménique du *Notre Père* avec la formulation « et ne nous soumets pas à la tentation », en recommandant que celle-ci soit imprimée sur les feuilles de chants. Il se réserve la possibilité de faire ultérieurement une autre recommandation après avoir observé l'évolution des pratiques dans les communautés ecclésiales françaises.

Paris, le 11 février 2015

Pasteur François Clavairoly
Métropolite Emmanuel
Mgr Georges Pontier
coprésidents

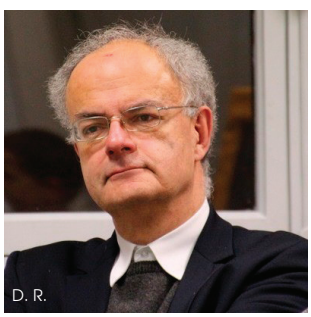
▶ Message du Conseil d'Églises chrétiennes en France du 20 février 2015 suite à l'assassinat des 21 chrétiens coptes en Libye : *www.cecef.fr*

La communion à l'intérieur des Églises

Principes, réalités, défis

« Une et indivisible ». Comment l'Église catholique vit son unité

Professeur à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, le père Jean-François Chiron précise comment l'unité est comprise par l'Église catholique et la manière dont la communion est y concrètement vécue, entre idéal et réalité.


D. R.

En me distrayant par la lecture d'un article sur la Révolution française[1], il m'est apparu que la devise de l'Église catholique (romaine) pourrait s'inspirer de celle de la République française à ses origines. Non pas « liberté-égalité-fraternité » – ce qui a une saveur bien trop protestante –, mais « une et indivisible ».

Mais la théorie et la pratique ne coïncident pas toujours en catholicisme, on ne se prive pas de le faire remarquer dans les autres confessions, et la thématique de ce dossier consacré à la communion telle qu'elle est vécue à l'intérieur de nos Églises peut nous le rappeler : il s'agit de prendre en considération la réalité, et pas seulement l'idéal. Il serait aisé, mais un peu facile, de souligner le décalage entre l'aspiration catholique romaine à l'unité, une aspiration dont on dira qu'elle risque de se figer en idéologie, et une réalité bien plus diversifiée, qui semble ne pas toujours exclure la contradiction. Autrement dit, entre un registre théologique unitaire, et une réalité vécue pluraliste.

Il s'agira ici de pointer quelques enjeux, dans divers registres ; d'esquisser un état des lieux, un peu prospectif si possible, en privilégiant le registre théologique, mais sans perdre de vue le niveau sociologique, qui importe à l'ecclésiologie – disons : la façon dont l'Église catholique vit ce qu'elle est appelée à vivre.

Nous nous proposons donc de rappeler comment, du point de vue théologique, l'Église catholique envisage l'unité ecclésiale, la sienne ; puis comment elle la vit ; afin de terminer en évoquant brièvement comment l'unité envisagée *ad intra* ne peut qu'impliquer une certaine vision de l'unité *ad extra*.

Comment l'Église catholique envisage son unité.

Nous avons affaire à une catholicité – l'Église romaine tient à ce titre – qui se vit concrètement, spontanément, sur le registre de l'unité, et cela dans les deux perspectives désignées par le vocable « catholique », l'institutionnelle et l'idéologique (comprenons : la catholicité comme universalité structurée et la catholicité comme orthodoxie).

C'est sans doute qu'il faut rappeler le grand principe : l'unité institutionnelle, ecclésiale, ecclésiologique même, est d'abord unité dans une même doctrine[2]. Le principe traditionnel est que ce qui fait l'unité, c'est la foi, les sacrements, et le ministère[3]. Le « programme » est déjà

vaste, il peut recouvrir à peu près tout le contenu du *Catéchisme de l'Église catholique* ; et on perçoit qu'il inclut aussi bien la dimension matérielle (le contenu de la foi) que la dimension formelle (ce qui fait que la foi est maintenue, le ministère). Toute divergence dans la foi est comprise comme atteinte à l'unité de l'Église ; et le rôle de l'Église (de son ministère, de son magistère) est d'abord de maintenir l'authenticité et l'intégrité de la foi. Avant de récuser cette conviction comme vaguement totalitaire, il faudrait voir en quoi elle peut légitimement s'enraciner dans l'Écriture, ainsi dans le témoignage de Paul, et pas seulement le Paul des Pastorales – comment pourrait-il y avoir unité sinon dans un même Évangile ? Le commencement (et la suite) de la lettre aux Galates pourrait être ici évoqué, comme les deux lettres aux Corinthiens. Il y a là quelque chose, sans doute, d'essentiel, et, sans doute aussi, de partagé entre les confessions, et que montre bien le passage du vocabulaire de l'unité à celui de la communion : la communion, si l'on peut dire, « horizontale », entre croyants et groupes de croyants, naît de la communion « verticale », c'est-à-dire de la référence aux mêmes réalités, du partage de ces réalités – puisque « communion » veut dire, d'abord, partager les mêmes biens, ici les mêmes biens de salut.

La question est sans doute une question d'interprétation, de compréhension de ces biens de salut que sont la foi, les sacrements de la foi et le ministère. L'Église catholique, surtout à partir du deuxième millénaire (on reviendra sur cette césure), confrontée aux mouvements hérétiques à partir des XI^e^-XII^e^ siècles, plus encore à partir du XVI^e^ siècle et de la Réforme, s'est orientée vers une interprétation stricte et univoque des éléments du credo, impliquant à la fois une institution unitaire et une instance chargée de la régulation doctrinale (rappelons la création de l'inquisition médiévale, puis de l'inquisition romaine et universelle en 1542 – à ne pas confondre l'une et l'autre avec l'inquisition espagnole). Dans le cadre de ce qui est surtout un inventaire des questions importantes, on ne peut qu'évoquer cet élément essentiel, qui est celui de l'interprétation de la doctrine. Car s'il est possible de distinguer la doctrine, immuable, et son expression, changeante (ainsi Jean XXIII à l'ouverture de Vatican II[4]), il y a, bien plus difficiles à distinguer, la doctrine et son interprétation : car comment énoncer la doctrine sans l'interpréter, c'est-à-dire la comprendre ? C'est ici que joue une interprétation (magistérielle) unitaire de cette doctrine, suscitant une institution elle-même unitaire, dans sa foi comme dans ses structures.

> Toute divergence dans la foi est comprise comme atteinte à l'unité de l'Église.

Rappelons que cette dimension unitaire en est venue à concerner aussi tout ce qui peut relever, non seulement de la doctrine, mais de la discipline : droit canonique, liturgie. Arrêtons-nous un instant sur cette dernière. On connaît l'insistance des papes, y compris ceux des premiers siècles, pour imposer à l'ensemble de l'Église la liturgie romaine ; les exemples de la Gaule et de l'Espagne sont bien connus. Évoquons ce qui pourrait prendre la forme d'un axiome : plus l'Église catholique, dans un contexte ressenti comme hostile, veut se recentrer sur ce qui constitue son identité doctrinale et institutionnelle, plus elle va centraliser sa liturgie, ce mouvement illustrant d'ailleurs un mouvement de centralisation institutionnelle. Il en alla ainsi lors de la mise en œuvre des décrets tridentins (missel dit de saint Pie V), puis au XIX^e^ siècle avec Pie IX (disparition des liturgies « gallicanes »), deux moments importants de centralisation liturgique. Inversement, plus l'Église catholique veut « décentrer » (au moins relativement) sa dimension institutionnelle, dans un rapport au monde plus détendu, plus elle va « décentraliser » sa liturgie – ainsi après Vatican II (passage aux langues vernaculaires, adaptations locales des rituels romains en latin). (Le mouvement dit de « réforme de la réforme » liturgique soutenu par Benoît XVI semble bien constituer l'illustration d'un rapport au monde à nouveau plus tendu – le paradoxe étant que le résultat est un accroissement de la diversité liturgique, avec deux « formes » du rite romain, ce qui n'est pas sans conséquences, peut-être, sur l'unité de l'Église[5].) Notons que le plus intime à l'Église, ce qui marque sa relation à Dieu, la liturgie, est étroitement dépendant de la façon dont l'Église évalue sa relation au monde ; et que les formes que prend son unité visible en sont éminemment tributaires.

Mais il est temps de revenir sur la césure évoquée ci-dessus, entre le premier et le second millénaires de l'histoire de l'Église. Y. Congar n'a

cessé de souligner l'importance de la réforme grégorienne pour l'histoire, institutionnelle mais aussi idéologique, de l'Église[6] (idéologique désignant ici la façon dont l'Église se comprend elle-même). C'est alors qu'on est passé (certes, non sans transitions) d'une Église communion d'Églises locales, largement autonomes mais dans le cadre de regroupements locaux, où les synodes provinciaux étaient essentiels, à une Église unitaire, ayant à Rome un centre (sinon une capitale) doté de l'autorité nécessaire pour réaliser l'unité considérée comme requise pour le bien des chrétiens. Ce n'est pas ici le lieu d'évaluer cette (r)évolution, dont Y. Congar n'a cessé, plus ou moins explicitement, de souligner le caractère théologiquement problématique[7]. Reconnaissons à sa décharge qu'elle aura permis à l'Église d'Occident de maintenir son unité, notamment dans le cadre de la naissance, puis de l'essor, des États-nations, menace redoutable pour l'unité d'un organisme par définition transnational comme l'Église chrétienne (la réforme grégorienne avait aussi, on le sait, des causes politiques). Sans doute ce mouvement aura-t-il également permis la régulation ecclésiale de la nécessaire évolution de la doctrine chrétienne, confrontée aux innovations intellectuelles qui ont marqué l'Occident à partir du XII[e] siècle, et cela de façon ininterrompue (deux facteurs, notons-le au passage, épargnés à l'Orient, bénéficiaire autant que tributaire du régime impérial byzantin, puis en état de diaspora en terre d'islam, et préservé de tout le mouvement intellectuel « séculier » qui a façonné l'Occident du deuxième millénaire).

Cette réalité institutionnelle, rappelons-le, fut illustrée par l'idéal de l'Église comme navire. Métaphore que l'on trouve présente dès les premiers siècles, le cas échéant avec une insistance très forte sur la dimension unitaire de ce navire ; mais qui va prendre avec le temps la figure de la barque de Pierre, dirigée par un unique capitaine qui ne sera plus tant le Christ que Pierre, c'est-à-dire celui qui le représente, son successeur à la tête de l'Église de Rome et donc de toute l'Église[8]. Là aussi, il faudrait s'arrêter pour méditer sur le caractère unitaire de l'imaginaire suscité par cette figure du navire et de la barque de Pierre.

> Vatican II représente comme un changement de direction.

À cet égard, on peut estimer que ce que récuse un tel idéal ne reste pas tellement différent, pour l'Église romaine d'aujourd'hui, de ce que le pape Pie XI dénonçait en 1928 : « Comment concevoir la possibilité d'un pacte chrétien dont les adhérents, même dans les questions de foi, auraient le droit de conserver leurs manières de voir et de penser, alors même qu'elles seraient en contradiction avec les opinions des autres ? »[9].

Un idéal catholique romain qui est donc celui de l'unité, une unité conçue comme visible et concrète ; une unité qui passe par une centralisation jugée nécessaire. Et une hantise, romaine surtout, qui est celle de la fragmentation : fragmentation institutionnelle (l'état des confessions protestantes ou orthodoxes servant traditionnellement de repoussoir), fragmentation institutionnelle dans laquelle se dissout la pure doctrine apostolique.

Vatican II représente, dans ce mouvement millénaire, comme un changement de direction ; le tout est de savoir jusqu'à quel point. Changement symbolisé, institutionnellement, par le mot « collégialité » ; idéologiquement, par une expression comme « hiérarchie des vérités ». Ce que l'on voulut faire à Vatican II est à la fois bien connu et sujet à interprétations divergentes. On se contentera d'indiquer que quelque chose comme une aspiration à un autre modèle d'unité, de communion, s'est fait jour. Mais comment honorer ce qu'il y a d'essentiel dans les modèles du premier millénaire, si stimulants du point de vue œcuménique, sans renier – la chose n'est pas possible, sauf à nier l'histoire – les évolutions du second ? Ce qu'on peut rappeler, de façon lapidaire, c'est que les espoirs (ou, chez certains, les craintes) ne se sont pas concrétisés ; il est de diagnostic courant que le mouvement de centralisation s'est poursuivi après le concile. Il s'est prolongé dans les faits, avec le rôle symbolique du pape ou la fonction des dicastères romains (pour ne pas parler, entre autres, de la promulgation d'un catéchisme universel) ; il a été légitimé intellectuellement, avec des documents romains le justifiant : *Communionis notio* en 1992, *Apostolos suos* en 1998[10].

Il n'est pas possible de faire autre chose qu'évoquer ce qui vient d'être rappelé. Mais, s'agissant de rappels d'éléments fondamentaux, on soulignera combien l'ecclésiologie catholique a acquis, depuis longtemps un fondement d'ordre

christologique bien plus que pneumatologique, ce qui n'a pu que contribuer à déterminer et à légitimer tout à la fois une théologie de l'Église plus institutionnelle, plus juridique même : l'Église est une institution fondée par Jésus Christ, plus qu'une communauté aux charismes divers suscités par un même Esprit.

Il faudrait enfin (mais sans prétention à l'exhaustivité) évoquer une théologie du ministère où, pour reprendre une trilogie consacrée [11], la dimension personnelle l'emporte sur les dimensions collégiale et communautaire, et ceci aux trois niveaux, local (le curé dans la paroisse), « supra-local » (l'évêque dans le diocèse) et universel (le pape dans l'Église universelle) (étant entendu que, dans ces trois registres, « l'autorité dans » l'Église est aussi une « autorité sur » elle). Or ce premier registre, personnel, celui du « un seul », est-il suffisant pour assurer l'unité, ou la communion, indépendamment de ceux du « quelques-uns » et du « tous » ? S'ouvrir aux autres registres engage-t-il un processus qui mènerait fatalement à une dissolution de l'autorité, et donc à la fragmentation, institutionnelle et doctrinale, tant redoutée par la tradition catholique et romaine ? Si c'est le « un seul » qui a en théologie et en droit catholiques le dernier mot, la question est de savoir qui a l'avant-dernier, et dans quelles circonstances, et cela pour le plus grand bénéfice de la communion, et donc de l'unité.

Mais il est temps maintenant, on s'en rapproche d'ailleurs de par ce qui vient d'être rappelé, de prendre en compte la réalité la plus concrète et actuelle, y compris d'un point de vue sociologique.

Comment l'Église catholique vit son unité.

Je ne ferai qu'évoquer la création d'ordinariats, à destination de membres des Églises anglicane et épiscopalienne désireux de rejoindre l'Église romaine [12]. Quoi qu'il en soit de la question de savoir si on a affaire à une reviviscence à destination du monde protestant de ce qu'on a appelé l'uniatisme, se pose la question du type de communion mis en œuvre entre les membres de ces ordinariats, leurs responsables, et le reste de l'Église catholique. La question se poserait à plus forte raison si, comme il en est parfois question, un ordinariat en venait à regrouper des transfuges du mouvement lefebvriste [13]. Je ne fais qu'évoquer également la question posée par la libéralisation, par Benoît XVI, des possibilités de célébrer selon le rite de la messe antérieur à la réforme de Vatican II : pour la première fois, la seule sensibilité personnelle d'une fraction de catholiques suffit pour légitimer l'existence de ce qu'il faut bien appeler un rite liturgique alternatif. Peut-il y avoir une double *lex orandi* pour une unique *lex credendi* [14] ?

> Les confrontations ont lieu surtout entre les « conciliaires » et les « identitaires ».

Concernant maintenant l'ensemble du monde catholique en France, rappelons l'enquête, assez remarquable, du sociologue Yann Raison du Cleuziou [15]. Se demandant « qui sont les cathos aujourd'hui ? », il en vient à distinguer un certain nombre de « sensibilités » dans l'Église catholique en France, regroupées en douze, puis en quatre catégories. La question posée par l'auteur au terme de son enquête est celle, compte tenu d'une telle diversité, des lieux qui permettent à ces sensibilités de se rencontrer et de dialoguer. Au vu de l'enquête, la réponse ne va pas de soi. Certes, le ministère ordonné est censé faire œuvre de communion, selon les trois registres qu'on vient d'évoquer, du local à l'universel. Mais il apparaît d'une part que les ministres sont eux-mêmes pris dans ce mouvement de particularisation idéologique (notamment en fonction de leur génération), d'autre part qu'il leur est de plus en plus difficile d'honorer une diversité qui ne va pas sans tensions. J'aurai recours ici à l'image de l'accolade : que met-on derrière l'accolade (à sa droite), qui puisse être, autrement que de façon théorique, maintenu dans l'unité par l'instance censée regrouper des réalités diverses (à gauche de l'accolade) ?

Pour ce « monde divisé » qu'est le monde catholique, quels lieux de rencontres ? Et donc quels lieux de paroles ? Même si cette diversité ne se perçoit que jusqu'à un certain point sur le terrain, à cause du degré d'engagement très divers des catégories repérées ; Y. Raison du Cleuziou montre que les confrontations ont lieu surtout entre les « conciliaires » revendiqués comme tels et les « identitaires » ; se traduisant par des luttes d'influence dans les paroisses – et, en fait, des répartitions, au moins en ville, entre paroisses et lieux d'Église : qui donc, pour en revenir à l'accolade, fera alors l'unité entre ces différents lieux ?

Mais je manquerais à ce qu'on attend de moi, sans doute, si je n'évoquais pas l'actualité romaine – puisqu'actualité il y a.

L'actualité de ces derniers mois d'abord, avec l'élection du cardinal Bergoglio comme successeur de Pierre. Dans quelle mesure les cardinaux électeurs avaient-ils conscience que le modèle de centralisation romaine avait atteint ses limites et devait être réformé, une réforme passant par, commençant par, celle de la curie romaine ? Dans quelle mesure les incidents qui avaient marqué la fin du pontificat de Benoît XVI (à commencer par « l'affaire Vatileaks ») indiquaient-ils qu'une réforme s'imposait, et que cette réforme passait par une confiance plus grande faite aux Églises locales, à commencer par les conférences épiscopales ? Il est difficile de le savoir ; mais telle semble bien être la conviction du pape François ; en énumérer les indices n'est pas possible ici[16] ; ils semblent bien indiquer la direction d'une réforme institutionnelle de l'Église qui passerait par une implication plus grande des Églises locales, concrètement des épiscopats nationaux et continentaux[17]. Mais l'Église elle-même, en la personne de ses évêques, est-elle disposée à une réforme qui irait dans le sens d'une plus grande « décentralisation » ? Déjà les évêques italiens ont refusé que le président de leur conférence épiscopale cesse d'être nommé par le pape[18].

L'actualité la plus récente, celle du synode sur la famille, semble à cet égard révélatrice. On peut résumer les choses en disant que le pape François a « libéré la parole » : celle des fidèles d'abord, de par la consultation qui a précédé le synode ; celle des évêques ensuite, en recommandant la *parrésia*, la prise de parole assurée, sans crainte du « surmoi » papal et du « qu'en dira-t-on » ecclésial (ou médiatique). On peut dire qu'il a été entendu. Mais au risque d'une réaction dépassant peut-être la frange la plus conservatrice de l'épiscopat : la façon de procéder au synode a ainsi pu être considérée par un évêque catholique comme annonçant des perspectives institutionnelles « rather protestant » (et ce n'était pas un compliment), la libre expression

L'exercice d'une prise de parole pluraliste n'est pas dans l'ADN catholique.

pouvant un jour déboucher sur des votes sur les questions doctrinales et pastorales[19]. Tant il est vrai que l'exercice d'une prise de parole pluraliste, qui plus est au sommet de l'Église, n'est pas dans l'ADN catholique. Et on voit bien ce que traduisent ces inquiétudes : le pluralisme au sommet va encourager le pluralisme à la base ; des divergences sur la doctrine (et même sur la discipline), exposées au grand jour, vont se traduire par des oppositions de personnes en charge d'autorité, donc des oppositions institutionnelles ; dans ce jeu entre les deux registres, c'est l'unité de la doctrine comme de l'institution chargée de la promouvoir qui va souffrir, pour le plus grand dommage de l'une et de l'autre. Il est d'ailleurs paradoxal qu'un pape qui ne s'était jamais défini que comme évêque de Rome ait achevé son discours de clôture du synode[20] en rappelant qu'il était, de par la volonté du Christ lui-même, « Pasteur et Docteur suprême de tous les fidèles » (can. 749), possédant « dans l'Église le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel » (cf. can. 331-334) : volonté de manifester qu'il y a toujours un pilote dans la barque de Pierre ? Annonce de ce que, quoi qu'il en soit des débats et des divergences, c'est lui seul qui aura le dernier mot – comme l'y autorise le règlement du synode ? Le pape veut-il donc rassurer ou prévenir ? L'avenir dira ce qu'il en est.

Mais remarquons également que les différences de points de vue qui se sont manifestées au synode révèlent autant de façons de se situer, en responsables catholiques, devant la modernité : dans quelle mesure, sinon transiger avec elle, du moins prendre acte de son influence aussi bien sur les non catholiques que sur les catholiques ? C'était, en fait, la question de fond à laquelle Vatican II avait dû faire face, et dont témoignent des documents comme *Gaudium et spes* et *Dignitatis humanae*… Les documents, précisément, que les traditionalistes catholiques récusent le plus catégoriquement. Tant il est vrai que la façon dont l'Église se conçoit, envisage son unité aussi bien institutionnelle que doctrinale, se détermine toujours par rapport à des enjeux extérieurs, nous l'avons vu à propos de la liturgie. Ce sont ces enjeux qui questionnent le modèle d'unité traditionnel en catholicisme, et qui, selon certaines des voix qui se sont fait entendre au synode, plaident pour d'autres références[21].

Unité *ad intra* et unité *ad extra*.

Par mode de conclusion, énonçons un principe : chaque confession envisage spontanément la communion entre Églises sur le modèle de la communion à l'inté-

rieur ; elle perçoit sur le mode de sa propre unité l'unité souhaitée entre Églises ; elle envisage l'unité entre Églises comme un prolongement de l'unité qu'elle vit elle-même dans son Église. Il y a là matière à réflexion ; à conversion aussi, sans doute. À quelles conversions (qui n'impliquent pas un reniement) l'Église catholique est-elle appelée ? Le « modèle » catholique est plus exigeant, d'une unité visible, tangible, concrète, institutionnalisée, où l'instance qui fédère (et le mot est ici plutôt faible) dispose d'une autorité au service de sa mission : ce qui vaudra communion pour d'autres apparaîtra comme insuffisant à ses yeux. On peut rappeler l'avertissement du cardinal Kasper : « L'unité œcuménique vers laquelle nous tendons signifie quelque chose de plus qu'un réseau d'Églises confessionnelles qui, entrant en communion d'eucharistie et de chaire, se reconnaissent réciproquement »[22].

L'Église catholique se sait appelée à une conversion, mais ses partenaires dans le dialogue œcuménique ne doivent pas lui demander de renier ses principes ecclésiologiques, de les abandonner pour d'autres, au moins ne pas trop vite la taxer de mauvaise volonté. Et la réciproque est également vraie, dans le regard que l'Église romaine porte sur les autres Églises. Nous ne devons pas juger les autres (uniquement) à partir de nos propres principes, de notre propre manière de voir les choses, de notre propre histoire. Mais une Église ne peut renier son histoire, au risque de subir toutes les réactions imaginables de la part de ceux qui n'entreront pas dans ce jeu. Convenons donc que prétendre ignorer son histoire, c'est s'exposer à tous les retours du refoulé imaginables – car une histoire est celle de choix, souvent implicites, de refoulements, d'écrasements d'une tendance par l'autre… Ignorer son histoire, c'est s'exposer à tous les déchirements, et dans un second temps à toutes les « restaurations » et réactions là aussi imaginables, car une tradition ne peut être rompue impunément.

Rappelons au moins que, en catholicisme, puisque c'est la voix que l'on m'a demandé de faire entendre, l'enjeu de l'unité est aussi, voire d'abord, intra-ecclésial : à quelles conversions, se traduisant dans de nécessaires réformes, l'Église catholique est-elle appelée ? L'important est que cet enjeu n'occulte pas celui, plus fondamental encore, de l'unité entre les Églises séparées.

Jean-François Chiron

1 Le style oral de la communication faite au colloque de Lyon (18 & 19 novembre 2014) a été conservé.

2 Voir Jean-François Chiron, « L'Église romaine face à son avenir », in *Études*, n° 4186 (juin 2013), p. 785-795.

3 Cf. *Lumen gentium*, n° 14 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 815 ; Jean-Paul II, Encyclique *Ut unum sint*, n° 9. Voir aussi Walter Kasper, « Ecumenical Perspectives on the Future. One Lord, One Faith, One Baptism », dans *id.*, *Leadership in the Church*, New York, Crossroad, 2003, p. 190 : l'unité dans la foi, les sacrements et le ministère ecclésial est la réponse catholique à la question du but du pèlerinage œcuménique.

4 Allocution *Gaudet mater ecclesia* du 11 octobre 1962 pour l'ouverture du concile Vatican II ; la distinction est reprise dans *Gaudium et spes* n° 62 et par le pape François dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* n° 41.

5 Voir Massimo Faggioli, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology* in Sacrosanctum Concilium, Collegeville, Liturgical Press, 2012.

6 « Le plus grand tournant que l'ecclésiologie catholique ait connu » (Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 103).

7 C'est dans son journal conciliaire que le P. Congar est le plus explicite. Voir *Mon Journal du Concile. 1964-1966*, Paris, Cerf, 2002, par exemple t. I, p. 8, 71s., 179, 526, 535 ; t. II, p. 537.

8 Voir Hugo Rahner, « Antenna crucis », in *id.*, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milan, San Paolo, 1995, p. 395-966.

9 Pie XI, encyclique *Mortalium animos*, 6 janvier 1928, *DC* n°412 (1928), col. 200.

10 Renvoyons à deux contributions du collectif *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot* (Hervé Legrand & Christoph Theobald, dir.), Paris, Cerf, 2001 : Bernard Sesboüé, « La réception officielle des énoncés de Vatican II sur l'épiscopat dans les documents du Saint-Siège depuis le nouveau Code (1983-1999) (p. 121-153) ; Hervé Legrand, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche » (p. 201-260).

11 Foi et constitution, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Le Centurion/Presses de Taizé, 1982, n° 26 du document sur le ministère ; également le document du Groupe des Dombes de 1985 *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, repris dans Groupe des Dombes, *Communion et conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2014.

12 Voir Giuseppe Ruggieri (dir.), *La costituzione « Anglicanorum coetibus » e l'ecumenismo*, Bologne, EDB, 2012.

13 Cf. *www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Rome/Une-prelature-personnelle-proposee-a-la-Fraternite-Saint-Pie-X-2014-10-22-1252877* [consulté le 2 mars 2015].

14 Voir l'ouvrage de M. Faggioli cité ci-dessus.

15 Yann Raison du Cleuziou, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée De Brouwer, 2014. Voir aussi Cécile Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin, *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012.

16 On peut se référer aux travaux de journalistes informés : Frédéric Mounier, *Le printemps du Vatican. Vu de Rome*, Montrouge, Bayard, 2014 ; Isabelle de Gaulmyn, *François, un pape pour tous*, Paris, Le Seuil, 2014 ; Marco Politi, *François parmi les loups. Les secrets d'une révolution au Vatican*, Paris, Philippe Rey, 2014. Voir aussi les propos d'un proche collaborateur du pape : Mgr Victor Manuel Fernandez, Entretien avec Paolo Rodari, *Ce que nous dit François*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2014. Voir encore : *Pape François, L'Église que j'espère. Entretien avec le père Spadaro sj*, Paris, Flammarion, 2013, et bien sûr, l'exhortation apostolique « programmatique » *Evangelii gaudium*.

17 Voir *Evangelii gaudium*, n° 32.

18 Un moyen terme a été trouvé : le président sera choisi par le pape sur une *terna* présentée par les évêques.

19 Mgr Thomas Tobin, évêque de Providence (États-Unis) a écrit : « The concept of having a representative body for the Church voting on doctrinal applications and pastoral solutions strikes me as being rather protestant » (*National Catholic Reporter*, 21 octobre 2014 ; voir *www.diocesepvd.org/from-bishop-tobin-random-thoughts-about-the-synod-on-the-family* [consulté le 2 mars 2015].

20 Voir *DC* n° 2517 (2014), p. 79.

21 Voir le dossier que constitue le numéro de la *DC* cité précédemment.

22 Walter Kasper, « *Unitatis redintegratio* : una lettura nuova », in *id.*, *Non ho perduto nessuno*, Bologne, EDB, 2005, p. 64.

La communion au sein de l'Église orthodoxe : confession et réalité

Professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Serge (Paris), Michel Stavrou rappelle les fondements trinitaires et eucharistiques de l'ecclésiologie orthodoxe et illustre les décalages entre la communion confessée et sa mise en œuvre concrète.

D. R.

Je voudrais souligner en premier lieu[1] à quel point la *koinônia* fait partie de l'identité même de l'orthodoxie. Fondamentalement, un orthodoxe exprime son appartenance à l'Église à travers la liturgie et la liturgie signifie pour lui un rassemblement, une communion : se mettre avec tous les autres frères et sœurs sous le regard de Dieu et du Sauveur dans la lumière de l'Esprit Saint. D'autre part, tout fidèle orthodoxe appartient à une Église autocéphale parmi d'autres et il n'ignore pas que l'Église orthodoxe, loin d'être un organisme monolithique, est une communion d'Églises à l'image même du mystère de la Sainte Trinité qui est communion de trois personnes divines. On pourrait donc à première vue penser qu'il y a peu à dire sur un décalage possible entre la communion confessée et celle qui est vraiment vécue. Or, nous allons voir que les choses ne sont pas si faciles. Plus haute est la vision, et plus exigeante est la mise en pratique, plus grands apparaissent les décalages, les insuffisances et l'inadéquation des réalités par rapport à ce qui est contemplé, confessé et entrevu dans la foi qui nous est donnée.

Précisément, l'orthodoxie s'est toujours appuyée sur un sens aigu du mystère trinitaire et elle a repris conscience au XX^e^ siècle du caractère central du rassemblement eucharistique. J'aimerais rappeler ces deux facteurs qui expliquent le sens de la communion ecclésiale en perspective orthodoxe.

Pour l'orthodoxie, la Sainte Trinité est le mystère initial source de la vie ecclésiale, le Saint des Saints de la réalité divine, la vie même du Dieu caché qui se révèle. […] Les relations personnelles en Dieu ne sont pas des relations d'opposition, mais de *diversité* : elles constatent l'identité absolue des hypostases et leur diversité non moins absolue, et surtout, à propos de chaque hypostase, le fait que ses relations sont *ternaires* et ne peuvent jamais se ramener à la dualité. Cette métalogique s'impose à la vie ecclésiale qui est participation dans l'Esprit Saint au mystère trinitaire. Donc la communion des personnes et aussi des Églises locales entre elles ne signifient pas l'uniformité ni même une simple hiérarchisation verticale mais une unité dans la diversité et une diversité dans l'unité, ce qui est le sens même de la catholicité, l'accès à la plénitude trinitaire.

D'autre part, l'orthodoxie a entamé au début du XX^e^ siècle un extraordinaire travail de renouveau ecclésiologique. Après les réalisations prophétiques de la philosophie religieuse russe au XIX^e^ siècle, le concile de Moscou de 1917 fut un peu le Vatican II de l'Église orthodoxe russe et ses décisions et leurs implications devaient, à travers l'École de Paris, féconder finalement l'ensemble de l'orthodoxie. De grands noms peuvent ici être évoqués, ceux de la première génération des intellectuels russes de Paris, comme Georges Florovsky et Nicolas Afanassieff. Plus tard la génération suivante vint compléter ces travaux d'ecclésiologie : je pense surtout à Alexandre Schmemann et à Jean Zizioulas.

Selon cette vision, héritée de l'époque apostolique, et génialement retrouvée par Nicolas Afanassieff, l'Église pourrait être concrètement définie comme la communauté qui en un lieu se rassemble, sous la présidence de l'évêque ou de son représentant, pour célébrer l'Eucharistie, avec tout ce que cela présuppose – notamment l'orthodoxie de la foi – et tout ce qui en découle[2]. En d'autres termes, une véritable identité est reconnue entre la participation au repas eucharistique et l'intégration au corps ecclésial unique.

Selon cette perspective, les ministères ecclésiaux sont abordés non pas sous l'angle des individus et d'une organisation de type juridique donnant des droits aux uns ou aux autres, ni sous celui de considérations pratiques organisant une institution, mais en partant du point de vue de la *communauté ecclésiale concrète* appelée à célébrer l'Eucharistie. Tout ministère ecclésial est vu comme sacerdotal parce qu'il signifie à la fois une participation au sacerdoce du Christ, l'unique grand prêtre et médiateur, et une consécration par l'Esprit du Christ. L'Esprit Saint étant sans cesse

envoyé par le Christ pour vivifier l'Église, les ministères ne sont fructueux que par la grâce de l'Esprit. L'Église vit d'ailleurs dans un état perpétuel d'invocation, d'épiclèse, attendant et recevant l'Esprit Saint qui, comme le soulignent les Vêpres byzantines de la Pentecôte, « donne tout, consacre les prêtres, […], a fait de pêcheurs des théologiens et bâtit tout l'édifice de l'Église ».

Il existe donc, dans cette optique, une véritable interdépendance entre les ministères, aucun ne pouvant être isolé des autres, même si certains – d'abord l'épiscopat, et dans une moindre mesure le presbytérat et le diaconat – ont une fonction éminente et se reçoivent par une ordination spéciale. Comme l'a rappelé le métropolite Jean Zizioulas, le laïcat est lui-même l'ordre dans lequel sont reçus tous les baptisés lors de leur chrismation baptismale, et aucun ministère ne peut être séparé des autres car les membres du corps ecclésial sont solidaires les uns des autres. Un geste symbolique hautement significatif exprimait ce fait dans la pratique liturgique à Byzance : un évêque (même patriarche) ou un prêtre présidant à l'autel la célébration de la Divine Liturgie avec d'autres clercs ne se donnait jamais la sainte communion à lui-même, mais la recevait d'un autre, fût-ce d'un diacre qui figurait alors le Christ nourricier ; cela soulignait le fait qu'aucun ministère n'est autosuffisant dans l'Église. Celui qui fut longtemps le bras droit du patriarche Athénagoras au Patriarcat œcuménique, le métropolite Méliton de Chalcédoine, lors de la 2e Conférence panorthodoxe préconciliaire qu'il présidait en 1982, avait constaté un blocage des évêques présents sur une question pastorale en débat. Il demanda que l'on consulte le peuple de Dieu, le « plérôme de l'Église », expliquant : « c'est un message tout à fait propre à l'orthodoxie : rien ne se décide *ex cathedra* et d'autorité sans tenir compte de la volonté et de la conscience du plérôme »[3].

Cette ecclésiologie de communion, qui s'appuie sur le mystère trinitaire et sur le sens même de la synaxe eucharistique, est d'une grande beauté et simplicité, et pourtant sa mise en œuvre dans la réalité concrète de l'orthodoxie historique apparaît souvent comme une gageure. Nous le constatons à plusieurs niveaux : au sein des paroisses et diocèses ; au sein des Églises autocéphales ; enfin, au plan des relations entre Églises autocéphales.

> Aucun ministère n'est autosuffisant dans l'Église.

1. La communion vécue au sein des paroisses et des diocèses.

Dans l'Église ancienne (voir *Apocalypse* et les épîtres de saint Ignace d'Antioche), le collège des presbytres entourant l'évêque dans la synaxe eucharistique et les autres assemblées manifestait la communion de l'Église locale. Ce collège avait pour modèle celui des Apôtres présidé par le Christ, puis un peu plus tard par saint Pierre. Le ministère presbytéral apparaît donc comme une réalité essentielle coordonnant l'exercice de la conciliarité au niveau du diocèse, c'est-à-dire de l'Église locale. Dans l'Église d'Antioche du IIe siècle, les prêtres autour de l'évêque sont comparés par Ignace aux cordes d'une lyre[4]. Image éclairante qui signifie que les ministères ordonnés, organisés selon une hiérarchie présidée par l'évêque, s'exercent en harmonie mutuelle, et interagissant entre eux de manière périchorétique, chacun portant le souci de tous les autres.

Or que constatons-nous ? La vie des diocèses orthodoxes apparaît souvent fragmentée entre un centre lointain, la cathédrale, animé par l'évêque, et des paroisses repliées sur elles-mêmes. Les relations ont tendance à épouser un schéma *purement* hiérarchique, l'assemblée diocésaine ayant – par facilité – été remplacée par une bureaucratie jugée plus efficace. Cela ne fait qu'alimenter le cléricalisme et par contrecoup un anticléricalisme, qui est l'autre face d'une même pièce. Autrefois, sans trop idéaliser les choses, dans l'espace rural de l'Empire ottoman, dans les Balkans et au Proche-Orient, l'évêque orthodoxe vivait davantage comme un père de famille en symbiose avec son peuple, relayé par les pasteurs et les diacres. La dimension hiérarchique de sa charge était tempérée par la symphonicité des relations interpersonnelles de la communauté ecclésiale : ce que les Russes ont appelé la *sobornost* au XIXe siècle. Le concile de Moscou de 1917 a opportunément rappelé cette dimension essentielle de l'Église à ne jamais mépriser, sous peine de réduire l'Église à une banale institution humaine sans beauté ni saveur, ne présentant dès lors, pour le monde, aucun attrait particulier.

Les diacres, intermédiaires entre les presbytres et les laïcs, offrent en principe les dons et les intercessions du peuple, et veillent à ce que l'Eucharistie se prolonge dans le « Sacrement du frère », mis en exergue par saint Jean Chrysostome. Aujourd'hui

il existe dans l'orthodoxie une crise du diaconat qui est devenu un ministère purement liturgique. Il en résulte une moindre valorisation de la diaconie sociale au service des plus pauvres de la société civile. […]

Les laïcs orthodoxes sont ordonnés eux aussi lors de l'initiation baptismale qui culmine dans l'Eucharistie. Sans leur présence, l'Eucharistie n'aurait plus de sens, puisqu'elle est offerte par l'évêque au nom du peuple. C'est à eux qu'appartient, dans la liturgie, la responsabilité de l'*Amen*. La communion de la synaxe eucharistique traduit la cohésion avec laquelle l'assemblée des baptisés réunie autour de l'évêque (ou de son représentant, le presbytre) s'identifie de façon iconique au Christ total, tête et corps, chacun pour sa part, selon le charisme ou le ministère qui lui est confié en relation avec tous les autres.

Pourtant, force est de constater que, malgré la conviction de nombreux théologiens et l'adhésion de plusieurs évêques parfois eux aussi théologiens, l'ecclésiologie eucharistique, théoriquement reçue, est fort peu mise en pratique dans la vie et l'agir des Églises.

Comment l'Eucharistie pourrait-elle être considérée comme l'acte central de la vie ecclésiale dans des communautés où prévalent toujours d'anciennes coutumes qui, au nom de la piété et de la coutume, interdisent l'accès fréquent à l'Eucharistie, réservant celui-ci à quelques enfants et vieillards ou rendant obligatoire la confession préalable ? Il arrive dans les pays de tradition orthodoxe que l'Eucharistie soit célébrée sans aucun communiant excepté le prêtre qui la préside. Les communautés locales sont en ce cas plutôt *liturgiques* qu'*eucharistiques*, surtout lorsque les rares pasteurs qui prêchent la communion fréquente (en s'appuyant sur les Pères de l'Église) sont marginalisés et taxés de « modernisme ».

Il existe aussi parfois des obstacles physiques à l'expression de la communion ecclésiale. Dans bien des églises anciennes, en effet, l'iconostase est si grande qu'elle constitue un mur qui coupe la communauté en deux : les clercs dans le sanctuaire

L'ecclésiologie eucharistique est fort peu mise en pratique dans la vie et l'agir des Églises.

et les simples laïcs dans la nef, instaurant *de facto* une regrettable ségrégation, et la communion eucharistique, quand elle a lieu, se tient en deux temps : d'abord les clercs qui gardent pour eux le message antique : « Le Christ est parmi nous ! », puis les laïcs qui parfois continuent encore de communier par une petite porte latérale du sanctuaire, tandis que le renvoi liturgique a été célébré, pour ne pas perdre de temps ! Ces pratiques demanderaient à être revues à la lumière de l'Eucharistie.

2. La communion vécue au sein des Églises autocéphales.

On sait que dans l'Antiquité tardive se sont dégagés peu à peu jusqu'au VI^e^ siècle, dans l'empire romain d'abord des métropoles régionales, puis, à un niveau supérieur, cinq grands pôles de la communion ecclésiale, les *patriarcats* anciens : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, selon un ordre de primauté décroissante. Chaque patriarche jouissait d'une primauté parmi les différents métropolites de son patriarcat. Les soucis communs étaient réglés au sein d'un synode patriarcal permanent présidé par le patriarche. Ainsi la *koinônia* épiscopale se traduisait non seulement au 1^er^ degré des provinces métropolitaines, mais aussi à un 2^e^ degré celui des patriarcats : en effet le synode permanent portait l'expérience des Églises locales, puisque chaque métropolite recevait dans son synode provincial les avis des évêques diocésains.

La géographie de l'orthodoxie mondiale s'est transformée avec l'instauration des autocéphalies modernes : d'abord avec le patriarcat de Moscou en 1589 puis avec l'apparition d'Églises orthodoxes nationales en Grèce, Serbie, Roumanie, etc, en tout une quinzaine d'Églises orthodoxes autocéphales[5]. L'octroi de ces autocéphalies ne s'est pas fait dans des conditions idéales, mais sous la pression de facteurs historiques et politiques.

Or, une conséquence importante de la valorisation du rassemblement eucharistique est la prise de conscience de sa portée eschatologique, donc du jugement qu'il représente par rapport à un monde abîmé, appelé à être purifié et sanctifié. Cela implique donc une mise à distance nécessaire de l'Église par rapport à tout pouvoir et notamment à l'État. Le métropolite Ignace de Volos a regretté récemment, pour la Grèce, « une trop grande proximité de l'Église institution avec le pouvoir, ce qui l'a empêchée de prendre ses distances avec l'état d'esprit clientéliste, le populisme et la corruption du système politique ». Depuis le XIX^e^ siècle, on note une trop

grande intrication des Églises autocéphales avec les visées nationales. Quel rapport avec la communion, demandera-t-on ? Tout simplement le risque d'une vraie dénaturation de la *koinônia* ecclésiale – qui en soi est *catholique* et ouverte –, de sa réduction à une communauté nationale où les étrangers, même orthodoxes, ne trouveront pas leur place. Dans leur mode de fonctionnement, les Églises autocéphales orthodoxes témoignent le plus souvent d'une logique nationale ou impériale. Je pense par exemple aux rapports difficiles entretenus entre Bulgares et Grecs ou entre Serbes et Roumains, pour des raisons géopolitiques et historiques, qui ont eu des conséquences malheureuses sur la communion ecclésiale interorthodoxe.

Historiquement, l'autocéphalie est justifiée dans son principe par la tradition conciliaire la plus respectable : l'autocéphalie de l'Église de Chypre a été reconnue dès le 3e concile œcuménique au Ve siècle[6]. Mais la catholicité devrait tempérer l'autocéphalie : tout synode d'une Église autocéphale devrait être ouvert aux avis des Églises-sœurs. L'intrication de l'identité ecclésiale et du sentiment national est la cause de nombreux maux dans l'Église orthodoxe, par exemple du grave schisme que traverse actuellement l'Église d'Ukraine et sur lequel on ne peut s'arrêter.

Les Églises territoriales orthodoxes n'ont pas été préservées de la tentation d'une ecclésiologie universaliste, comme l'a montré le P. Nicolas Afanassieff. On pourrait évoquer quelques exemples.

a) Dans l'Église de Russie, chaque prêtre, lorsqu'il célèbre l'Eucharistie, se doit de mentionner le patriarche de Moscou avant son propre évêque, comme si la catholicité de l'Église locale était reçue non au niveau de l'évêque mais à partir du niveau du saint-synode. Déjà au XIXe siècle, dans son Catéchisme, saint Philarète métropolite de Moscou, éminent spirituel et théologien de l'*oikouménè* orthodoxe, considère que les Églises locales sont « des parties [...], des membres éminents du corps unique de l'Église universelle »[7], selon une logique semi-universaliste que l'on retrouve de façon proche dans les actes du Concile de Moscou de 1917[8], et même encore en pointillé dans les *Statuts* de l'Église de Russie promulgués par le Concile de 2000[9].

Une logique concurrentielle semble s'instaurer entre les Églises-sœurs orthodoxes.

b) Dans l'Église de Grèce, chaque évêque, lorsqu'il préside la synaxe eucharistique, mentionne non pas l'archevêque d'Athènes mais le saint-synode de son Église, comme si cet organisme était acéphale, privé de tête. On sait que cette mesure avait été négociée entre le Patriarcat œcuménique et l'Église de Grèce pour que l'autocéphalie de cette dernière soit reconnue en 1850. Le but était de montrer que, symboliquement, il n'y aurait pas, pour l'épiscopat orthodoxe de Grèce, de tête spirituelle autre que celle du patriarche œcuménique, bien que l'Église de Grèce fût bien désormais autocéphale. En réalité, il s'agit d'une demi-mesure qui a introduit une confusion grave dans la conscience ecclésiologique : l'idée que la conciliarité pourrait parfois se passer de primauté.

c) Dans leur charte statutaire, les Églises de Chypre et de Russie définissent qu'elles ont pour membres non seulement les fidèles situés sur leur territoire canonique mais d'autres se trouvant en dehors même de celui-ci : pour la première, « tous ceux qui, d'origine chypriote, résident à ce jour à l'étranger »[10] ; pour la seconde, « les fidèles orthodoxes qui y entrent délibérément », tout en « demeurant dans d'autres pays [*que ceux de son territoire canonique*] »[11]. Dans les deux cas, nulle mention des Églises autocéphales orthodoxes sur le territoire desquelles se trouveraient ces fidèles à l'étranger. Le concept de diaspora s'étendrait à *tous* les territoires extérieurs à celui d'une Église autocéphale donnée. Dans cette perspective autocéphaliste, amenant insidieusement à considérer que les Églises territoriales devraient vivre sans lien les unes avec les autres, une logique concurrentielle semble s'instaurer entre les Églises-sœurs orthodoxes[12]. Cette conception ne fait pas cas d'une ecclésiologie eucharistique conséquente, puisque l'Eucharistie célébrée dans chaque Église est offerte pour *toutes* les Églises et pour le monde entier. La catholicité interdit toute autosuffisance d'une Église ou *a fortiori* d'un groupe d'Églises locales constituant une Église autocéphale.

Ces exemples, bien entendu non exhaustifs, illustrent le fait que l'ecclésiologie eucharistique est appelée, non simplement à être comprise, confessée et reçue dans le principe, mais réellement assimilée pour s'inscrire dans la *praxis* ecclésiale.

On pourrait fournir une litanie d'autres exemples concrets et récents illustrant le fait que prévaut encore

trop souvent une approche institutionnelle de l'Église, et l'idée que l'ecclésiologie eucharistique n'est qu'un modèle théorique sans rapport avec les « dures réalités » pastorales et géopolitiques.

3. La communion entre les Églises au niveau universel.

J'introduirai ce 3e niveau de communion par le problème des communautés orthodoxes en Occident dites en « diaspora » : en effet c'est là que coexistent des orthodoxes originaires de toutes les Églises autocéphales.

Depuis plus d'un siècle, de nombreuses communautés orthodoxes se sont installées en Occident notamment en France, mais malheureusement dans le désordre et sans concertation mutuelle : cela a entraîné une superposition de diocèses fondés sur des critères nationaux, dépendant généralement de leurs Églises autocéphales d'origine et coexistant tous sur le même territoire, ce qui est un non-sens pour une ecclésiologie eucharistique, comme l'interdit d'ailleurs le 1er concile œcuménique. Une structure de concertation comme l'Assemblée des évêques orthodoxes de France joue à cet égard un rôle très bénéfique, mais n'est pas pour autant, rappelons-le, un synode épiscopal.

On connaît le fameux 28e canon du concile de Chalcédoine (451) : l'interprétation qu'en donne le Patriarcat œcuménique, selon laquelle celui-ci a juridiction sur l'ensemble des communautés en « diaspora » est contestée par d'autres Églises au nom de l'égalité des Églises-sœurs autocéphales. Deux visions juridico-canoniques s'affrontent donc : les diasporas devraient ou bien être toutes rattachées à Constantinople ou bien dépendre de chacune des Églises-mères d'origine. Remarquons qu'aucune de ces approches de type juridique ne suit directement l'ecclésiologie eucharistique et le problème reste entier. […]

Le discours selon lequel l'orthodoxie en « diaspora » serait normalement subdivisée en autant d'Églises locales ethniques que de communautés nationales illustre le désir de justifier une vraie distorsion d'ordre ecclésiologique. Il va de soi que ce concept implicite de l' « Église locale ethnique » est un véritable non-sens ecclésiologique, condamné d'ailleurs comme *phylétisme* par un concile général réuni à Constantinople en 1872. Car dans l'unité catholique de l'Eucharistie, le national comme toute dimension culturelle et sociale, mais aussi comme tout facteur naturel : sexe, âge, santé, etc., n'est ni retranché ni exalté, mais *assumé* pour être dépassé et transfiguré dans la divino-humanité du Christ. Ainsi, le facteur ethnique ne peut jouer qu'un rôle secondaire et adventice, car c'est le Christ et Lui seul, non la nation, qui rassemble les chrétiens en un lieu pour faire eucharistie.

> L'« Église locale ethnique » est un véritable non-sens ecclésiologique.

Pour résoudre la question de l'organisation de la diaspora comme les autres problèmes panorthodoxes, il n'existe pas dans l'orthodoxie de structure conciliaire ordinaire ni d'instance d'autorité entre les Églises autocéphales. Pourtant, au niveau du monde entier, l'Église devrait manifester la conciliarité entre les Églises et coordonner la mission dans le monde, conformément au modèle du Collège apostolique.

Au 1er millénaire, Rome était l'Église qui, en principe, « présidait à l'amour » dans la communion des Églises. Elle représentait une instance d'arbitrage des débats doctrinaux et des jugements disciplinaires, sans jouir pourtant d'un pouvoir de juridiction sur les Églises d'Orient. Instance de cassation, Rome veillait à un certain exercice de la conciliarité universelle, en particulier par la présidence des conciles œcuméniques. Avec le détachement de Rome de la communion orthodoxe au Moyen Âge, c'est à Constantinople qu'est revenue par subsidiarité la charge de coordonner l'unité et la conciliarité des Églises. Mais déjà le concile de Chalcédoine (451) avait confié à ce siège des responsabilités importantes et uniques : celles d'une instance d'appel pour tout l'Orient, au-delà même des patriarcats. Cette Église est donc appelée à prendre au sein de l'orthodoxie des initiatives en faveur de la conciliarité et de la coopération interecclésiale, à exercer une sollicitude universelle. Comme le rappelait le père Jean Meyendorff il y a presque quarante ans, « sans un "ministère de coordination" assuré par le premier des patriarches, la conciliarité est impossible »[13].

Pourtant, pour bien des orthodoxes, la primauté du patriarche œcuménique devrait se réduire à une « priorité » qui le limite à présider quelques réunions consultatives ou des liturgies, sans jamais prendre d'initiative. Selon cette vision *autocéphaliste*, chaque Église devrait se suffire à elle-même. L'orthodoxie mondiale risque donc, dès lors, de ressembler à une confédération

d'Églises autocéphales, dont certes, depuis la fin de l'époque soviétique, les primats se retrouvent parfois dans des rencontres organisées par le premier d'entre eux, mais où la communion ecclésiale et son unité sont trop peu valorisées et incarnées au plan universel.

Conclusion.

Les difficultés que j'ai mises en évidence montrent que notre réalité ecclésiale orthodoxe est loin de correspondre toujours à l'ecclésiologie professée. Cependant cette réalité est contrastée. Un extraordinaire renouveau liturgique et théologique, d'abord pensé et vécu dans la diaspora au XX[e] siècle, atteint désormais les pays orthodoxes et permet bien des espoirs en l'avenir. Il ne m'appartient pas, dans les limites de cet exposé, de tracer ou de suggérer quelques pistes de résolution des problèmes mis en évidence. Mais une chose semble assurée : l'orthodoxie est appelée à se ressaisir de façon unie et solidaire pour pallier ses échecs historiques et répondre aux défis de la post-modernité et d'un monde sécularisé. C'est pourquoi la relance récente du processus conciliaire panorthodoxe est une nouvelle heureuse, même si toutes les questions urgentes ne trouveront pas forcément leur résolution en 2016. Depuis 1961, quatre Conférences panorthodoxes, suivies de quatre Assemblées panorthodoxes préconciliaires se sont déjà tenues sous la présidence du Patriarcat œcuménique, pour préciser la thématique du futur Concile. Ces assemblées panorthodoxes ont constitué, soulignons-le, des expériences fortes de la conciliarité orthodoxe universelle : toutes leurs décisions ont été prises à l'unanimité, et il en sera ainsi du concile qui est attendu.

Soulignons enfin que les baptisés sont appelés à vivre concrètement la communion entre eux à tous les niveaux de la vie ecclésiale et d'abord au sein des paroisses et des diocèses, et à faire en sorte que l'ecclésiologie eucharistique – avec ses corollaires : la conciliarité et la primauté – ne soit pas le contenu d'une sorte de rhétorique pieuse éloignée des réalités quotidiennes. Prions, réfléchissons, partageons nos soucis sans crainte avec nos frères des autres traditions chrétiennes, et agissons pour que l'ecclésiologie n'inspire pas une langue de bois mais des attentes et des actes qui soient en harmonie avec la grande vision de l'Église que l'orthodoxie a héritée des Pères et des Conciles : l'orthodoxie confessée doit se traduire par une véritable orthopraxie. N'est-il pas inscrit dans la nature même de l'Église, dynamisée par le Saint-Esprit, de demeurer perpétuellement en tension jusqu'au dernier jour entre ses racines célestes et la réalité terrestre, historique, qu'elle est appelée à transfigurer dans l'attente du Royaume ?

Michel Stavrou

1 Version légèrement abrégée de la communication faite au colloque de Lyon (novembre 2014). [NDLR]

2 Cette dernière précision est d'importance. On ne saurait, en effet, réduire l'Eucharistie à un rite liturgique : une Église locale célèbrerait l'Eucharistie sans se soucier de la foi qu'elle confesse ni vérifier qu'elle se trouve en communion avec les Églises-sœurs. La foi et même la doctrine de l'Église ne sont pas des données extrinsèques de l'Eucharistie. Une célébration ecclésiologiquement légitime de l'Eucharistie présuppose une confession orthodoxe de la foi : « Notre pensée est conforme à l'Eucharistie, et l'Eucharistie confirme notre pensée. » (Irénée de Lyon, *Adv. Haer.*, IX, 18, 15).

3 Actes de la II[e] Conférence panorthodoxe préconciliaire, Chambésy, 3-12 septembre 1982, *Synodica*, 8 (1982), p. 165 et 194-195.

4 Cf. Ignace d'Antioche, *Ép. aux Éphésiens*, 4, 1 (Sources chrétiennes, 10, p. 60).

5 L'Église de Russie a été reconnue comme patriarcat par Constantinople en 1593. L'Église de Grèce, qui s'était proclamée autocéphale dès 1833, a été reconnue par Constantinople en 1850. L'Église de Serbie, autoproclamée autocéphale en 1879, a été reconnue comme patriarcat en 1920. L'Église de Roumanie, autoproclamée autocéphale en 1859, a été reconnue en 1885 et élevée au rang patriarcal en 1925. L'Église de Pologne a été reconnue autocéphale en 1924, celle d'Albanie en 1937, et celle de Tchécoslovaquie en 1951. L'Église de Bulgarie, après sa condamnation pour schisme en 1872, s'est autoproclamée patriarcat en 1953, reconnue comme telle par Constantinople en 1961. L'Église de Géorgie, fondée au IV[e] siècle, a été reconnue comme autocéphale seulement en 1990 par Constantinople !

6 Voir le 8[e] canon du 3[e] Concile œcuménique (Éphèse, 431) à propos de la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église de Chypre.

7 Cf. Philarète de Moscou, *Le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe catholique d'Orient examiné et approuvé par le très saint synode dirigeant* [en russe], Berlin, éd. Sialsky, s. d. [approuvé par le saint-synode en 1823], p. 54. Le même ouvrage note que les fidèles orthodoxes ne participent à la communion eucharistique que trois ou quatre fois par an.

8 Selon la définition de ce concile, « on nomme diocèse une partie de l'Église orthodoxe russe, partie administrée par l'évêque diocésain ». Cité in N. Afanassieff, « Le concile dans la théologie orthodoxe russe », *Irénikon* 35, 1962, p. 327.

9 On note un progrès considérable dans les énoncés ecclésiologiques de ces *Statuts* puisqu'ils évitent soigneusement d'employer le mot « partie » à propos des diocèses. Néanmoins, on y lit que « l'Église orthodoxe russe *se divise* en diocèses, Églises locales présidées par un évêque ». Le texte semble accorder ainsi une priorité ecclésiologique à l'Église autocéphale sur les Églises locales (on aurait très bien pu définir que « l'Église orthodoxe russe *est un regroupement* ou *une union* de diocèses »). D'autre part, le critère spécifiant l'identité de l'Église orthodoxe autocéphale est l'adjectif « russe » (*rousskoi*), dont la portée exacte demeure imprécise. Il ne peut s'agir de la seule territorialité, puisque l'Église « russe » s'étend au-delà du territoire de la République de Russie (Ukraine, Biélorussie, Moldavie, etc.). Le mot n'a pas non plus un sens purement national, l'Église de Russie se définissant comme « multinationale ». Il semble que le terme ait donc une portée culturelle-historique. Une clarification ultérieure serait sur ce point très souhaitable.

10 Cf. Charte statutaire de l'Église de Chypre, 1980, Art. 2, in G. Papathomas, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie*, Thessalonique, 1998, p. 229.

11 Cf. Charte statutaire de l'Église de Russie, 2000, art. I, § 3.

12 Devenue nationale dans la plupart de ses occurrences modernes, l'Église autocéphale se trouve souvent entraînée à exercer sa juridiction sur le territoire d'une autre Église autocéphale sous le prétexte de la présence de ressortissants de son aire nationale d'influence, dont elle entend défendre les droits, d'où en particulier le problème inextricable des diasporas orthodoxes entremêlées sur des territoires identiques.

13 J. Meyendorff, « Le Patriarcat œcuménique : une nécessité », *SOP*, 28, mai 1978, p. 6.

La communion au sein des Églises luthéro-réformées

Principes et réalités

À partir de son expérience à l'Église protestante unie de l'Annonciation (Paris XVIe) dont il est le pasteur, Gill Daudé rappelle les principes qui ont permis l'union entre luthériens et réformés français. Il montre aussi les difficultés à vivre en interne une communion respectueuse de la diversité.

D. R.

La communion luthéro-réformée : les principes.

On pointera d'abord quelques éléments, non exhaustifs, concernant les principes d'unité visible propre à l'Église protestante unie de France, en passant en revue quelques affirmations de la constitution de cette Église. Elle se base évidemment sur la Concorde de Leuenberg, qui est le fondement du processus d'union luthéro-réformée, avec son modèle d'unité, et sa démarche de dépassement des divergences historiques. Le consensus sur l'essentiel de la théologie du salut prêchée et célébrée dans les sacrements suffit à porter une unité avec la légitimité des autres différences, en particulier la diversité des structures ecclésiales ; cependant, ces structures rendent visible au monde notre communion et c'est essentiel puisque la vocation première de l'Église est le témoignage de l'Évangile, témoignage auquel tout le reste (structures ecclésiales comprises) est ordonné.

On a donc une tension qui traverse tous les documents constitutifs luthéro-réformés depuis la Concorde de Leuenberg : d'une part, l'unité est donnée dans le consensus théologique, plus précisément sotériologique ; d'autre part, l'unité est à rendre visible par des structures ecclésiales de communion unifiées nécessaires à la vocation première de l'Église : témoigner de l'Évangile du Christ. La préface historique à la Constitution l'exprime ainsi : « Avec les Églises unies par la Concorde de Leuenberg, l'Église protestante unie de France reconnaît que l'exclusive médiation salvatrice de Jésus-Christ est le centre de l'Écriture et que l'annonce de la justification en tant qu'annonce de la libre grâce de Dieu, est la norme de toute prédication de l'Église. En affirmant que la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements, elle reconnaît que l'unité donnée en Jésus-Christ est toujours à construire et à manifester, petit à petit mais de la manière la plus visible possible, en vue du témoignage et du service de l'Église dans le monde ».

Nous avons là un rappel de la Concorde de Leuenberg, du centre christologique et sotériologique auquel est arrimée la condition nécessaire et suffisante (*satis est !*) de l'unité de l'Église. Cette condition étant remplie, l'unité de l'Église est un donné, un don, un état de fait. Mais en même temps, presque de manière dialectique, elle reconnaît que cette unité est toujours à construire, de la manière la plus visible possible, parce que « l'annonce du salut » doit être crédible.

Au fond, la constitution de l'Église protestante unie traduit un « déjà là / pas encore » de l'unité ou de la communion, soulignant que nous ne sommes jamais dans un « une fois pour toutes » en ce qui concerne la communion.

On peut recouvrir cette dialectique d'une seconde : entre la *fides quae creditur* (la foi qui est crue, aspect doctrinal) qui n'est pas le tout de la foi, et la *fides qua creditur* (la foi qui croit), cet élan de confiance et de vie suscité par l'Esprit en Christ, qui permet à chacun de se reconnaître frère/sœur. L'unité se bâtit sur les deux ; et les deux se nourrissent mutuellement.

Dans la constitution de l'Église protestante unie de France, les principes ecclésiologiques, même s'ils demeurent seconds, sont tout de suite affirmés avec force comme étant des facteurs qui rassemblent dans l'unité visible : « Comptant sur Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit pour la conduire dans la vérité et dans la charité sur le chemin de l'unité visible de l'Église » (on souligne par là que l'unité est référée et inspirée par la Trinité, et basée sur ces deux grands principes œcuméniques de vérité et de charité) – « l'Église protestante unie de France – Communion luthérienne et réformée est gouvernée selon le régime presbytérien synodal ». Voilà l'organisation ecclésiale dans laquelle s'inscrit la recherche de l'unité : une unité construite ou vécue de manière dialectique – en-

core ! – entre le synodal et le local, le synodal étant garant de l'unité et ayant donc, ultimement, autorité sur l'Église locale – mais le synodal étant bien sûr l'expression des Églises locales par le jeu des représentativités [1].

Dans ces principes ecclésiologiques, le sacerdoce universel/commun des fidèles est mentionné, et suivi immédiatement des ministères : « Le Seigneur Jésus-Christ, de qui procèdent toutes les charges et tous les pouvoirs, est le seul chef de l'Église. Par leur baptême, tous sont appelés à prendre part à sa mission. Tous les ministères dans l'Église sont exercés au nom de Jésus-Christ, en soumission à son autorité souveraine, à l'écoute de la Parole de Dieu et sous la direction de l'Esprit saint ».

On notera que les ministères arrivent en second, respectant l'ordre « tous / quelques-uns ». Ils ne sont cependant pas compris comme une délégation de l'Église mais en vertu d'une vocation propre directement référée au Christ, chef de l'Église et chef du ministre (si l'on peut dire !), plaçant ainsi le ministre « face à » l'Église. Mais en même temps, la constitution affirme plus loin que « les ministres, égaux entre eux, sont soumis à l'autorité des synodes et à celle des corps ecclésiaux, conseils et ministres auxquels les synodes délèguent pour un temps les pouvoirs qu'ils jugent nécessaires ».

Il est intéressant de noter que le même mot « autorité » apparaît ici: la soumission des ministres à l'autorité souveraine du Christ et leur soumission à l'autorité des synodes et autres pouvoirs délégués par les synodes.

Si l'on en tire les conséquences pour la communion luthéro-réformée, on dirait que, par leur ministère, les ministres :
- parce qu'ils sont référés directement au Christ, participent du don premier de l'unité en Christ ;
- parce qu'ils sont soumis aux synodes, sont partie prenante des « structures » qui rendent visibles l'unité en vue du témoignage, unité toujours à bâtir.

Donc le rôle des ministères dans la maturation de l'unité demeure toujours second : second par rapport au Christ, à la Parole de Dieu et à l'inspiration de l'Esprit Saint ; mais aussi second par rapport aux autorités supra-locales, synodales dont il tient sa légitimité. Mais ce rôle est cependant central par le fait qu'il tient sa vocation du Christ seul, et sa légitimité du synode qui est le principe d'unité ecclésiale. L'article 21 ajoutera justement que les ministres portent le souci de l'unité entre les paroisses ou Églises locales.

> L'Église protestante unie se reconnaît comme l'un des visages de l'unique Église du Christ.

Cette « tension féconde » est en quelque sorte indépassable. Elle est constitutive du ministère et articulée au service du ministère pour lequel il est ordonné (mis en ordre) : annoncer la parole, célébrer les sacrements ; bref, ce qui fait l'unité visible.

La constitution poursuit : « La réalité visible de l'Église apparaît dans les assemblées des fidèles où la Parole de Dieu est droitement annoncée et reçue, les sacrements du baptême et de la Sainte Cène fidèlement administrés et reçus ». On retrouve ici la définition classique de l'Église dans le monde protestant luthéro-réformé, qui va formater sa compréhension de l'unité visible de l'Église et des ministères ordonnés.

En affirmant encore que la réalité visible de l'Église « apparaît de même dans l'union de ces assemblées qui sont de véritables Églises lorsqu'elles confessent la foi de l'Église universelle », la constitution prend en compte la dimension supra-locale de l'Église et de l'*oikouménè* au sens le plus large qui soit, puisque l'Église apparaît dans l'union des assemblées lorsqu'elles confessent la foi de l'Église universelle. Cette foi de l'Église universelle est définie plus loin, dans la déclaration d'union : « En confessant la foi de l'Église universelle : "Jésus-Christ est le Seigneur" [2], l'Église protestante unie de France se reconnaît comme l'un des visages de l'unique Église du Christ et participe à la mission d'annoncer l'Évangile au monde en paroles et en actes ». Voilà affirmée, implicitement une relativité [3] des formes ecclésiales en ce qui concerne la communion (« un des visages ») qui ouvre à la reconnaissance des autres, mais tout en faisant son unité visible autour d'une forme ecclésiale précise (presbytéro-synodale) distinguant, dans sa visibilité, l'Église protestante unie des autres Églises (de professants, ou épiscopales).

Plus loin, en s'inscrivant dans la continuité de l'Église et de la foi de toujours, à la suite des pères de la Réforme protestante, la constitution ajoute : « Ils ont reçu et confessé à nouveau la foi exprimée dans les symboles de l'Église ancienne, foi au Dieu trinitaire ainsi qu'à la divinité et à l'humanité de Jésus-Christ ». La

boucle est bouclée : l'Église protestante unie s'inscrit dans la continuité (toujours à renouveler !) avec l'Église ancienne.

Les facteurs de division.

Cependant, dès que l'on bouge les équilibres, les questions que l'on croit résolues ré-émergent. C'est ce qui se passe avec l'union luthéro-réformée. Pour la plupart, ces questions traversent toutes nos Églises. Nous les notons simplement.

1. Les facteurs théologiques. Jusqu'où la diversité des expressions théologiques peut-elle s'articuler ? L'écartèlement entre libéraux et orthodoxes au XIX[e] siècle, sur des questions aussi essentielles que la Trinité, la double nature du Christ, la compréhension de l'autorité des Écritures (*sola scriptura / tota scriptura*) et de l'action de l'Esprit saint… sont des tensions toujours présentes au sein de l'Église protestante unie de France. Tensions qui questionnent autant notre lien à l'Église universelle.

2. Les facteurs éthiques. Même problématique : jusqu'où la pluralité est-elle légitime ? Quand atteint-on le *status confessionis* ? Les questions d'actualité et la modernité ouvrent à nouveau la question de l'articulation entre théologie et éthique. Ici aussi, notre lien à l'Église universelle est interrogé : comment apporter le charisme spécifique des Églises luthéro-réformées (celui de la *sola gratia / sola fide*) à la conciliarité des Églises en chemin, tout en travaillant notre propre unité visible interne aussi sur ces sujets ?

3. Les facteurs liturgiques et d'expression de la foi. Ils sont souvent liés à l'histoire et à la sociologie. La question s'accentue lorsqu'on fait entrer dans la même maison des *lex orandi* différentes.

4. Les facteurs culturels. Quel rôle ont-ils dans les traditions (luthérienne et réformée) aux histoires et aux mémoires différentes, qui ont forgé des identités profondes et des réflexes inconscients ? Dans les communautés issues de l'immigration avec lesquelles nous sommes en principe en pleine communion, mais qui constituent chez nous des Églises à part entière, c'est comme si le facteur culturel prenait le pas sur la communion autour de la même Parole et de la même table.

> Dès que l'on bouge les équilibres, les questions que l'on croit résolues ré-émergent.

5. La question œcuménique elle-même. Des divisions peuvent apparaître entre
- ceux qui conçoivent encore la question œcuménique comme un retour à soi (avec son pendant défaitiste : « laissez tomber, Monsieur le pasteur, "ils" ne changeront jamais ! ») ;
- ceux qui conçoivent la question œcuménique comme une recherche de consensus, qui le vivent dans leur chair (les foyers mixtes) et s'irritent de toute démarche protestante tentant de se démarquer ;
- ceux qui conçoivent davantage la question œcuménique comme lieu de débat, voire de *disputatio*, dans lequel il faut apporter toute l'originalité, le charisme, les accents des Églises de la Réforme (par exemple autour du ministère féminin, du mariage des personnes divorcées, des questions d'éthique sexuelle, de bioéthique, etc) ;
- ceux qui, au nom des différences de spiritualité et d'expression de la foi, ne souhaitent pas faire l'effort de prier avec d'autres confessions, alors même qu'ils participent aux prières internes à leur Église.

Le tout est accentué par les passages d'une Église à l'autre, et le fait qu' « on n'a pas que ça à faire » !

La communion luthéro-réformée : un processus qui bouscule.

Certes l'unité luthéro-réformée est un vécu de longue date. Et les circulations de personnes ont transpercé les cloisonnements ecclésiastiques anciens (au moins depuis la guerre de 1870). Au cours du processus d'union entre nos Églises, il n'a pas été rare d'entendre des réformés affirmer : « mon grand père était luthérien, ma grand-mère aussi ». Les appartenances confessionnelles étaient visiblement plus déterminées par des situations géographiques que par des choix, et les changements de lieu induisaient presque naturellement des changements d'appartenances luthériennes ou réformées.

Cependant, on peut noter que lorsque le processus d'union a été engagé, malgré l'engagement œcuménique évident, certains étonnements sont apparus. Voilà qu'un pasteur luthérien vient prêcher chez nous et célébrer la cène ; étonnement : « ils font le signe de croix et s'inclinent devant la table de communion qu'ils appellent "autel" » !

Et si les réformés s'appropriaient volontiers la démarche ini-

tiale de Luther en théorie, voire en théologie fondamentale (et même dans les commémorations : les luthériens célèbrent le dimanche de la Réformation – l'affichage des thèses de Luther –, mais pas la naissance de l'Église réformée en France en 1559), ils découvraient une manière de vivre liturgiquement, rituellement, qui leur était quelque peu étrangère, voire jugée « franchement catholicisante » et requestionnait le lien entre *lex credendi* et *lex orandi*.

Comme par ailleurs, la plupart de nos paroissiens, surtout des foyers mixtes, vivent sinon la double appartenance, tout au moins la double pratique (catholique/réformée), voyant dans l'Église catholique « une Église qui confesse la même foi que nous mais se différencie par son rituel et son organisation, ce qui n'est pas fondamentalement séparateur » (c'est ainsi qu'ils le vivent au sein de leurs familles), on a pu se demander pourquoi, puisque les luthériens en sont si proches (et pour les plus avertis, on ajoute qu'ils ont signé avec l'Église catholique la Déclaration commune sur la justification), ils ne font pas l'unité plutôt avec eux.

Mais la volonté d'union aidant, les références historiques et la reconnaissance mutuelle due aux années de travail commun (depuis les thèses de Lyon, la concorde de Leuenberg et la Communion protestante luthéro-réformée), réformés et luthériens ont appris à comprendre la foi et la pratique de l'autre, à comprendre l'essentiel qui les unissait et qui levait toute hypothèque à l'unité.

C'est un autre facteur, là aussi moins doctrinal que socio-historique qui va intervenir : comment le luthérien (minoritaire à Paris) peut-il trouver sa place dans l'union, sans perdre son identité, son histoire, sa liturgie, bref se sentir reconnu pour ce qu'il est. Voilà que le réformé, habitué à jouer le minoritaire sinon persécuté du moins ignoré des autres, se retrouve en majoritaire parfois condescendant à l'égard d'une Église luthérienne très minoritaire qui tente, parfois en se débattant, de vivre en affirmant sa spécificité.

> Le fait d'être dans la même maison n'établit pas *ipso facto* une communion.

Comment mettre en œuvre cette unité luthéro-réformée – une unité dans une diversité reconnue et assumée – pour qu'elle soit réellement vécue aux différents étages (théologique, institutionnel, liturgique, sociologique) ? Cela nous interroge à nouveau sur la nature de l'unité et de la communion, en dehors d'un relativisme mou et d'une identité construite « contre » (contre l'identité catholique). Nous avions des structures ecclésiales différentes et pouvions nous dire en pleine communion sans que les uns et les autres se sentent mis en danger dans leur identité. Voilà qu'au sein d'une même structure ecclésiale, au nom même de ce qui nous unit, l'on découvre les difficultés de vivre réellement en interne une *koinonia* respectueuse de la diversité.

Par exemple, lors des synodes régionaux de novembre 2014 en région parisienne, deux synodes de la même Église et de la même région, se tenaient séparément, l'un luthérien, l'autre réformé. Ils ont donné des avis divergents sur le sujet à étudier, proposé par le synode national unifié, à savoir la bénédiction, incluant celle des couples de même sexe. Et par ailleurs, concernant une proposition de redécoupage des secteurs de travail des paroisses réformées et luthériennes (qu'on appelle consistoires), il n'a pas non plus été trouvé de consensus entre les uns et les autres. On (re)découvre ainsi que dans le vécu de l'unité, le fait d'être dans la même maison n'établit pas *ipso facto* une communion. Peut-être même est-ce l'inverse, en réactivant des réflexes de protection qui n'avaient pas lieu d'être auparavant. Et l'on découvre aussi qu'il faut encore travailler à chercher, derrière les formes extérieures (les rituels et autres affirmations doctrinales), la foi qui nous unit : ne prions-nous pas tous « par Jésus le Christ » et « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ?

Ceci oblige chacun, par contre coup (en particulier les chrétiens dont l'identité profonde passe par la référence aux choses extérieures), à approfondir sa propre foi au-delà des divergences formelles. Cette démarche est bénéfique et entre au service de la démarche œcuménique plus large, tout en recevant beaucoup d'elle. Ce que nous apprenons à la maison, nous pouvons ensuite mieux le vivre lorsque nous agrandissons notre *oikoumènè*.

Conclusions.

Je ne connais pas d'autre méthode que la bonne vieille méthode œcuménique éprouvée à travers le temps : se fatiguer, dans une patience à toute épreuve, fruit

de l'Esprit, à tisser la confiance et, dans la confiance, le dialogue autour et avec la Parole, et dans le dialogue la prière, et dans la prière la rencontre commune du Christ qui nous unit par-delà des séparations qui n'en sont plus alors.

Parfois il faut prendre patience et trouver des solutions d'attente qui permettent de garder le lien et laissent se faire les maturations du temps. Alors arrive la chute quasi naturelle (ou miraculeuse ?) des murs de séparation.

Les crispations produisent la division. Et comme dans les couples, plus nous sommes repliés sur nous-mêmes dans notre maison, plus les crispations deviennent mortifères. Dans notre union luthéro-réformée, nous avons besoin des autres Églises (toutes les autres : pas seulement les catholiques romains avec lesquels nous sommes trop souvent en vis-à-vis !) pour vivre mieux en interne notre diversité comme une richesse évangélique.

C'est ainsi que nous pouvons travailler, à notre mesure, à la reconnaissance du charisme de l'autre plutôt qu'à un consensus mou ou nivelant. Cela est vrai à l'intérieur de nos Églises comme entre nos Églises.

J'aime à le redire : c'est le Saint-Esprit qui conduit l'Église, y compris dans nos divisions (1 Co 11,19), pour grandir en fidélité et en vérité. Et j'aime la foi de Gamaliel : si ce n'est pas de Dieu, ça tombera (Ac 5,38-39). Cela devrait nous pousser à discerner, sans craintes, sans lourdeurs et avec audace, les voies de l'Esprit saint pour nos Églises.

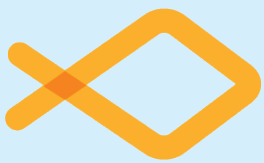
Gilles Daudé

Œcuménisme spirituel

Au cours de la Rencontre nationale des délégués à l'œcuménisme 2014 a été présenté le site ***oecumenismespirituel.fr***. Il est réalisé par le centre Unité Chrétienne à Lyon à la demande du Conseil d'Églises chrétiennes en France. Enrichi au fil du temps, il contient déjà de nombreuses ressources pour :

vivre ensemble le Carême

faire mémoire ensemble de la Passion



proclamer ensemble la résurrection

1 On pourra reprocher à juste titre au monde luthéro-réformé de s'arrêter en si bon chemin : pourquoi être nationaliste et refuser un synode universel et même une expression universelle qui articulerait (comme déjà au niveau local, régional, national) ministère communautaire, collégial et personnel ? Pourquoi, au moment d'un pas décisif d'union entre luthériens et réformés, ne plaide-t-on pas dans ce sens ?

2 On reconnaît ici la première base du Conseil œcuménique (mondial) des Églises.

3 Une « relative relativité » dont la limite serait l'occultation du message central de l'Évangile. Cette relativité ouvre à la possible reconnaissance d'autres formes. Et cette reconnaissance possible d'autres formes n'est pas passive. Pour qu'elle soit authentique, elle se laisse interpeler par les autres formes ecclésiales et les dons spécifiques qu'elles portent.

« Au risque du bon vouloir ». La communion entre les Églises évangéliques

Président du Conseil national des évangéliques de France, le pasteur Étienne Lhermenault enseigne à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne. Il montre la manière dont se vit l'unité au sein des fédérations d'Églises évangéliques et entre elles, en pointant aussi les difficultés que peut générer le congrégationalisme pour la communion ecclésiale.

D. R.

Si on prend le temps de scruter l'annuaire en ligne des Églises évangéliques[1], on y découvre pas moins d'une cinquantaine de dénominations dont la quasi-totalité comporte le nom « Églises » au pluriel sur le mode : « Union des Églises évangéliques libres » ou « Fédération des Églises évangéliques baptistes ». Il y a toutefois deux exceptions notables : l'Union de l'Église évangélique méthodiste de France et l'Église de Dieu en France, une dénomination pentecôtiste. Toutes deux se distinguent des autres dénominations par une forte structuration hiérarchique : l'union méthodiste dépend d'un évêque qui se trouve à Zürich et l'Église de Dieu en France a un surintendant et dépend du siège de cette Église à Cleveland. Ces exceptions font mieux ressortir une réalité très forte dans le milieu évangélique : l'unité de base en matière d'Église n'est ni internationale, ni nationale, mais locale de telle sorte qu'il est presque toujours impropre de parler de l'Église baptiste ou de l'Église libre de France comme le font certains collègues luthéro-réformés en pensant à l'intitulé de leur propre Église. Pour bien comprendre comment se conçoit et se vit la communion à l'intérieur des Églises évangéliques, il faudra donc prendre le temps de préciser comment elles s'organisent.

Deuxième remarque liminaire : le fait qu'il y ait une cinquantaine de dénominations évangéliques différentes indique une très grande diversité, de telle sorte qu'il est difficile de tenir un discours concis qui prenne en compte la variété des conceptions et des situations. Il se trouvera toujours des évangéliques qui ne se reconnaîtront pas dans les modèles les plus courants de ce milieu. Je ferai donc le choix de présenter une conception moyenne, généralement baptiste, en signalant à l'occasion les écarts qui peuvent exister dans telle ou telle union d'Églises[2].

1. Des Églises de professants.

Ruben Saillens (1855-1942), grande figure du baptisme français, posait une question en lien avec notre sujet en préface à la première histoire mondiale des baptistes en langue française : « l'idéal de l'unité chrétienne n'est-il pas une libre et industrieuse république et non l'accolage forcé des morts et des vivants ? »[3]. Il défendait ainsi un modèle ecclésiologique cher à la très grande majorité des évangéliques : le congrégationalisme. Ce modèle part de l'individu pour aller à l'Église avec pour centre de gravité la congrégation, le rassemblement des croyants, c'est-à-dire l'Église dans sa dimension strictement locale. Sébastien Fath dit avec raison qu'il s'agit là d'un paradigme et pas seulement d'un principe dans la mesure où c'est « une conception de l'Église qui modèle leur vision du monde, et dont découlent plusieurs concepts secondaires au cœur de la pratique baptiste »[4] et, plus largement, au cœur de la pratique évangélique.

Quand Ruben Saillens parle de « libre et industrieuse république » pour désigner l'Église en 1897, il fait un choix qui n'est pas neutre. Il met l'accent sur la liberté individuelle à laquelle sont fortement attachés les évangéliques de telle sorte que, comme le dit Sébastien Fath « seul l'engagement librement consenti de convertis fonde la légitimité de l'Église locale »[5]. Et il met l'accent sur la République et son processus démocratique de telle sorte que les choix sont, dans l'Église, du ressort du peuple par le moyen d'une consultation régulière de type démocratique. C'est donc un modèle qui va valoriser le principe du sacerdoce universel des croyants.

1.1. L'importance du sacerdoce universel.

Ceci étant dit, la « libre et industrieuse république » a des visages divers, y compris au sein du seul baptisme, en termes de sacerdoce universel. Sébastien Fath s'essaye à une analogie convaincante entre le suffrage universel et le sacerdoce universel. Dans l'un et l'autre cas, dit-il, il existe sur la base d'un principe commun des modalités d'application différentes. On peut parler de sacerdoce universel direct, semi-direct et indirect comme l'on parle de suffrage universel direct, semi-direct et indirect[6]. Donc, tout en valorisant également le sacerdoce universel, les

protestants évangéliques n'en ont pas tous la même pratique.

Voici ce que dit Sébastien Fath des baptistes : « Entre protestants à tendances "spontanéistes" (pentecôtistes, irvingiens, frères) et protestants fortement institutionnalisés (réformés, luthériens), les baptistes occupent globalement une situation intermédiaire, même si, suivant les moments de leur histoire et les réalités locales, ils peuvent fort bien tendre, soit vers le spontanéisme du "sacerdoce universel direct", soit vers l'institutionnalisation du "sacerdoce universel indirect" [7].

La situation intermédiaire en question correspond à la pratique du sacerdoce universel semi-direct où la dimension démocratique de la vie de l'Église locale est contrebalancée par le contrôle du ou des pasteur(s) qui exerce(nt) en définitive l'autorité principale [8]. Bien que cela puisse aboutir dans certains cas à un exercice autocratique du pouvoir, cela s'accompagne le plus souvent d'un encouragement des laïcs à participer activement à la vie cultuelle, associative et militante de la communauté par le biais du conseil d'Église. Le rôle de ce conseil est de recueillir les propositions émanant de la communauté, d'en discuter sous la conduite du pasteur en vue de faire des recommandations à l'ensemble de la congrégation lors d'une assemblée générale qui, par un vote à main levée ou à bulletin secret, décidera des suites à donner aux dites recommandations. Dans ces conditions, « le conseil d'Église ne fait donc pas écran à la participation des laïcs » [9], mais l'organise pour la rendre plus effective.

Ce modèle de sacerdoce universel semi-direct est largement prisé par les baptistes et c'est probablement le modèle le plus répandu au sein des unions d'Églises évangéliques.

1.2. Le modèle professant.

On l'aura compris, l'attachement des évangéliques à la liberté de choix – en conjuguant sacerdoce universel des croyants et importance de l'assemblée locale dans les décisions (congrégationalisme) – valorise particulièrement le processus démocratique dans le gouvernement de l'Église [10], ce qui aboutit à une notion forte d'indépendance ou d'autonomie de l'Église locale. Un exemple célèbre de l'histoire baptiste en France illustre cette réalité. En 1895, une mission baptiste américaine (American Baptist Foreign Mission Society), propriétaire des locaux de l'Église baptiste parisienne de la rue de Lille et pourvoyeuse de fonds pour le soutien du pasteur a décidé de destituer ce dernier, Philémon Vincent, de son poste. L'assemblée a alors usé de son droit à l'autonomie et a organisé un vote par lequel elle a renouvelé à une majorité écrasante sa confiance au pasteur « préférant quitter un lieu de culte prestigieux et confortable, des ressources financières stables et substantielles, pour l'aventure de la dissidence, plutôt que de subir un *diktat* étranger aux traditions baptistes de l'autonomie de l'assemblée locale » [11]. L'acte est courageux, mais il indique que la préservation d'une action et d'une identité commune n'est pas une mince affaire. Comme le commente Sébastien Fath, « L'option d'un adoucissement du congrégationalisme par un système d'autorité supra-ecclésial […] répugna aux baptistes français […]. Sans tourner systématiquement le dos à une telle option, les baptistes privilégièrent […] une autre solution : elle consista à développer une version stricte de ce que l'on peut appeler "l'Église de professants". […] Elle permet le développement de multiples Églises locales indépendantes, mais de modèle semblable et cultivant, de ce fait, une certaine solidarité organique. Cette solidarité se traduit par des organes de presse communs, des structures supra-ecclésiales souples, et se fonde dans la conviction que toutes ces Églises constituent une partie de l'Église universelle, corps mystique du Christ. » [12]

> On aboutit à une notion forte d'indépendance ou d'autonomie de l'Église locale.

Le modèle d'Église de professants mentionné par Sébastien Fath insiste sur le fait que ne sont membres de ces Églises que des personnes qui ont fait profession publique de leur foi et l'ont généralement, mais pas toujours, manifesté lors du baptême pratiqué dans la plupart des cas par immersion. Le modèle professant conjugue en fait l'orthodoxie doctrinale, l'attachement à la vérité de la Bible, avec l'importance de l'orthopraxie, le souci d'une vie droite en conformité avec cette vérité. En définitive, c'est ce qui permet à la quasi-totalité des Églises évangéliques de se reconnaître mutuellement, leur tient lieu de mode de régulation entre elles et limite les risques d'éclatement. Comme l'écrit S. Fath à propos des baptistes (mais que l'on peut étendre à l'ensemble des évangéliques), « Ce modèle professant, c'est-à-dire une régulation forte par la doctrine professée et vécue, a per-

mis aux baptistes de vivre un congrégationalisme poussé dans toute sa logique d'indépendance sans tomber dans l'éclatement : c'est un attachement commun à une doctrine qui se substitue à une hiérarchie, à une bureaucratie cléricale, pour assurer la cohésion de l'ensemble »[13]. Et il ajoute : « Ce qui fait toute la force du démocratisme baptiste, c'est qu'il ne repose pas sur une "démocratie de masse" où les "votes mous" et l'abstention sont monnaie courante, mais sur un modèle d' "autogestion", de démocratie locale, fondé sur le caractère militant des membres de l'Église, admis après profession de foi et rite baptismal »[14].

Cette conception d'une Église de professants qui induit une régulation souple en lien avec la doctrine professée et vécue a sa cohérence propre sans pour autant être sans faille. Elle repose sur l'existence d'un seuil très valorisé dans les Églises évangéliques, la conversion, au point que l'on peut dire qu'elle « est devenue un signe de ralliement aussi important pour les évangéliques que l'eucharistie pour les catholiques »[15]. La conversion est comprise ici comme l'expérience par laquelle on devient chrétien, disciple de Jésus-Christ. Elle est exprimée ensuite de façon symbolique et inaugurale par le rite baptismal, condition *sine qua non* de l'entrée dans la plupart des Églises locales évangéliques.

Ce modèle s'est traduit par la mise en place en 1957 à Orthez du premier Congrès de professants qui, à l'exception notable des Églises pentecôtistes, a rassemblé les unions d'Églises les plus importantes du protestantisme évangélique français et suisse de l'époque avec l'une ou l'autre composante belge. Voici comment les Églises de professants se sont définies lors de cette première rencontre : « Les Églises de professants sont des Églises locales qui s'estiment contraintes par l'Écriture d'accepter comme membres seulement les personnes qui, placées en face d'exigences spirituelles, doctrinales, de conduite et d'engagement dans une communauté précise, expriment une adhésion libre et personnelle. La communauté examine, dans la charité, le sérieux de cette expression de foi, sans prétendre délimiter exactement l'Église de Jésus-Christ. Elles se déclarent en communion avec les Églises qui, en si grand nombre dans le monde, se définissent de la même manière et veulent, pour leur part, contribuer à la proclamation de l'Évangile. »[16]

Avec un tel modèle les Églises évangéliques ont développé une logique de réseaux.

On notera l'insistance sur l'adhésion libre et personnelle, l'examen du sérieux de la foi exprimée et le souci de contribuer avec les autres Églises du même type à la proclamation de l'Évangile. Cette dernière préoccupation est une constante dans le protestantisme évangélique et contribue fortement à son unité. Après avoir fonctionné de façon informelle pendant plus de vingt ans, le Congrès de professants s'est constitué en association en 1980 sous l'intitulé « Association des Églises de professants des pays francophones » (AÉPF).

2. Une logique de réseaux.

On ne sera donc pas surpris d'apprendre qu'avec un tel modèle les Églises évangéliques ont développé une logique de réseaux. Pour être tout à fait exact, comme l'écrit Sébastien Fath dans l'introduction à son *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, « le développement de réseaux supplante désormais largement les héritages de type "ghetto", dans un contexte où les régulations institutionnelles autoritaires se trouvent plus que jamais discréditées. » Et il ajoute un peu plus loin : « Rattachant leur identité, non pas à un territoire (modèle des Églises nationales), ni à une institution verticale (catholicisme), mais à une association volontaire de convertis, les Églises évangéliques ont précocement tissé, à l'échelle transnationale, une toile dense au travers des missions, des organisations de jeunesse, des maisons d'édition de littérature biblique, ou du *world wide web* »[17]. Voici, parmi bien d'autres, trois exemples significatifs de ce fonctionnement en réseau.

2.1. Formation théologique.

Parmi les premières préoccupations communes de l'Association des Églises de professants des pays francophones précédemment citée figurait la question de la formation pastorale. Le congrès de 1963, qui a eu lieu dans les locaux de l'École biblique mennonite du Bienenberg (en Suisse, près de Bâle), s'est tout particulièrement penché sur cette question. Cela a donné lieu au vote d'une motion exprimant le souhait qu'une faculté de théologie évangélique soit mise sur pied avec le concours des instituts bibliques francophones.

Dans la pratique l'Institut biblique belge a envoyé son directeur,

John Winston, qui est devenu le doyen fondateur, l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne a donné les premiers professeurs et l'Institut biblique et missionnaire Emmaüs en Suisse a largement financé l'aventure. C'est ainsi qu'est née la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, qui a ouvert ses portes en novembre 1965. Résolument interdénominationnelle, la FLTÉ a disposé dès le départ d'une structure associative distincte de l'AÉPF qui lui a permis de s'ouvrir bien au-delà des seules unions membres de cette association des professants. Ce qui lui a aussi permis de préserver une jalouse indépendance à l'égard des Églises dans le droit fil du congrégationalisme de ces dernières !

Cette autonomie de la Faculté la prive de soutiens institutionnels autres que volontaires et, partant, aléatoires et la contraint à suivre un modèle de financement typique du milieu évangélique, à savoir être une œuvre de foi, c'est-à-dire dépendre de dons pour son fonctionnement courant. Dans la pratique, 60 % de son budget est couvert par ces dons qui ne viennent que partiellement d'Églises, d'unions d'Églises ou de fondations (40 % des dons).

Au fil des ans, le rayonnement de cette institution, par la personnalité de ses enseignants et la qualité de ses publications ainsi que le passage sur les mêmes bancs de faculté des pasteurs des diverses unions d'Églises évangéliques, ont largement contribué à une meilleure compréhension des évangéliques entre eux et à leur rapprochement.

2.2. Information et action.

Sur un autre plan – l'information et l'action –, le réseau évangélique a montré sa capacité à rassembler les évangéliques les plus divers autour d'un événement annuel, le Centre évangélique d'information et d'action. Voici ce qu'en dit le théologien Henri Blocher, qui a présidé l'association porteuse de l'événement de 1992 à 2003, dans une petite notice historique : « En juillet 1948, vingt-et-un responsables du mouvement évangélique francophone, dont plusieurs avaient "fait leurs classes" avec Ruben Saillens, fondaient à Nogent-sur-Marne le Centre évangélique d'information et d'action. Il s'agissait pour eux d'échanger des nouvelles, de se concerter pour rendre plus efficaces leurs entreprises et de renouveler le lien de leur communion fraternelle. Leur réunion annuelle s'est d'abord tenue dans les locaux de l'Institut biblique de Nogent, qui pourvoyait aussi le cadre légal de l'activité dénommée CÉIA. Le nombre des participants augmentant régulièrement, à cause de l'utilité avérée des rencontres et de la croissance du mouvement évangélique, c'est ensuite la chapelle évangélique de Nogent qui les a hébergés, puis la salle municipale de la rue Émile Zola. […] Dès cette époque, et cet avantage n'a cessé de s'accentuer, le CÉIA s'est signalé par l'ampleur exceptionnelle de son "recrutement" : il s'est montré capable d'attirer des représentants des groupes les plus divers de la galaxie (ou du microcosme) évangélique. »[18]

> Le réseau s'articule autour d'une déclaration de foi qu'il faut pouvoir signer.

Aujourd'hui le Centre évangélique rassemble à Lognes, en Seine-et-Marne, plus de 190 exposants et 1500 participants sur deux jours et demi de rencontres qui mêlent études bibliques, réflexion théologique ou éthique, soirée artistique et salon d'exposition où sont présents unions d'Églises, œuvres d'évangélisation, éditeurs, mouvements de jeunesse, œuvres sociales et autres prestataires du protestantisme évangélique.

De l'avis des observateurs évangéliques eux-mêmes, le Centre évangélique a joué un rôle non négligeable dans la capacité des protestants évangéliques à se réconcilier et à former ensemble le Conseil national des évangéliques de France, institution de représentation, de concertation et de collaboration organisée juridiquement en juin 2010.

Fait significatif dans l'un et l'autre cas (le Centre évangélique et le CNÉF), le réseau s'articule autour d'une confession ou déclaration de foi qu'il faut pouvoir signer ou accepter pour être membre de la structure associative.

2.3. Réflexion sur l'évangélisation.

En 1974, à l'initiative de l'évangéliste baptiste Billy Graham et du théologien anglican John Stott, un congrès international pour l'évangélisation du monde a réuni à Lausanne des responsables évangéliques de plus de 150 nations. Cette rencontre a été décisive pour l'unité du mouvement évangélique et pour l'approfondissement de ses orientations théologiques. Les évangéliques y ont découvert ou redécouvert la responsabilité sociale du chrétien, l'importance de coopérer

dans l'évangélisation et l'attention à la culture dans toute entreprise d'évangélisation. Ce congrès a produit un texte appelé « Déclaration de Lausanne ».

On peut comparer les effets de cette rencontre sur le mouvement évangélique à ceux de la conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910 sur les Églises anglicanes et protestantes. Celle-ci a été, pour certains, le berceau du mouvement œcuménique. Celle-là a été le début d'un mouvement appelé « Mouvement de Lausanne »[19] qui plaide pour l'évangélisation du monde, une évangélisation à la fois holistique et respectueuse des personnes et de leur culture. Le pasteur Louis Schweitzer qualifie volontiers le congrès de Lausanne de « concile Vatican II des évangéliques ».

Deux autres congrès ont eu lieu depuis lors : en 1989, à Manille dont est sorti « Le Manifeste de Manille » ; et en 2010, au Cap, dont est sorti « L'Engagement du Cap ». Ces documents sont considérés comme des textes de référence par la plupart des évangéliques, au point que la charte de fondation du CNÉF, après avoir dit que « Le CNÉF se réclame de l'héritage des Réformes protestantes et des mouvements de Réveils qui ont suivi », ajoute que ses membres « se reconnaissent aussi dans les affirmations de la Déclaration de Lausanne et du Manifeste de Manille »[20].

3. Au risque du bon vouloir.

Comme on peut aisément l'imaginer, le congrégationalisme des Églises évangéliques n'est pas sans difficulté en termes de communion. En résumé on peut dire que les évangéliques sont en la matière assez radicalement dépendants du bon vouloir de l'Église locale sœur et de son pasteur.

3.1. Dispersion et division.

Le problème le plus évident dans cette conception de l'Église, c'est la dispersion et la division. Comme le dit bien Sébastien Fath, « Cet attachement familial, viscéral à l'Église locale aboutit à une motivation généralement élevée, un dynamisme élevé […] Ce "droit des Églises à disposer d'elles-mêmes" légitime aussi les désaccords. […] Les différenciations ne sont qu'assez rarement considérées comme négatives […] Le revers de la médaille, cependant, apparaît dans un risque de morcellement, d'éparpillement, un peu à la manière de l'éclatement féodal en Occident chrétien au XI[e] siècle […] Si la diversité est valorisée, elle n'exclut pourtant pas la division, et l'historien lit bien souvent, derrière la tentation d'un "angélisme" de la diversité, la réalité de divisions douloureuses »[21].

> On ne peut que s'attrister de la propension à multiplier les dénominations.

Un observateur un tant soit peu objectif – fût-il président du Conseil national des évangéliques de France – ne peut pas ne pas s'attrister de la propension de son propre milieu à multiplier les dénominations, dont un bon nombre est le fruit de luttes intestines qui ont plus à voir avec des questions d'ego et de pouvoir que de théologie et de préservation du troupeau.

3.2. À l'intérieur d'une union d'Églises.

Le congrégationalisme n'est pas non plus sans difficulté pour la communion à l'intérieur d'une union d'Églises. Faute d'avoir encore intégré une théologie de l'Église qui dépasse l'échelon local, le milieu évangélique vit les regroupements régionaux et nationaux au mieux comme une nécessité pratique, au pire comme un mal nécessaire. Trois ans avant de devenir le secrétaire général de la Fédération des Églises évangéliques baptistes, il m'a été demandé de plancher sur le thème « Ensemble en Christ, pourquoi ? » et j'ai été obligé en introduction de constater que nos textes officiels faisaient bien peu de place à l'importance de notre communion. Je remarquais alors que notre confession de foi avançait – et avance toujours – timidement à propos de l'Église locale : « Représentation concrète et visible, là où elle est implantée, de l'Église universelle, corps de Christ, elle est indépendante de toute autorité autre que celle de Jésus-Christ. Cependant, elle ne peut vivre dans l'isolement : des liens fraternels l'unissent aux autres églises dans la solidarité »[22]. C'est un peu maigre, d'autant que les liens fraternels mentionnés ne font l'objet d'aucune référence biblique, contrairement aux autres articles de la confession de foi !

La seule vertu de cette situation, c'est que rien n'étant jamais acquis d'avance, les responsables des unions d'Églises doivent sans cesse remettre l'ouvrage sur le métier et convaincre de la pertinence des choix communs qui sont soumis à l'approbation du synode ou du congrès composé des délégués des Églises locales. Et même quand le vote est positif au niveau national,

le travail n'est pas fini puisqu'aucune Église locale ne recevra le texte adopté ou ne se soumettra à la décision prise sans se l'approprier spécifiquement. Quand les choses sont menées avec habileté et énergie, cela contribue fortement au sentiment d'appartenance, à la construction d'une identité commune au niveau de la dénomination. Par contre, les recours sont notoirement insuffisants quand une Église locale refuse d'entrer dans la démarche prônée par l'union, ou pire la dénigre ouvertement.

Cela complique aussi singulièrement toute démarche à caractère œcuménique puisque les avancées d'un dialogue officiel au niveau national peuvent être freinées, voire contrariées, par les revendications d'autonomie locale dès qu'un sujet déplaît.

L'évolution du protestantisme évangélique français avec le regroupement des unions d'Églises et des œuvres les plus significatives en un Conseil national des évangéliques français[23] laisse heureusement espérer des avancées en matière ecclésiologique. En effet, il n'est pas possible de collaborer étroitement sans nous interroger sur notre conception de l'Église. C'est ainsi que le comité théologique du CNÉF s'est attelé à la rédaction d'un texte sur l'Église pour mieux prendre en compte le phénomène des œuvres para-ecclésiales et expliciter le lien théologique entre elles et les Églises locales. Les premiers éléments de la réflexion me laissent penser que les évangéliques pourraient mettre un peu d'eau synodale dans le vin parfois aigre de leur congrégationalisme.

Étienne Lhermenault

À l'occasion de sa deuxième convention (Pontoise, 22 & 23 janvier 2015), le Conseil national des évangéliques de France a lancé une campagne de réflexion sur le thème : « Libre de le dire ». À ce propos, le président Étienne Lhermenault écrit :
« Issues de branches du protestantisme qui plongent leurs racines dans les XVI^e^ et XVII^e^ siècles, les Églises évangéliques ont toujours été préoccupées par les questions de liberté de conscience et d'expression. Il faut dire que, bien avant la naissance des démocraties, les anabaptistes mennonites, puis les baptistes, ont défendu l'idée que la foi des sujets d'un royaume ne devrait pas dépendre de celle du souverain. Et c'est l'un d'eux, le pasteur Roger Williams, qui, au milieu du XVII^e^ siècle, a jeté les bases d'un État laïque dans les colonies d'Amérique.
Ainsi, contrairement aux idées reçues, la liberté de conscience et d'expression et la séparation des Églises et de l'État trouvent leur origine non hors de la religion, mais en son sein. […] Dans le droit fil de cette histoire, le Conseil national des évangéliques de France a décidé de mener campagne sur ce thème sous le libellé « Libre de le dire ». […] À un moment où la peur des religions obscurcit le discernement et conduit certains dirigeants politiques à vouloir aseptiser la sphère publique de tout discours religieux, nous voulons redire qu'il n'y a pas de démocratie digne de ce nom sans réelle liberté de conscience et d'expression. »

www.libredeledire.fr

1 *www.eglises.org*.
2 Je signale la dette que j'ai à l'égard de Sébastien Fath, sociologue et historien du protestantisme évangélique, auquel je me référerai fréquemment. Deux de ses ouvrages m'ont été particulièrement utiles : *Une autre manière d'être chrétien France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, coll. Histoire et société n° 41, Genève, Labor et Fides, 2001; et *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, coll. Histoire et société n° 47, Genève, Labor et Fides, 2005.
3 Cité par Sébastien Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, p. 468.
4 *Ibidem*.
5 Sébastien Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, p. 467.
6 Pour l'ensemble de cette discussion, cf. Sébastien Fath, *op. cit.*, p. 468-481.
7 *Ibid.*, p. 474.
8 *Ibid.*, p. 470.
9 *Ibid.*, p. 472.
10 Ce qui ne veut pas dire que ce processus n'est jamais dévoyé. Le principe démocratique peut être vidé de sa substance si les informations nécessaires à la libre discussion et à une décision démocratique ont été cachées ou tronquées. Cela s'est produit à plusieurs reprises dans l'histoire baptiste, mais les assemblées locales ont toujours, à un moment ou à un autre, manifesté leur volonté de choix et leur souci de vote, qu'il s'agisse d'affiliation à un mouvement, de rupture avec une union d'Église ou de choix du pasteur. Cf. S. Fath, *op. cit.*, p. 476.
11 *Ibidem*.
12 *Ibid.*, p. 481.
13 *Ibid.*, p. 482.
14 *Ibid.*, p. 483.
15 Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau*, p. 38.
16 Extrait du texte adopté aux Journées d'Orthez - 1^er^ Congrès des Professants, les 19-20 mars 1957.
17 Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau*, p. 15.
18 *centre-evangelique.fr/evenement/histoire* [consulté le 2 mars 2015].
19 Cf. *www.lausanne.org/fr*.
20 *Charte de fondation du Conseil national des évangéliques de France, www.lecnef.org/lecnef/textes-de-reference* [consulté le 2 mars 2015].
21 *Ibid.*, p. 480s.
22 *Confession de foi de la FÉÉBF, www.eglises-baptistes.fr/medias/fichiers/services/1/98/CONFESSION-DE-FOI.pdf* [consulté le 2 mars 2015].
23 Créé en juin 2010, le CNÉF est le fruit d'une dizaine d'années de discussions intra-évangéliques et d'une réconciliation marquante entre l'aile pentecôtiste et l'aile « classique » du monde évangélique. Le CNÉF rassemble aujourd'hui 70 % des évangéliques en France.

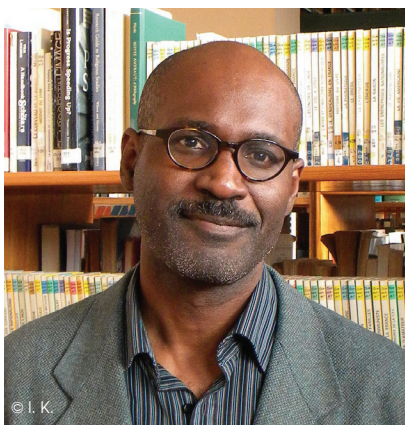
Rendez-vous avec Alain Nisus

Professeur à la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, le pasteur baptiste Alain Nisus présente son itinéraire marqué par la rencontre avec les chrétiens d'autres confessions. Il y montre la chance que constitue un dialogue interconfessionnel en vérité.

Je suis né en Guadeloupe il y a quarante-huit ans, au sein d'une famille catholique. Mes parents n'étaient pas particulièrement pratiquants, mais ils ont tenu à ce que je reçoive une éducation religieuse en suivant le catéchisme dans l'Église catholique. J'ai fait ma première communion et ma confirmation à l'âge de onze ans. Ensuite, comme cela arrive très souvent, j'ai rompu tous les liens avec l'Église jusqu'à l'âge de seize ans. C'est à ce moment que le Seigneur est venu frapper de nouveau à mon cœur. Des chrétiens évangéliques guadeloupéens de mon âge m'ont fait redécouvrir l'Évangile et la foi. Je leur en garde une très vive reconnaissance. Sans eux, je ne sais pas ce que je serais devenu aujourd'hui.

Ma vocation pastorale a été très précoce. Après ma conversion à l'âge de seize ans, j'ai assez rapidement eu la conviction que le Seigneur m'appelait au ministère pastoral. Après mon baccalauréat j'ai voulu venir étudier la théologie à la Faculté libre de théologie évangélique [FLTE] de Vaux-sur-Seine. Mais les responsables de mon Église m'en ont dissuadé, estimant que j'étais trop jeune, qu'il me fallait mûrir ma vocation. J'ai donc fait des études universitaires. Après avoir obtenu un DEUG de mathématiques et une licence de philosophie, j'ai de nouveau exprimé à mon Église d'origine le souhait de servir le Seigneur. Cette fois-ci, les responsables de l'Église m'ont donné leur accord et j'ai pu, à partir de 1989, préparer ma maîtrise de théologie à la FLTE de Vaux-sur-Seine.

Les études en théologie ont constitué ma première expérience œcuménique. Jusque là, en Guadeloupe, j'avais surtout connu des caricatures réciproques : les Églises évangéliques étaient qualifiées de sectes, et les catholiques d'idolâtres. Dans les milieux évangéliques guadeloupéens, on était très critique à l'égard de l'Église catholique, de sa piété populaire, que l'on assimilait


© I. K.

à de la superstition. J'avais entendu dire que « les catholiques ne lisent pas la Bible ». Mais quand j'ai commencé mes études de théologie, j'ai trouvé dans les bibliographies des exégètes catholiques comme André Feuillet, Édouard Cothenet, Pierre Grelot, Xavier Léon-Dufour, Michel Quesnel, Jean-Noël Aletti… J'ai donc lu des auteurs catholiques qui connaissaient les Écritures et les expliquaient avec pertinence et compétence. Cette découverte constitua un bouleversement dans mon parcours. Par la suite, des dogmaticiens comme Henri de Lubac, Karl Rahner ou Bernard Sesboüé m'ont permis de comprendre les richesses théologiques et spirituelles que l'on peut trouver dans d'autres confessions chrétiennes. En lisant les Pères de l'Église, tels qu'Origène, Irénée, Augustin, ainsi que des théologiens scolastiques comme Thomas d'Aquin… j'ai découvert un « squelette théologique » solide et très important pour la vie de l'Église.

Mes études à la Faculté évangélique m'ont vivement interpellé sur la question ecclésiologique. Chez les évangéliques, la réalité de l'Église est vécue dans des communautés chaleureuses et fraternelles, mais l'Église n'est pas suffisamment pensée. Découvrant cette faiblesse de la réflexion ecclésiologique, j'ai voulu creuser cette question. J'avais commencé à découvrir les écrits d'Yves Congar. Le premier livre que j'ai lu de lui – *Cette Église que j'aime*[1] – m'a beaucoup interpellé, notamment par son titre : pour un évangélique, que voulait dire « aimer l'Église » ? Aimer l'Église locale (la paroisse) à travers les personnes qui la constituent, sûrement ; mais au-delà ?

À l'issue de mes études à Vaux-sur-Seine, j'ai commencé mon ministère pastoral dans la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France. Pendant une dizaine d'années, j'ai été pasteur, d'abord au Chesnay (Yvelines), puis à Grenoble. Mes premières expériences œcuméniques de terrain ont commencé dans la petite Église baptiste qui utilisait des locaux mis à sa disposition par ce qu'on appelait à l'époque l'Église Réformée Versailles-Yvelines-Sud [ERVYS]. J'ai pu y travailler

avec l'un de ses pasteurs en particulier, Flemming Fleinert-Jensen, un œcuméniste à la fois généreux et vigilant, et un très bon théologien. Durant mon ministère, j'ai rencontré aussi des catholiques très engagés dans le dialogue interconfessionnel comme le père Gérard de Broglie, alors délégué à l'œcuménisme pour le diocèse de Versailles, ainsi qu'Anne Jan, laïque chaleureuse, avec une bonne formation théologique. Dans des actions communes ou des célébrations organisées par les communautés chrétiennes locales, j'ai vu combien le Corps du Christ dépasse très largement les communautés évangéliques. Aujourd'hui, malgré mon engagement universitaire, je fais partie de l'équipe pastorale de Houilles (Yvelines) : c'est une communauté naissante, ce que nous appelons en jargon évangélique « une implantation d'Église », qui aujourd'hui compte environ 90 personnes, alors qu'il y a cinq ans, nous étions une dizaine.

En 2003, j'ai été appelé par la Faculté de théologie évangélique à prendre la succession du professeur Henri Blocher qui partait à la retraite. Ce fut pour moi un honneur et une joie d'accepter cette chaire de théologie systématique. Alors qu'il était mon professeur de théologie systématique et mon directeur de mémoire de maîtrise, Henri Blocher m'avait beaucoup marqué, notamment par sa manière de parler des théologiens d'autres confessions avec une grande honnêteté intellectuelle, tout en gardant une certaine vigilance critique. J'ai commencé un doctorat à l'Institut catholique de Paris sous la direction d'Hervé Legrand. Il m'a impressionné par sa rigueur, son érudition et sa générosité œcuménique. Ma thèse, que j'ai soutenue en 2008, portait sur le théologien catholique Yves Congar[2]. Je voulais comprendre comment s'articulent, dans les différentes traditions chrétiennes, les dimensions institutionnelles et communionnelles de l'Église, mais aussi la place de l'Esprit saint dans l'ecclésiologie. En rédigeant ce travail, j'ai bien perçu qu'il ne faut pas d'abord essayer de convertir les autres à sa propre pensée, mais avant tout apprendre d'eux. C'est la grande leçon que j'ai apprise en œcuménisme : en étudiant la manière dont les chrétiens d'autres confessions affrontaient les questions que je me pose, je pouvais découvrir des points aveugles dans ma propre démarche théologique. Le dialogue permet de mettre en lumière des questions que sa tradition a mal posées, ou des questions qu'elle ne se pose pas. Les évangéliques, par exemple, ont adopté, pour la plupart, un mode de fonctionnement ecclésial qu'on nomme le congrégationalisme et qui a souvent été compris comme l'affirmation de l'indépendance de l'Église locale. Cela peut dériver vers un isolationnisme ou un insularisme ecclésiologique. C'est mon contact avec d'autres ecclésiologies qui m'a permis de me rendre compte des faiblesses d'une certaine compréhension du congrégationalisme et de voir que, certes, l'Église locale est pleinement l'Église, mais qu'elle n'est pas toute l'Église et qu'elle n'est pas Église seule. La communion des Églises locales est une valeur ecclésiologique bien présente dans le Nouveau Testament et dans toute la Tradition chrétienne. Dans cette conception ecclésiologique j'ai essayé de montrer, dans une partie de ma thèse, comment le ministère d'*épiscopè*, bien compris, peut avoir une certaine légitimité dans le monde évangélique.

Je me suis réjoui de l'attribution du prix du Conseil d'Églises chrétiennes en France, le 19 novembre 2014, à Jean Renel Amesfort pour son mémoire *Légitimité et fondements théologiques du ministère d'*épiskopè *dans une ecclésiologie d'Églises de professants*. Il a suivi mon cours d'ecclésiologie à Vaux-sur-Seine et j'ai accompagné sa recherche. C'est encourageant de voir que, par son enseignement, on peut ouvrir les étudiants aux problématiques œcuméniques, auxquelles ils ne s'intéresseraient pas spontanément. Ainsi, on a l'impression de contribuer modestement à l'avancement du dialogue œcuménique.

Le monde évangélique est lui-même une mosaïque qui cherche son unité. Il se construit selon le modèle de l'unité fédérative, dans lequel les différentes Églises qui partagent une foi commune, reconnaissent mutuellement leurs sacrements et leurs ministères, tout en collaborant activement ensemble. Si la question de l'unité se pose d'abord entre Églises évangéliques, de plus en plus de théologiens l'élargissent en estimant que l'unité des chrétiens passe par le dialogue et la collaboration avec les chrétiens d'autres confessions. Cependant, chez les évangéliques, il y a une vigilance vis-à-vis d'un œcuménisme « sauvage », qui précède les décisions des Églises, sans tenir compte de leur cheminement institutionnel. Pour les Églises évangéliques, il est important de vivre l'unité concrète déjà possible avec les autres chrétiens, tout en respectant ce que les Églises ne peuvent pas faire ensemble. La question de l'intercommunion en fait partie. Dans le dialogue baptiste-catholique en France, nous avons travaillé certaines règles du Directoire œcuménique de l'Église catho-

lique ; je les comprends très bien. L'affirmation que la communion eucharistique n'est pas seulement une pratique individuelle mais avant tout ecclésiale, qui d'emblée constitue l'Église dans sa visibilité locale, n'est pas anodine. Dès lors, si on n'est pas en communion ecclésiale, on ne peut pas être en communion eucharistique. Certes, je comprends la douleur des chrétiens très impliqués dans le dialogue œcuménique, qui ne peuvent pas communier ensemble. Cette impossibilité est une souffrance, souvent considérée comme un obstacle dans le dialogue œcuménique. Néanmoins, ce signe d'insatisfaction peut aussi motiver les théologiens à travailler pour voir si on ne peut pas dépasser certaines impasses dogmatiques ou même éthiques. En matière d'éthique, les évangéliques se rapprochent beaucoup plus des catholiques et des orthodoxes que du protestantisme dit « libéral ». De mon point de vue, il ne faudrait pas sous-estimer l'importance de l'éthique dans le dialogue œcuménique.

J'ai participé aux travaux de plusieurs comités de dialogue théologique. J'ai été membre du groupe de dialogue entre la Fédération baptiste et la Communion protestante luthéro-réformée (CPLR). Dans les années 2000, nous avons discuté de questions relatives au baptême et à l'Écriture sainte. De 1999 à 2014, j'ai également fait partie du comité mixte de dialogue baptiste-catholique en France. J'y ai côtoyé des théologiens que par ailleurs j'admirais, comme Édouard Cothenet ou Bernard Sesboüé. J'étais alors le plus jeune membre du groupe et j'étais un peu intimidé de pouvoir débattre de questions théologiques avec eux. À nouveau j'ai mesuré combien on peut apprendre en dialoguant avec des théologiens compétents d'autres confessions. Je reste membre aujourd'hui du groupe de conversations catholiques-évangéliques en France qui, depuis la naissance du Conseil national des évangéliques de France, est un dialogue officiel entre ce dernier et la Conférence épiscopale catholique. Nous essayons de répondre à la question : catholiques et évangéliques peuvent-ils évangéliser ensemble ? Cette interrogation nous amène à bien d'autres questions fondamentales telles que : qu'est-ce que la conversion ? que veut dire être chrétien ? Là encore, pour que le dialogue ne soit pas un monologue, il faut essayer de comprendre l'autre en profondeur, dans sa « langue », dans sa propre logique. Cela ne va pas de soi. Cet apprentissage difficile nous est imposé aussi bien par l'honnêteté intellectuelle que par l'*agapé* chrétienne. En effet, sans avoir fait cet effort considérable, on peut manquer la véritable rencontre avec l'autre et le juger injustement, en se contentant de caricatures, sans découvrir son vrai visage.

Propos recueillis par
Ivan KARAGEORGIEV

1 Yves CONGAR, *Cette Église que j'aime*, Paris, Cerf, 1968.
2 Alain NISUS, *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2012.

Prix 2016 du Conseil d'Églises chrétiennes en France

© I. K.

Lauréats du Prix du CÉCEF : Jean-Renel Amesfort (2014) et Christophe Delaigue (2012).

Une des priorités du Conseil d'Églises chrétiennes en France [CÉCEF] est de transmettre le souci de l'unité des chrétiens aux membres plus jeunes des Églises. Pour encourager la rédaction de travaux universitaires qui portent sur les questions œcuméniques et/ou qui favorisent le rapprochement des chrétiens, le CÉCEF a créé un Prix pour un travail de recherche en théologie ou en sciences humaines (histoire, sociologie…) rédigé en langue française dans le cadre d'un 2e cycle d'études universitaires.
Le CÉCEF a décidé de récompenser un nouveau lauréat en 2016. Le Prix – d'un montant de 2000 euros – est ouvert aux étudiants, de moins de 40 ans, dont les travaux auront été soutenus entre le 1er septembre 2014 et le 30 juin 2016 dans une faculté européenne.
Sur le site *cecef.fr*, on trouve le règlement, un formulaire d'inscription, ainsi que des dépliants de présentation.

Jalons sur la route de l'unité
Novembre 2014 – janvier 2015

2 novembre 2014 / Paris

Décès du pasteur Marc Chambron.

LWF/C. Rothenbühler

Le pasteur luthérien Marc Chambron est décédé le 2 novembre 2014 à l'âge de 82 ans. Après avoir été directeur de la communication de la Fédération luthérienne mondiale de 1976 à 1984, il est devenu inspecteur ecclésiastique de l'Église évangélique luthérienne de France (1986-1996), et à ce titre membre du Conseil d'Églises chrétiennes en France. Résolument engagé dans le dialogue œcuménique, il a été membre du Groupe des Dombes (1986-2010) et du Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France. Il a aussi coordonné l'équipe chargée du recueil œcuménique de chants et de prières *Ensemble* (Réveil /Bayard, 2002).

Le culte de ses funérailles a eu lieu à l'église catholique de Saint-Julien-en-Genevois, en présence d'une vingtaine de ministres de différentes confessions et de plusieurs nationalités.

6 novembre 2014 / Vatican

« Nouvelle étape » dans les relations entre catholiques et évangéliques.

Une délégation de l'Alliance évangélique mondiale [AÉM], qui représente quelque 600 millions de chrétiens dans le monde, s'est rendue au Vatican le 6 novembre 2014. Dans son discours d'accueil, le pape François s'est réjoui que les efforts conjoints du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et de la commission théologique de l'Alliance évangélique mondiale « ont ouvert de nouvelles perspectives, en clarifiant des malentendus ». Le secrétaire général de l'AÉM, Geoff Tunnicliffe, a rappelé que malgré les différences entre les deux traditions il y a déjà « de nombreux partenariats existants » et il a proposé que d'autres collaborations puissent se mettre en place dans la lutte contre l'extrême pauvreté, le

D.R.

désarmement nucléaire ou la défense des chrétiens persécutés. (d'après *worldea.org* et *zenit.org*)

11 novembre 2014 / Paris

Chrétiens dans un nouveau monde.

Le 11 novembre 2014, une dizaine d'intervenants de différentes confessions chrétiennes et d'horizons ecclésiaux très divers ont pris part à une journée de réflexion organisée par le réseau interconfessionnel Témoins. Sur le thème « Chrétiens dans un nouveau monde », il

D.R.

s'agissait d'explorer des scénarios possibles pour « vivre et partager la foi chrétienne avec les aspirations et questions nouvelles de nos contemporains », en analysant les mutations de notre monde (aspirations simultanées à l'autonomie et à la convivialité) et en recherchant ensemble de nouvelles manières de penser la vie ecclésiale. (d'après *temoins.com*)

15 novembre 2014 / Paris

L'ACAT célèbre son 40e anniversaire.

Se lamenter, s'indigner, protester, intervenir en faveur des personnes victimes de « traitements inhumains, cruels ou dégradants ». Tel est le combat des militants de l'ACAT [Action des chrétiens pour l'abolition de la torture] depuis quarante ans. C'est en effet en 1974 qu'Édith du Tertre et Hélène Engel acquirent la certitude qu'il n'était pas possible de se taire, qu'il fallait nommer l'innommable et dénoncer la torture. Rassemblant autour d'elles des chrétiens de toutes confessions dans une coalition de courage, de prière et de plumes, les deux fondatrices de cette association œcuménique étaient convaincues que le partage fraternel et la communion de prière étaient une nécessité vitale face au choc qu'est la torture.

Au fil des décennies, l'ACAT n'a cessé d'inviter les Églises à mobiliser leurs ressources spirituelles pour prendre part à la lutte contre la torture. C'est donc avec une célébration œcuménique qu'a été marqué ce quarantième anniversaire à Paris, le 15 novembre 2014. Parrainé par le Conseil d'Églises chrétiennes en France, et en présence de trois de ses représentants, ce temps de prière évoqua la persévérance du peuple de Dieu au désert pendant quarante ans et celle des militants de l'ACAT dans leur combat pour que jamais ne soit oublié le supplicié que personne ne défend. Dans sa prédication, l'actuel président de l'ACAT, le père François Picart, exhorta les militants de l'ACAT à rester un peuple de prophètes pour aujourd'hui, en matière de droit d'asile par exemple.

Le p. François Picart, Mgr Pascal Delannoy, le métropolite Emmanuel et le pasteur François Clavairoly.

Depuis quarante ans, l'ACAT rappelle combien la démarche œcuménique est précieuse pour agir en faveur de l'abolition de la torture : alors que le tortionnaire s'approprie la vérité et cherche à la façonner selon ses intérêts, l'action œcuménique « engage dans un rapport dialogal à la vérité qui la préserve de toute mainmise humaine, fût-elle religieuse ».

21 novembre 2014 / Paris

Prédication en contexte œcuménique.

Une note sur les « échanges de chaire » a été publiée par le Conseil pour l'unité des chrétiens et les relations avec le judaïsme de la Conférence des évêques de France. Elle a été rendue publique le 21 novembre 2014, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la promulgation du décret conciliaire sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*. Après avoir rappelé les fondements théologiques de la prédication en contexte œcuménique et les textes officiels normatifs (pour l'homélie et l'hospitalité eucharistique), le document signé de Mgr Vincent Jordy formule des recommandations pastorales. En plus des célébrations œcuméniques qui peuvent ne réunir que des fidèles déjà sensibilisés à l'œcuménisme, le texte encourage « des visites réciproques entre communautés chrétiennes voisines au moins une fois par an, au cours d'un office dominical habituel ». Du côté catholique, c'est donc pendant une messe que le ministre de l'autre communauté sera invité à intervenir pour une méditation biblique. (*Documentation catholique*)

24-25 novembre 2014 / Athènes

Le dialogue entre orthodoxes et orthodoxes orientaux se poursuit.

Cinquante ans après la première consultation informelle entre Église orthodoxe et Églises orthodoxes orientales (Danemark, 1964), un groupe de travail de la Commission officielle de dialogue entre ces deux familles ecclésiales s'est réuni à Athènes les 24 et 25 novembre 2014. Dans son discours d'ouverture, le métropolite Emmanuel de France, coprésident de la Commission, a rappelé la priorité que l'Église orthodoxe accorde à ce dialogue avec les Églises orthodoxes orientales. Afin que les résultats de ces conversations théologiques soient davantage reçus, il a suggéré l'organisation de rencontres régulières entre des théologiens ou des moines des Églises concernées.

L'autre coprésident, le métropolite Bishoy de Damiette, a mentionné les nombreuses visites qu'il a accomplies avec le métropolite Damaskinos (Papandreou) – décédé en 2011 – auprès de différentes Églises locales afin « de communiquer personnellement » les résultats du dialogue de la Commission. Ceux-ci montrent clairement que les deux familles d'Églises « ont toujours maintenu loyalement la

Les deux coprésidents lors de la réunion d'Athènes.

même foi orthodoxe concernant la christologie ».

Les participants à la réunion d'Athènes ont élaboré « une feuille de route » pour la reprise des travaux de la Commission, interrompus depuis 1993 en raison de « certaines incompréhensions relatives à la terminologie élaborée ». Ils ont estimé que devaient être abordées des questions importantes telles que la levée des anathèmes, une liste commune des sept conciles œcuméniques ou encore la reconnaissance mutuelle des saints. (d'après *metropolegrecque.fr* et *mitropolia.eu*)

28-30 novembre 2014 / Istanbul

Le pape François célèbre avec le patriarche Bartholomée la fête de saint André.

© N. Manginas

La rencontre avec son « frère » Bartholomée a constitué le cœur de la première visite du pape François en Turquie du 28 au 30 novembre 2014. Les deux primats ont prié ensemble à plusieurs reprises, pendant la messe à l'église catholique du Saint-Esprit puis au cours de l'office œcuménique à la cathédrale orthodoxe Saint-Georges le 29 novembre. Le lendemain, ils ont poursuivi cette action de grâce lors de la divine liturgie patriarcale célébrée à l'occasion de la fête du saint apôtre André, patron du patriarcat œcuménique.

Dans son homélie, le patriarche Bartholomée a souligné l'urgence de l'unité des chrétiens, « plus impérieuse que jamais », face aux défis du monde contemporain : aujourd'hui, les chrétiens n'ont plus « le luxe d'agir séparément » ; « l'unité qui occupe tant nos réflexions est en train de se réaliser dans certaines régions, malheureusement, par le martyre ». En demandant les prières de son hôte pour la réussite du concile panorthodoxe prévu en 2016, il a émis l'espoir que des observateurs catholiques puissent y participer.

Pour sa part, le pape François a souligné que, pour la réalisation de la pleine communion à laquelle catholiques et orthodoxes tendent, l'Église catholique « n'entend pas imposer une quelconque exigence, sinon celle de la profession de la foi commune ». « Nous sommes prêts à chercher ensemble », a-t-il déclaré « les modalités par lesquelles garantir la nécessaire unité de l'Église dans les circonstances actuelles », marquées par la pauvreté, les victimes des conflits et les « jeunes qui vivent sans espérance ».

Dans une déclaration commune les deux primats ont affirmé leur « sincère et ferme intention », non seulement de poursuivre, mais « d'intensifier » les efforts pour la promotion de la pleine unité entre les disciples du Christ, notamment en soutenant le dialogue théologique promu par la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe. Face à la « terrible situation » des chrétiens au Moyen-Orient, ils ont sollicité « une réponse appropriée de la part de la communauté internationale », tout en appelant à « un dialogue constructif avec l'islam ». (d'après *vatican.va* et *patriarchate.org*)

6-7 décembre / Paris

Alpha – Forum Leadership.

© Alpha France

Pour la deuxième fois, l'association Alpha France (qui gère les parcours du même nom), a organisé un « Forum Leadership » afin de favoriser la rencontre des chrétiens engagés dans le défi missionnaire de l'évangélisation. Sorte d'incubateur d'idées pour faire grandir l'Église et multiplier le nombre de disciples de Jésus, cette agora permet de partager des expériences pour une Église vivante et dynamique.

Les 6 et le 7 décembre 2014, environ 800 catholiques, protestants et évangéliques se sont retrouvés à Paris : responsables chrétiens, blogueurs, acteurs des médias et du cinéma, de la musique et de l'entreprise… Quatre intervenants principaux ont illustré que l'Église a des talents « qui peuvent bousculer le monde » et ont proposé le lancement de « start-up de Dieu »[1], guidées par l'Esprit Saint. (d'après *forum-leadership.com*)

11 décembre 2014 / Lima

Le COE s'engage pour la justice climatique à la COP 20.

À Lima (Pérou), ce sont des questions de justice et de droit des personnes qui ont été soulevées par les

1 L'anglicisme « start-up » désigne une jeune entreprise à fort potentiel de croissance.

membres du Conseil œcuménique des Églises (COE) présents à la 20e Conférence des Parties (COP) réunissant les 195 pays signataires de la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques.

Pour le COE, il s'agissait d'attirer l'attention des participants sur l'impact que les changements climatiques peuvent avoir sur les populations les plus pauvres et les plus vulnérables. D'après le pasteur Henrik Grape, responsable du développement durable au sein de l'Église de Suède et membre de la délégation de COE aux discussions sur le climat conduites par l'ONU à Lima, les personnes que « les changements climatiques affectent le plus sont celles qui en sont le moins responsables ». Lors d'une conférence de presse, Guillermo Kerber, directeur du programme du COE sur la justice climatique, a souligné l'importance des groupes de travail sur « les populations déplacées pour raisons climatiques » mises en place par l'Organisation internationale pour les migrations et le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés.

Une dizaine d'évêques catholiques de tous les continents étaient également présents à Lima. Dans un message adressé au ministre péruvien de l'Environnement, le pape François a souhaité une lutte efficace contre le réchauffement climatique, en dénonçant « l'incurie et l'inaction alors que les délais se réduisent pour trouver des solutions ». (d'après *oikoumene.org* et *VIS*).

12 décembre 2014 / Vatican

Une délégation de l'Armée du Salut se rend au Vatican.

Sous la conduite du général André Cox, une délégation de l'Armée du Salut a rencontré le pape François au Vatican le 12 décembre 2014. Après avoir salué les conversations théologiques qu'ont menées entre 2007 et 2012 le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et l'Armée du Salut, le pape a insisté sur la « place spéciale dans le cœur de Dieu » qu'ont les nécessiteux. Il a aussi exprimé le souhait que tous les disciples du Christ puissent offrir leur contribution « avec la même conviction et le même dynamisme dont l'Armée du Salut fait preuve dans son service ».

© L'Osservatore romano

Pour sa part, le général Cox a souligné l'importance de la bonne coopération qu'il a observée dans de nombreuses régions du monde entre les prêtres catholiques et les officiers de l'Armée de Salut. Il a également offert à son hôte, à la veille de sa publication, le recueil *Conversations with the Catholic Church*, qui rassemble les interventions faites aux sessions annuelles de ce dialogue bilatéral. (d'après *VIS* et *salvationarmy*)

14 décembre 2014

Lumière de Bethléem.

Depuis 2003, des groupes de Scouts et Guides de France (Église catholique) et les Éclaireuses et Éclaireurs unionistes de France (mouvement protestant) se donnent rendez-vous chaque troisième dimanche de l'Avent pour recevoir la lumière de la Paix, allumée dans la grotte de la Nativité à Bethléem et ensuite transmise « de bougie en bougie » partout en Europe.

Sur le thème « En partageant la lumière, propage la joie », ce sont 75 000 scouts qui se sont ainsi mobilisés dans l'Hexagone. Des étapes spirituelles telles que « S'ouvrir pour recevoir la lumière », « Appréhender la lumière sur la route » ou encore « Trouver avec qui la partager » accompagnent cette transmission de la lumière, qui s'effectue de plus en plus lors des célébrations œcuméniques. Le 14 décembre 2014, plus de 500 jeunes de 11 à 14 ans étaient ainsi rassemblés à l'église Saint-Merri à Paris, tandis qu'à Lille 600 scouts ont aussi partagé cette lumière pour devenir artisans de paix. (d'après Marc Schaefer et *sgdf.fr*)

D.R.

24 décembre 2014 / Cambrai

Réveillon œcuménique pour les personnes seules.

© Emmanuel Bastien

Pour la troisième année consécutive, les Églises baptiste, catholique et protestante unie de Cambrai ont organisé le 24 décembre 2014 un réveillon pour les personnes seules. Pour la fête de la Nativité, ce sont quatre-vingts personnes – dont certaines sans domicile fixe – qui ont souhaité participer à cette soirée, parfois sur proposition de la Croix Rouge ou du Secours catholique. Dans une salle prêtée par la mairie de Cambrai et décorée par les élèves du collège Saint-Luc, une trentaine de bénévoles – dont deux pasteurs et quatre prêtres – ont accueilli les invités pour savourer des produits locaux généreusement offerts par des entreprises locales, pour jouer à un quiz sur Noël ou encore chanter avec la chorale baptiste.

Cette coopération des Églises au service des personnes seules a généré d'autres initiatives œcuméniques : c'est ainsi qu'a été créée la chorale « D'un même cœur » avec les choristes des trois communautés chrétiennes de Cambrai ; elle est intervenue le 20 décembre sur le marché de Noël. (d'après Marie-Agnès Yameundjeu)

29 décembre 2014 / Prague

37e Rencontre européenne de Taizé.

Plus de 30 000 jeunes chrétiens de confessions différentes ont investi Prague du 29 décembre au 2 janvier à l'occasion de la 37e Rencontre européenne organisée par la communauté de Taizé, en collaboration avec la Conférence épiscopale catholique et le Conseil œcuménique des Églises tchèques. Leur séjour, conjuguant prières communes, interventions et ateliers de réflexion, avait été placé sous l'appel du Christ à être « le sel de la terre » (Mt 5,13). Sur ce thème, le prieur de la communauté, le frère Alois, a diffusé à cette occasion ses « Propositions 2015 », en rappelant l'urgence de la question adressée à tous les chrétiens : « comment montrer par notre vie que l'unité est possible dans le respect du pluralisme ? ».

© taize.fr.

Plusieurs responsables d'Églises avaient adressé un message aux participants. C'est ainsi que le pape François a rappelé les martyrs et confesseurs de la foi qui furent « sel de la terre » en Tchéquie. L'archevêque Justin Welby de Cantorbéry a appelé les jeunes à constituer « une nation sans frontières, sans armées et sans politiciens, sans lutte pour le pouvoir, sans haine et sans hostilité ». Le patriarche œcuménique Bartholomée a insisté, quant à lui, sur la nécessité « d'un engagement véritablement œcuménique » sur les questions environnementales, car les chrétiens peuvent être le sel de la terre « à la seule condition qu'il reste encore une terre ».

Rappelant la chute du mur de Berlin 25 ans auparavant, le pasteur Martin Junge, secrétaire général de la Fédération luthérienne mondiale a déclaré : « Cela ne veut pas dire que tous les murs aient disparu. Ils ont été repoussés aux frontières de l'Europe où ils empêchent les réfugiés d'atteindre un havre de salut. Ils ont été construits, parfois invisibles, entre ceux qui ont un emploi et ceux qui n'en ont pas ».

La prochaine Rencontre européenne de Taizé aura lieu du 28 décembre 2015 au 1er janvier 2016 dans la ville espagnole de Valence, qui accueillera pour la première fois cet événement. (d'après *taize.fr*)

7 janvier 2015 / Paris

Les Églises unanimes après l'attentat contre *Charlie Hebdo*.

Les Églises chrétiennes en France ont condamné unanimement l'attentat perpétré dans les locaux du journal satirique *Charlie Hebdo* à Paris le 7 janvier 2014. Les assaillants ont tué deux policiers et dix employés de ce magazine réputé pour ses caricatures féroces envers les responsables religieux.

La Fédération protestante de France a exprimé sa « révolte », en affirmant qu'aucune justification « qui pourrait se prévaloir d'une religion quelle qu'elle soit » ne pouvait cautionner « cet acte odieux ». Pour leur part, les évêques orthodoxes de France ont fustigé cette violence « ignoble et barbare », qui visait « des personnes innocentes », en mettant en garde contre « les tentatives d'instrumentalisation de la religion à des fins politiques et terroristes ».

© Présidence de la République.

Le 7 janvier 2015, les responsables d'Églises ont partagé leurs préoccupations avec le Président de la République à l'occasion de la rencontre annuelle des vœux avec les autorités religieuses.

Exprimant « sa grande tristesse », la conférence épiscopale catholique a appelé à « redoubler d'attention à la fraternité fragilisée et à la paix toujours à consolider », tandis que l'archevêque de Paris annonçait que le glas de la cathédrale Notre-Dame sonnerait à midi le lendemain, jour de deuil national.

De leur côté, les responsables du Conseil national des évangéliques de France se sont dit « horrifiés par ce fanatisme » et plus que jamais déterminés à « défendre la liberté de conscience et son corollaire, la liberté d'expression pour tous ». (d'après *protestants.org*, *aeof.fr*, *catholique.fr* et *lecnef.org*)

10-11 janvier 2015 / Le Caire

Le patriarche éthiopien Mathias rencontre le pape copte Tawadros II.

À l'occasion de sa première visite apostolique en Égypte qui s'est déroulée les 10 et 11 janvier 2015, le patriarche de l'Église éthiopienne orthodoxe (autocéphale depuis 1959) a rencontré le pape de l'Église copte orthodoxe. Les deux prélats ont exprimé leur souhait d'une coopération plus intense, non seulement entre leurs deux Églises, mais aussi entre les Églises orthodoxes orientales et les Églises orthodoxes chalcédoniennes, en suggérant notamment la création d'un forum réunissant tous les patriarches des deux familles ecclésiales.

Le patriarche d'Éthiopie Mathias a proposé l'organisation « le plus tôt possible », à Alexandrie, d'un colloque afin de faciliter la coopération de ces Églises aussi bien dans le domaine de la théologie et de la vie monastique que dans le développement social et économique. Le pape Tawadros II a, quant à lui, souligné le désir d'unité qu'il a trouvé lors de ces dernières visites rendues au patriarche œcuménique Bartholomée, au patriarche Cyrille de Moscou[2] et à l'archevêque Léo de Finlande. (d'après *theorthodoxchurch.info*)

© theorthodoxchurch.info

19 janvier 2015 / Monaco

Cirque et œcuménisme.

Chance du calendrier : le festival international du cirque de Monte Carlo se tient chaque année pendant la Semaine de prière pour l'unité chrétienne. Le père Patrick Keppel, délégué à l'œcuménisme du diocèse de Monaco, a donc eu l'idée de conjuguer ces deux événements en proposant une célébration œcuménique sous le chapiteau. Pour la 14e année, des fidèles très nombreux – des cars sont organisés depuis toutes les villes de la Côte d'Azur – s'étaient rassemblés le 19 janvier 2015. Avec une quarantaine de ministres des Églises de la région

© Diocèse de Monaco

– évêques, prêtres et pasteurs – et des choristes de toutes confessions, ils ont médité la rencontre de Jésus et de la Samaritaine, thème de la Semaine de prière pour l'unité 2015. Ce texte qui donne à entendre un dialogue entre deux interlocuteurs issus d'horizons culturels et religieux différents prenait une saveur particulière alors que des artistes du cirque, eux aussi originaires de tous pays, donnaient à voir la beauté que peut générer une harmonieuse conjugaison d'efforts. On ne peut que se réjouir lorsqu'ensemble les Églises savent reconnaître le meilleur des compétences artistiques et en nourrir leur prière.

22-25 janvier 2015 / Rome

Colloque œcuménique sur la vie consacrée.

Lors d'un colloque œcuménique sur la vie consacrée, une centaine de religieux(ses) anglicans, catholiques latins, gréco-catholiques, orthodoxes, orthodoxes orientaux et protestants se sont retrouvés à Rome au cœur de la Semaine de prière pour l'unité chrétienne. Cette rencontre,

2 Cf. *UDC* 177, 29 octobre 2014, p. 37.

© stcaterina.com

qui s'inscrit dans l'Année de la vie consacrée proclamée par le pape, a allié des exposés sur la vie monastique dans les différentes familles ecclésiales et des temps de prière.

Trois conférences sur la vie consacrée ont été données par Mgr José Rodriguez Carballo, secrétaire de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, par Mgr Andrej Cilerdžic, évêque de l'Église orthodoxe serbe, et par le frère Clark Berge, ministre général de la Fraternité anglicane Saint-François. Ont suivi des témoignages sur la vie religieuse, dont celui de sœur Mireille Golliez, prieure de la communauté des Diaconesses de Reuilly, ainsi que sur des associations œcuméniques telles que les Rencontres interconfessionnelles et internationales de religieux/ses (EIIR), présentées par sœur Bénédicte Girard, elle aussi Diaconesse de Reuilly.

Successivement, l'église catholique du Saint-Nom-de-Jésus (*chiesa del Gesù*), l'église orthodoxe russe de Sainte-Catherine-d'Alexandrie et l'église anglicane de Tous-les-Saints ont accueilli les participants à ce colloque pour la célébration des vêpres dans les traditions respectives. En les recevant le 24 janvier 2015, le pape François a salué en eux les « premiers animateurs de ce "monastère invisible" » qui réunit les chrétiens de différentes Églises. Estimant que « ce n'est pas un hasard si beaucoup de pionniers de l'œcuménisme étaient des hommes et des femmes consacrés », il a mentionné explicitement l'exemple des communautés œcuméniques de Taizé et de Bose. (d'après sœur Bénédicte Girard, sœur Mireille Golliez et *zenit.org*)

31 janvier 2015 / Paris

Concert œcuménique.

Pour son septième concert œcuménique, l'association Enjeux de

EEChO

l'étude du christianisme des origines [EEChO] a réuni les chorales de sept communautés chrétiennes présentes en Île-de-France, majoritairement orientales.

Des chants en araméen interprétés successivement par la chorale syriaque orthodoxe de Montfermeil et un chantre syriaque-catholique de la paroisse Saint-Éphrem ont précédé la chorale maronite de Notre-Dame du Liban. Le chœur d'enfants coptes orthodoxes de Nogent-sur-Marne et la chorale copte catholique de Notre-Dame d'Égypte ont chanté des cantiques inspirés de mélodies pharaoniques. Puis c'est en guèze que la communauté catholique éthiopienne-érythréenne a présenté des chants dansés au rythme du tambour. Enfin le concert s'est achevé avec la maîtrise grégorienne de la paroisse Notre-Dame-du-Lys.

Présents dans l'assemblée, de nombreux Irakiens récemment réfugiés en France ont répondu avec l'ensemble des participants par un Kyrie eleison sur une mélodie copte aux intentions de prières pour la paix que chaque communauté a formulées. (d'après Marie-B. Riondel, *eecho.fr*)

31 janvier 2015 / Paris

Bien vivre la rencontre avec d'autres chrétiens.

À l'occasion de l'assemblée générale de la Fédération protestante de France, sa commission œcuménique a rendu public un document intitulé *Bien vivre la rencontre avec d'autres chrétiens*. Les douze jalons qui le composent ont été rédigés sous forme de béatitudes, telles que : « Heureux qui distingue l'essentiel du secondaire », « Heureux qui parle d'autrui en des termes où celui-ci peut se reconnaître », ou encore « Heureux qui résiste à la tentation du "deux contre un" »... Des textes bibliques, patristiques et œcuméniques viennent illustrer ces recommandations qui

constituent une bien utile déontologie des relations interconfessionnelles. (*12jalons.blogspot.fr*)

Ivan KARAGEORGIEV

Bose (Italie)
14-17 mai 2015

VII[e] Colloque œcuménique international de spiritualité de la Réforme

1517-2017 : Réformer ensemble l'Église

Organisé avec les facultés de théologie protestantes francophones de Strasbourg, Lausanne, Genève et Neuchâtel, la faculté vaudoise de théologie de Rome et les facultés de théologie catholique de Lyon et de Strasbourg, le colloque abordera le thème de la réforme dans une optique œcuménique. Est-ce que les différentes Églises protestantes et catholiques ont appris les unes des autres la nécessité de se réformer, et si tel est le cas, comment doivent-elles poursuivre cette démarche ensemble ? Des théologiens des deux traditions exploreront ces pistes, aussi importantes pour la vie de chaque Église que pour le dialogue œcuménique.
Langue : français.

Renseignements et inscriptions
(avant le 30 avril) :
Monastère de Bose
I-13887 Magnano (BI)
convegni@monasterodibose.it
www.monasterodibose.it

Lyon
6 & 7 juin 2015

Jeunes chrétiens ensemble Jour du Christ

Le prochain week-end Jeunes chrétiens ensemble – rencontre œcuménique pour de jeunes chrétiens de différentes confessions – se tient à Lyon les 6 et 7 juin 2015.
Avec participation le dimanche 7 juin au rassemblement festif Jour du Christ, organisé par des chrétiens de toutes confessions, sur les bords de Saône à Lyon.

Renseignements :
jeuneschretiensensemble.fr
www.facebook.com/jourduchristlyon

Paris
22–25 juin 2015

62[e] Semaine d'études liturgiques

Nos pratiques homilétiques : enjeux liturgiques et théologiques.

En analysant des sources documentaires anciennes ou récentes, les intervenants catholiques, orthodoxes et protestants, étudieront les implications théologiques et liturgiques des pratiques homilétiques.

Renseignements et inscriptions :
Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge
93 rue de Crimée – 75019 Paris
ito@saint-serge.net
www.saint-serge.net

Strasbourg
1[er]-8 juillet 2015

49[e] Séminaire œcuménique international

Art et œcuménisme.

Hymnologie, iconographie, cinéma… l'art permet souvent de franchir les frontières confessionnelles.
L'anglais et l'allemand seront les langues principales utilisées durant le séminaire.

Renseignements et inscriptions :
Centre d'études œcuméniques
8 rue Gustave Klotz – 67000 Strasbourg
Tél : 03 88 15 25 75
strasecum@ecumenical-institute.org
www.strasbourginstitute.org

Paris
4-5 juillet 2015

Colloque de l'Église protestante unie de France

Protestantisme et vie monastique : vers une nouvelle rencontre ?

La Réforme a rejeté avec vigueur les vœux monastiques. Mais au moment des renouveaux de vie religieuse (XIX[e] – XX[e] siècles), des figures protestantes ont créé des communautés de type monastique. Aujourd'hui, dans un temps de sécularisation croissante, cette forme de vie chrétienne suscite intérêt et questions, y compris dans le grand public, la jeunesse et même chez les protestants.
À la veille des 500 ans de la Réforme, que signifie cette attirance ? S'agit-il d'une redécouverte ? D'une nostalgie ? Est-elle porteuse d'un appel pour demain ?
Entre théologie et attentes contemporaines, vie spirituelle et désir de témoignage, ce colloque proposera une réflexion élargie, des relectures historiques, des rencontres œcuméniques. Pour les catholiques, ce sera une occasion de réflexion élargie dans le cadre de l'Année de la vie consacrée ou dans la perspective des commémorations de la Réforme en 2017.

Lieu :
Institut protestant de théologie
83 boulevard Arago –
75014 Paris

Programme détaillé et inscriptions :
www.weezevent.com/protestantisme-et-vie-monastique

Angers
13-17 juillet 2015

Session œcuménique des Avents

Appelés à devenir chrétiens.

La chrétienté comme modèle historique se meurt ; le christianisme est-il mort pour autant ? Non, si être chrétien, c'est engager une relation avec Dieu, avec les autres, avec le monde.
Alors, comment devient-on chrétien dans une société où le paysage religieux change profondément ? Quelle place donner au baptême dans ce processus ?

Animateurs : Éric Boone, Centre théologique de Poitiers, membre du groupe des Dombes ; Agathe Brosset, théologienne catholique ; Marianne Seckel, pasteure de l'Église protestante unie de France de La Rochelle et de l'Île de Ré.

Renseignements :
www.avents-unite-des-chretiens.org

Taizé / 2015

Des anniversaires à Taizé en 2015

Tout au long de l'année 2015, la communauté de Taizé célèbre les 75 ans de sa fondation et invite à faire mémoire de son fondateur, le frère Roger, cent ans après sa naissance et dix ans après sa mort, avec notamment le 16 août une prière d'action de grâces en mémoire de frère Roger.

Renseignements :
www.taize.fr

Royaume-Uni
20-25 août 2015

Congrès interconfessionnel et international de religieux et religieuses

L'échange des dons.

Le prochain congrès réunissant des religieux et religieuses de toutes confessions chrétiennes se tiendra à la Communauté de la Résurrection, à Mirfield (Yorkshire, Royaume-Uni).

Renseignements :
clirblog.wordpress.com

N° 178 - Avril 2015 - 8 €

La communion à l'intérieur des Églises
Principes, réalités, défis

Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes…

Mt 23,37

Unité des Chrétiens

Revue placée sous le patronage du Conseil d'Églises chrétiennes en France