lumière & vie

Entretien :
François BOESPFLUG

Dossier :
Clivages œcuméniques

Petite histoire du mouvement œcuménique
J. FAMEREE

L'unité dans la diversité
B. RORDORF

Le refus de l'œcuménisme par les conservatismes chrétiens
P. LATHUILIERE

La crise de la communion anglicane
F. LEMAITRE

Les chrétiens de l'Est et l'œcuménisme
H. DESTIVELLE

Clivages interconfessionnels en Afrique subsaharienne
P. DENIS

Convergence et concurrence religieuses en Amérique latine
J.-P. BASTIAN

Difficultés actuelles de l'œcuménisme
G. LEMOPOULOS

Position :
Darwinisme et idéologie
J.-E. LONG

juillet - septembre 2009 **283**

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet-septembre - tome LVIII - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2009 :

281 *Babel*
282 *Anges et démons*
283 *Clivages œcuméniques*
284 *La gourmandise*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Yan Plantier
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault
← *Illustration de couverture : JD.*

2 **Editorial**

Entretien 5 - 17

5 **François BOESPFLUG, l'histoire de Dieu dans l'art**

Dossier : *Clivages œcuméniques* 19 - 98

19 **Joseph FAMEREE**
Petite histoire du mouvement œcuménique

35 **Bernard RORDORF**
L'unité dans la diversité

51 **Pierre LATHUILIERE**
Le refus de l'œcuménisme par les conservatismes chrétiens

61 **Franck LEMAITRE**
La crise de la communion anglicane

71 **Hyacinthe DESTIVELLE**
Les chrétiens de l'Est et l'œcuménisme

81 **Philippe DENIS**
Nouveaux clivages interconfessionnels en Afrique subsaharienne

87 **Jean-Pierre BASTIAN**
Convergence et concurrence entre organisations religieuses en Amérique latine

93 **Georges LEMOPOULOS**
Difficultés actuelles de l'œcuménisme

Encadrés

31 **Jean-Luc-M. FOERSTER** *La difficile unité de la communauté chrétienne des origines*

46 **Frère Émile, de Taizé** *Le primat du témoignage. L'expérience de Taizé*

57 **Jean DIETZ** *Femme pasteur*

65 **Jean-Arnold de CLERMONT** *Pourquoi les Assemblées de Dieu ont-elles refusé d'intégrer la Fédération protestante de France ?*

78 **Laurent GAMBAROTTO** *Clivages confessionnels, clivages patriotiques*

Position 101 - 115

105 **Jean-Etienne LONG** *Darwinisme et idéologie*

Lectures 116 - 130

EDITORIAL

• Comment parler de Dieu dans un monde usé par les discours et les concepts anciens et ressassés ? À partir des images ; laisser les images parler au cœur et à la sensibilité, tel est le conseil de **François BOESPFLUG** pour désamorcer toutes les préventions et les hostilités à l'égard de l'institution religieuse et transmettre la Parole. Ce qui n'empêche pas un commentaire instruit sur les contextes et la théologie à l'œuvre, ni une utilisation plus libre et plus systématique de l'image envers les publics acquis…

• L'art chrétien reflète les différences, pour ne pas dire les différends, entre les confessions chrétiennes. Partant de la question : « où en est l'**œcuménisme** ? », nous avons été frappés de voir combien les clivages se déplacent : les différends d'autrefois entre grandes communautés, sans se dissiper, s'augmentent **de nouveaux clivages**, plus transversaux, et la marche vers l'unité se complique.

L'œcuménisme commence au début du XXème s. avec la conscience de la portée de la division des communautés chrétiennes sur la crédibilité de l'Évangile. La perspective missionnaire commune à tous les chrétiens ramène ainsi au souci d'une unité, mais pour les uns, ce qui importe le plus, c'est l'action commune en faveur de la justice et de la paix, pour les autres, c'est de parvenir à une unité doctrinale par le dialogue théologique. Joseph FAMEREE montre ici les fruits et les difficultés de ce chemin.

De son côté, Bernard RORDORF souligne que la problématique de l'œcuménisme, c'est de concilier des représentations de la révélation qui, sans être contradictoires, ne sont pas purement complémentaires. L'unité ne peut se faire ni *malgré* la diversité, ni *par* la diversité, mais *dans* la diversité, lieu de présence de l'Esprit si place est faite à une pratique conciliaire qui transforme le conflit des interprétations en fraternité conflictuelle, dans une perspective d'hospitalité plutôt que de pluralisme douteux.

C'est cette démarche même, nous explique Pierre LATHUILIERE, qui peut être refusée à l'intérieur des diverses communautés chrétiennes : divers conservatismes chrétiens, de toutes confessions, se rejoignent dans le refus de l'altérité et la sacralisation de leur mémoire ecclésiale, rejetant l'œcuménisme comme une trahison de l'unité dont ils s'estiment déjà pleinement détenteurs.

Mais là n'est pas le seul nouveau clivage transversal : proches de nous, les anglicans traversent une crise révélatrice qui pourrait bien gagner l'ensemble des confessions chrétiennes. Franck LEMAITRE ne cache pas l'universalité de la question de la pastorale à adopter vis-à-vis des personnes homosexuelles, mais il souligne que ce n'est pas tant la diversité doctrinale qui entraîne la division, que l'autorité conférée à une position nouvelle par l'ordination épiscopale d'un homosexuel. L'ordination des femmes ne posa pas tant de

problèmes chez les protestants de France (cf. Jean DIETZ), ce qui indique bien la dimension culturelle et sociétale de ces questions.

Autres lieux, autres mœurs, autres conflits : à l'Est, Hyacinthe DESTIVELLE souligne que la chute des régimes communistes a entraîné de nouvelles tensions entre chrétiens, liées à la renaissance des communautés à la faveur de la liberté religieuse retrouvée, et à un processus de « nationalisation » des Églises. Ce qui n'interdit pas de voir de nouvelles dynamiques de rapprochement se mettre en place.

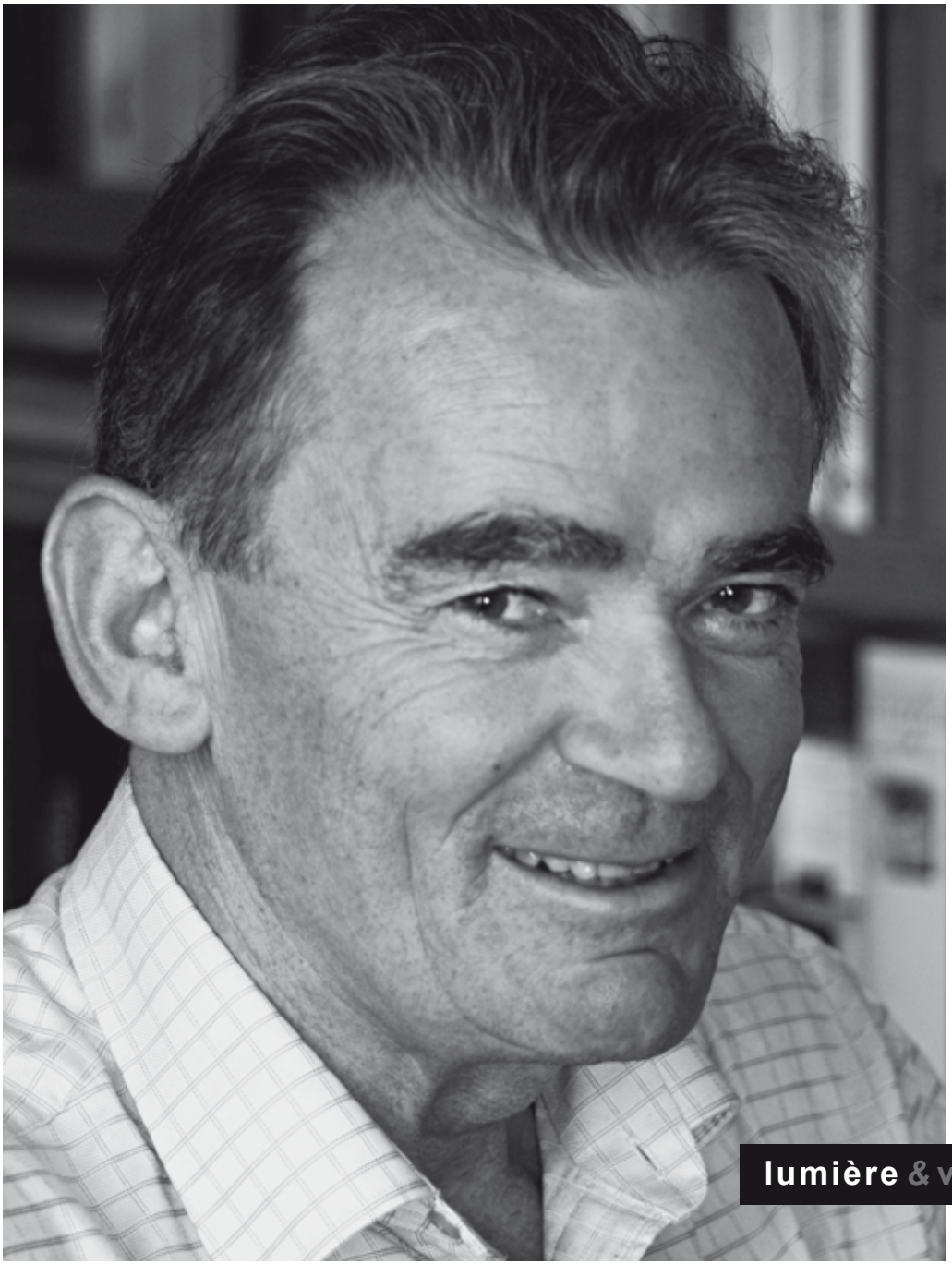
Du côté de l'Afrique subsaharienne, les différends entre confessions chrétiennes ne sont pas ancestraux, mais importés avec la colonisation. Avec l'indépendance progressive des peuples africains, se sont naturellement développées les églises indépendantes, éthiopiennes et « sionistes », qui ont des relations entre elles, mais peu avec les églises d'origine. Plus prosélytes, et fermées à l'origine à l'œcuménisme, les communautés pentecôtistes s'institutionnalisent et pourraient à terme, selon Philippe DENIS, entrer en dialogue avec les anciennes églises.

De son côté, Jean-Pierre BASTIAN souligne qu'en Amérique latine, le succès populaire considérable des communautés évangéliques et pentecôtistes inquiète trop l'Église catholique, autrefois majoritaire, pour susciter un dialogue œcuménique. Ce qui se jouerait plutôt, ce serait le passage d'un modèle normatif à un modèle pluraliste d'expressions religieuses.

En faisant le bilan des difficultés actuelles de l'œcuménisme avec Georges LEMOPOULOS, le dossier s'achève sur une note réaliste. La difficulté de l'unité ne date pas d'hier, et marque déjà la communauté chrétienne des origines (cf. J-L-M. FOERSTER). Régulièrement dans l'histoire, les conflits nationaux l'emportent sur l'unité de foi. Et les tentatives pour avancer vers l'unité ici ou là peuvent s'avérer provisoirement caduques (comme le montre Jean-Arnold de CLERMONT à propos des Assemblées de Dieu). Ce sont là des aspérités du chemin, tandis que bien des chrétiens de bonne volonté continuent de témoigner de mille façons du dialogue et de l'hospitalité. L'expérience de Taizé (cf. Frère Émile) est un de ses témoignages, qui invite à inventer de nouvelles formes d'écoute mutuelle et d'actions communes, sans renoncer à son identité propre.

• En terminant ce numéro par une position sur le darwinisme, on aurait pu souligner à quel point la question de l'évolution des espèces est, elle aussi, transversale, notamment aux Etats-Unis, où évolutionnistes et créationnistes se condamnent sans appel. Mais ici, on a voulu surtout réfléchir au statut épistémologique du néo-**darwinisme**, parce qu'il semble que ce soit un préliminaire utile et trop souvent occulté dans le débat.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur



François Bœspflug, l'histoire de Dieu dans l'art

François BOESPFLUG est né en 1945. Il entre chez les dominicains en 1966 et est ordonné en 1974. Il est professeur d'histoire des religions à la Faculté de Théologique Catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg. À ce titre, il s'est engagé depuis des années dans la réflexion sur les dysfonctionnements actuels de la transmission du fait religieux dans le cadre de l'enseignement secondaire public. Spécialiste d'iconographie chrétienne depuis sa thèse sur les divers problèmes de la représentation de Dieu dans l'art, il enseigne au Centre Sèvres (Paris) et co-anime un séminaire sur la Bible moralisée à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (CNRS, Paris). Il est l'auteur du magnifique ouvrage *Dieu et ses images. Une histoire de l'Eternel dans l'art* (Bayard, 2008).

Lumière & Vie : Comme enseignant, vous passez aujourd'hui de Paris à Strasbourg, et de l'histoire des religions à l'histoire de l'art chrétien… Comment vous sont venues ces passions ?

François Bœspflug : Oui, je ne cesse d'aller d'une ville à l'autre (et suis bienheureux que le TGV les relie désormais). Je passe constamment aussi d'une discipline à une autre et, comme tant d'autres chercheurs, du travail de la compréhension à celui de la transmission ou, comme tant d'autres théologiens, de communautés de croyants aux milieux incroyants. Il y a longtemps que ça dure. Et je trouve cette gymnastique au total plutôt stimulante…

D'où me sont venues mes passions actuelles ? Pas de mes études, en tout cas : je n'ai jamais suivi de cours dans les matières que j'enseigne à l'université ou au Centre Sèvres. Elles sont plutôt le fruit, venu en sa saison, de plusieurs évolutions lentes. Au départ, c'est à peine avouable, j'ai beaucoup admiré le bien dire et le bien penser, qui avaient pour modèles, selon moi, la philosophie et les mathématiques :

la démonstration d'un théorème me fascinait, je trouvais ça beau et désirable, parce que j'avais eu au lycée quelques professeurs excellents. Après le bac, donc, faute de pouvoir tout entreprendre en même temps, je fais les classes préparatoires Math Sup et Math Spé, puis rentre à l'École des Mines de Saint-Étienne (1964).

Survient en fin de première année de l'École, après un stage de six semaines dans les mines de Forbach, un événement totalement imprévu : l'appel impérieux à la vie consacrée, dont j'aurais juré, la veille encore, qu'elle ne me concernait pas. Il me conduira jusqu'à l'Ordre dominicain, dont je ne connaissais aucun couvent ni n'avais jamais rencontré le moindre représentant. Je l'ai choisi pour ainsi dire sur dossier, en lisant une série de livres sur les ordres religieux. Je venais d'avoir vingt ans, mais réussis à persuader les Pères Besnard et Marneffe (qui me recommandaient de terminer d'abord ma scolarité d'ingénieur des Mines) que c'était « maintenant ou jamais » (1965).

L & V : Qui dit ordre dominicain dit longues années d'étude… Comment les avez-vous vécues ?

F. B. : Durant mes études d'apprenti dominicain, ce sont plutôt la philosophie (Aristote plutôt que Platon, Descartes, Kant, Heidegger) et la théologie systématique (Thomas d'Aquin, les deux Karl, Barth et Rahner, Chenu et Congar) qui me faisaient rêver, orientaient mes lectures et suscitaient mon intérêt, mais aussi la théologie patristique et/ou mystique : Augustin, que j'ai lu durant une année entière à Saint-Jacques en suivant les cours d'Anne-Marie La Bonnardière à l'École Pratique des Hautes Études, le pseudo-Denys et Maître Eckhart, découverts à travers Maurice de Gandillac et Vladimir Lossky, et lus durant mon année au couvent de Walberberg.

Ensuite, plusieurs expériences fortes m'ont révélé d'autres horizons. Durant mon séjour en Allemagne (1968-69), la rencontre du Père Wilhem Nyssen (†1994), aumônier à l'université, qui m'a fait découvrir non seulement l'art byzantin et aimer la réflexion théologique sur l'art chrétien en général[1]. Je lui dois beaucoup. Puis deux années de coopération au Tchad, comme prof de maths. Puis la découverte de la liturgie du couvent de Rangueil, de la musique d'André Gouzes et des textes des Pères Bouchet,

1. Cf. S. CÜPPERS (Hrsg.), *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*. Marzellen, Köln 2004.

Revel et Bourgeois. En marge de la vie conventuelle toulousaine, la pratique intensive de la musique de chambre, le soir tard et nuitamment, avec les musiciens de l'orchestre du Capitole.

A compté surtout le fait d'avoir à prêcher, d'aimer-redouter de le faire. Cette expérience neuve du labeur à fournir pour parvenir à une parole à la fois sincère et articulée m'a passionné. Je me revois en train d'en parler longuement, au cours d'une session consacrée en 1975 à ce thème à La Tourette, avec le Père Dominique Dubarle, me disant, juste après un exposé devant les frères : « je ne sais pas où tu vas, avec ta réflexion, mais ce qui est sûr à mes yeux, c'est que tu vas quelque part ! ». L'encouragement paraîtra vague au lecteur et un peu minimaliste, mais il m'a beaucoup aidé : il venait d'un dominicain qui m'en imposait et dont j'ai suivi avec assiduité les cours à l'Institut catholique de Paris, en particulier ses esquisses d'une « ontologie de la foi ».

Après ma profession solennelle (1972) et jusqu'en 1980, mon engagement dans la prédication m'a rendu bientôt sensible aux limites du parler formel et conceptuel (auquel pourtant je continuais de tenir : je n'y ai jamais renoncé). Il m'a ouvert à la rhétorique, aux potentialités de l'image au sens littéraire du terme et à la force expressive (la *vis significandi*, comme dit Thomas dans la III[a] P., qu. 60 de la *Somme Théologique*) du geste sacramentel.

L & V : Mais que devient votre intérêt pour l'art, dans tout cela ?

F. B. : D'autres incitations me sont parvenues, provenant de rencontres intellectuelles et spirituelles marquantes, telle celle du Paul Ricœur de *La Métaphore vive*, ou du Père Simon Légasse, un capucin professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Toulouse, pour qui j'ai fait un mémoire sur « Le toucher dans les miracles de guérison du Christ » qui a été repris dans *La Vie spirituelle*[2], celle de Pierre Eyt, dont j'ai été l'assistant, qui m'a confié l'animation de son séminaire de maîtrise dès qu'il est devenu recteur après m'avoir fait découvrir l'importance des symboles et encouragé à lire Gaston Bachelard ; c'est encore lui qui m'avait suggéré de faire mon mémoire final de maîtrise en théologie à l'Institut Catholique de Toulouse sur *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand (le noyau de ce mémoire a été publié dans la *RSPT*[3]).

2. « Jésus le toucha », *La Vie spirituelle* 133, 1979, p. 651-678.
3. « *Animal Symbolicum*. Imaginaire et symbole chez Gilbert Durand », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65, 1981, p. 573-591.

L'ouvrage, qui n'était pas bien vu de l'intelligentsia universitaire, m'a impressionné, ouvert des horizons. Je continue de m'en inspirer… Venu le moment de faire une thèse, j'ai longuement hésité entre deux sujets : la théorie théologique de la prédication dominicale (pourquoi faut-il, après la lecture de l'évangile, qu'un ministre prenne la parole, alors que l'évangile est si parlant ?), et la légitimation théologique des images picturales et sculpturales de Dieu.

Trois événements m'ont fait basculer vers le second sujet, que je continue de travailler trente ans plus tard (je n'en aurai jamais fini, me semble-t-il). D'abord la lecture du manuscrit de *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe* de Léonide Ouspensky, qui avait été confié pour expertise à Jean-René Bouchet, dont j'étais le sous-maître des novices depuis le 1er janvier 1974 : ce manuscrit qui sera publié au Cerf en 1980 était gros (plus de 600 pages), mais je l'ai dévoré en trois jours et trois nuits[4]. Ce fut une révélation, ou peut-être la confirmation de ce que j'avais entrevu dix ans plus tôt auprès du Père Nyssen : ainsi, il y avait une conception normative, c'est-à-dire théologiquement fondée et liturgiquement enracinée, de l'iconographie chrétienne, celle du christianisme oriental. Cela m'a donné pour toujours le goût de revenir balayer devant ma propre porte et d'analyser pourquoi le christianisme latin avait été beaucoup plus permissif et inventif, notamment à l'égard de la possibilité de représenter Dieu dans l'art.

4. L. OUSPENSKY, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Cerf, 1980, 3 2007.

Mon premier exposé sur Dieu et la Trinité dans l'art eut les moniales dominicaines comme cobayes, lors d'une session de formation en octobre 1976. C'est d'avoir à leur parler qui m'a fait dénicher le texte du pape Benoît XIV (*Sollicitudini nostrae*, de 1745) sur lequel je ferai finalement ma thèse. L'autre chiquenaude fut une conversation avec le Père Matthieu de Durand, dont j'étais proche et qui m'a conseillé de choisir ce texte pontifical jamais traduit, mal promulgué, et unique en son genre. C'était un excellent conseil. Une fois prise cette décision, tout en continuant d'enseigner chaque semaine à Toulouse, j'ai suivi la scolarité de doctorat de l'Institut Catholique de Paris et quelques séminaires en Sorbonne. La thèse fut soutenue en Sorbonne en janvier 1983 et publiée l'année suivante sous le titre *Dieu dans l'art* aux Éditions du Cerf[5], où j'avais commencé de travailler dans l'équipe de direction littéraire en mai 1982.

5. *Dieu dans l'art.* Sollicitudini Nostræ *de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren.* Préface d'A. Chastel, Postface de L. Ouspensky, Cerf, 1984.

L & V : Karl Rahner dit que la théologie catholique héritée de la scolastique a plus pensé Dieu sous la modalité d'un déisme strict que sous celle d'un monothéisme trinitaire. Qu'est-ce que vos études de la représentation de Dieu vous ont conduit à penser à ce sujet ?

F. B. : Que Rahner n'a pas tout à fait tort… ni tout à fait raison. Il a raison : dans le domaine de la théologie, le déisme l'emporte nettement, du moins dans le christianisme latin. Mais dans l'art religieux, ce n'est pas le cas, on s'en douterait. Le déisme de la théologie a été corrigé ou compensé par une tendance lourde de l'art occidental vers l'anthropomorphisme, le pathétique, le socio-psychologique, et en particulier par les aspects trinitaires de l'iconographie, de la dévotion, de la mystique.

Il est vrai que ceux-ci sont relativement discrets durant tout le premier millénaire de notre ère. Ensuite tout change. Le XIIe siècle voit une subite éclosion, simultanée, des types iconographiques de la Trinité et des visions de la Trinité[6]. Dès la fin de ma thèse, je me suis mis à étudier de manière systématique ces deux domaines. Or j'ai pu constater que cette orientation trinitaire de la spiritualité et de l'art chrétien fut bientôt si marquée et si audacieuse dans ses modes d'expression qu'elle en vint à favoriser une dérive carrément trithéiste de l'imagerie ou de la dévotion, notamment au cours des derniers siècles du Moyen Age en Europe (témoin le succès des Trinités triandriques, c'est-à-dire Dieu-Trinité figuré par trois hommes identiques, comme chez Fouquet[7]), et au cours de l'époque moderne en Amérique centrale et en Amérique latine.

Mais le cas de Karl Rahner est intéressant : il appartient à une génération de théologiens ultra-spéculatifs et très créatifs, qui se sont courageusement ouverts à l'histoire et à la spiritualité, mais ne connaissaient pas grand chose à l'histoire des images chrétiennes. Dans l'œuvre immense de Karl Rahner, qui a traité *ex professo* d'à peu près toutes les questions qu'un théologien en bonne santé peut aborder au cours d'une longue carrière, il n'y a en tout et pour tout qu'un article sur l'image (« Die Theologie des Bildes »), qui date de 1983, juste avant sa mort (il était venu en donner une première version, orale, au Centre Sèvres à Paris). C'est typique : au cours du siècle qui s'est vu qualifier de « siècle de l'image », les plus grands théologiens catholiques, même s'ils ont été finalement nombreux à deviner tout l'intérêt qu'il y aurait à le faire, ont peu travaillé sur les enjeux profonds de l'histoire concrète des principaux sujets de l'art chrétien.

6. Fl. CLOSE, « Un foyer précoce de visions trinitaires ? L'abbaye bénédictine de Saint-Laurent de Liège », *Revue bénédictine*, 119/1, juin 2009, p. 189-220.

7. Voir F. BOESPFLUG, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, Strasbourg, 2000, [2]2006 ; « Sur la Trinité dans l'art d'Occident. Un duo théologique », *Revue des Sciences Religieuses*, 80/4, oct. 2006, p. 533-563 (dialogue avec Chr. THEOBALD).

À preuve le cas des théologiens dominicains. Les Pères Sertillanges et Garrigou-Lagrange ont en tout et pour tout quelques déclarations pour louer quelques œuvres d'art, un peu à contre-courant d'ailleurs, par exemple la peinture du Père Marie-Alain Couturier dans l'oratoire du Maître Général à Rome. L'action courageuse et novatrice des Pères Couturier et Régamey pour que l'Église renoue avec les « grands artistes », croyants ou non, ne s'appuyait que fort peu sur des enquêtes iconographiques. Le Père Chenu s'est intéressé à la place du symbole en théologie, mais peu aux images à support matériel.

Il en va de même, à peu de choses près, du Père Congar : sauf erreur, il n'a jamais publié qu'un seul texte concernant les images religieuses, qui porte sur « La Traditio legis », paru dans *La Vie spirituelle*. Je sais, parce qu'il me l'a dit, qu'il a rêvé de développer une théologie-en-images. Un moment, même, il a songé à rassembler l'iconographie qui lui permettrait d'écrire une « iconographie de l'Église ». Probablement a-t-il amorcé ce travail ; puis il s'est dit que d'autres étaient mieux placés que lui-même pour le mener à terme. De la même façon, il a caressé le projet d'écrire une sorte de quatrième volume, d'iconographie, pour compléter les trois premiers de son *Je crois en l'Esprit-Saint*. Lorsqu'il a connu ma thèse, il m'a fait parvenir une chemise bourrée de notes et de références diverses. C'était une façon de passer le relais, au moins dans ce domaine très précis.

L & V : C'est parce que l'art est si bien le reflet de la foi des peuples que vous pensez qu'il peut servir à l'enseignement du fait religieux dans l'école publique ?

F. B. : Non, pas du tout. C'est plutôt parce que l'art constitue une version plus digeste de la religion chrétienne (c'est encore vrai pour d'autres religions) que celle qui la présente avec des mots seulement, par l'énoncé pas toujours très comestible des vérités doctrinales, des préceptes moraux, des obligations rituelles. Cette conviction m'a conduit, étant éditeur, à relancer en 1983 la collection « 7ème Art » qui était en panne depuis plusieurs années puis à créer tout un secteur de « livres à images » aux Éditions du Cerf. Elle m'a aussi incité à diverses initiatives en direction du monde scolaire et du personnel enseignant de l'Éducation nationale, où l'on déplorait une grave « perte des clefs de connaissance du fait

religieux » (d'où les expériences que j'ai menées et les livres que j'ai écrits avec Françoise Dunand, Jean-Paul Willaime[8], Évelyne Martini[9], Françoise Bayle[10] : ma participation y est souvent liée à un travail pédagogique ou érudit sur et à partir de l'image).

Pour en revenir au fond du débat, je dirais que l'art religieux, c'est la religion en couleurs et en relief. Ou si vous préférez : c'est le message et la doctrine traduits en gestes suggestifs, imitables, en situations typiques, paradigmatiques, donnant prise à projection, réaction et implication personnelles. Que de fois j'ai expérimenté, au cours de conférences et de sessions, notamment auprès des jeunes ou d'auditoires de profs où les croyants chrétiens étaient minoritaires, que les résistances au discours du – ou sur le – judéo-christianisme fléchissent notoirement quand on aborde le même sujet par le biais d'une grande page de la Bible peinte ou sculptée !

Parler à de tels publics de la foi, ou de la mystique, même d'un strict point de vue « scientifique », avec la méthodologie de l'histoire ou de l'histoire des religions, c'est vraiment acrobatique, il faut beaucoup de savoir-faire et de doigté ; en revanche, leur montrer Abraham accueillant ses mystérieux visiteurs, Moïse se déchaussant devant le Buisson ardent, partagé entre peur panique et curiosité visuelle, ou David couronné, nu dans un fleuve, priant Dieu les mains levées au ciel, Isaïe abordé par l'ange qui lui cautérise les lèvres avec un charbon ardent, Ézéchiel sur sa couche en extase devant sa vision du tétramorphe, à condition bien sûr de ne pas s'en tenir à des propos sèchement techniques (sur le support, les problèmes d'attribution et de style, les propriétaires successifs de l'œuvre, les problèmes de sa conservation), cela lève les herses et permet de toucher les individus les plus soigneusement barricadés ; c'est le même sujet, à certains égards, mais dans une présentation à la fois riche de sens et attrayante… et structurellement inachevée, j'insiste sur ce dernier point. L'image d'art, parce qu'elle est muette, malléable et vulnérable, appelle le commentaire, suscite les mots des spectateurs les plus inhibés ou les plus hostiles.

On utilise trop peu l'image dans la catéchèse, la prédication, l'enseignement en général. Ou plutôt, quand on y recourt, comme le font bien des manuels, on l'utilise mal, on en utilise trop, trop vite. On devrait apprendre d'abord à se taire et à regarder, à s'imposer la retenue, d'abord, pour garder quelque chance de voir ce qui

8. *Pour une mémoire des religions*, avec F. DUNAND et J.-P. WILLAIME, La Découverte, 1996 ; *Voir les Dieux, voir Dieu*, avec Fr. DUNAND, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002.

9. *S'initier aux religions. Une expérience de formation continue dans l'enseignement public (1995-1999),* avec É. MARTINI, Paris, 1999.

10. *100 lieux pour raconter l'histoire des religions*, avec Françoise BAYLÉ, Aubanel, 2008.

est à voir, puis à ressentir, à voir-écouter ce qui se passe en soi. Ensuite seulement, enseigner comment décrire soigneusement ce que l'on voit. Et enfin, pas avant, comment analyser, contextualiser et commenter. L'image d'art a des possibilités didactiques considérables. Par voie de conséquence, je crois qu'elle pourrait avoir dans l'enseignement de la théologie une place plus grande que celle qu'on lui donne aujourd'hui (qui, il est vrai, est en général supérieure à ce qu'elle fut). Le moment est venu, d'après moi, de créer dans tous les instituts de formation catéchétique et/ou théologique des « chaires d'iconographie religieuse ».

L & V : Vous êtes sensible au pouvoir de l'image et à sa place dans la culture contemporaine, notamment en matière religieuse, où elle passe du reflet de la foi à sa contestation dans la caricature subversive…

F. B. : Je suis en effet devenu très attentif aux effets sociaux des images de grande diffusion ; par exemple, au climat qu'elles créent (d'affirmation identitaire, de procès, de soupçon ou de respect, de noblesse ou de vulgarité, etc.). Dans un kiosque de gare (l'habitué du train a le loisir d'examiner ces choses), les couvertures avec mannequins (hommes ou femmes) plus ou moins dénudés et d'une perfection d'allure qui doit beaucoup à divers trucages et retouches l'emportent nettement en nombre et cela crée une érotisation du mental. C'est un aspect.

Un autre aspect est l'image de l'homme musclé, pas rasé, agressif, armé, mâchoires serrées, avec des lunettes de soleil inutiles et un air de psychopathe obsessionnel : il y en a partout. Cette promotion du mâle insatisfait et bourru crée un climat de perpétuel règlement de comptes. Jean-Paul II parlait d'une « culture de mort », à bon droit. Le dernier livre de Fumaroli[11], cinglant à l'égard de toutes ces réalités quotidiennes de la vie sociale, ne craint pas d'invoquer « l'éternel retour de la beauté » : si seulement il pouvait avoir raison !

11. M. FUMAROLI, *Paris New-York et retour. Voyages dans les arts et les images. Journal 2007-2008*, Fayard, 2009.

Un troisième aspect est l'image de dérision antireligieuse ou anticléricale ou antijuive-et-antiaméricaine, qui diffuse un climat de défi, de dénégation, de vengeance. L'image érotique et l'image du machiste à l'allure violente ne blessent que des individus. Les images antireligieuses, les caricatures peuvent blesser des minorités ou des communautés. A titre personnel, je

trouve bon que l'on puisse exercer son droit à se moquer potentiellement de tout, y compris de Dieu ou plutôt des choses de Dieu et surtout des gens de Dieu, qui se prennent beaucoup trop au sérieux et ont une fâcheuse tendance à oublier qu'ils sont des serviteurs à la fois nécessaires et inutiles. Mais j'ai assez vécu pour savoir qu'on ne vit en paix, dans son couple, sa famille, sa communauté, son milieu, son entreprise, qu'au prix d'une certaine dose quotidienne de censure ou d'auto-censure librement consenties. C'est pourtant ce que semblent oublier les défenseurs de la liberté d'expression à tout prix et en toute circonstance.

Et c'est ce qui m'a décidé à proposer à Frédéric Boyer puis à écrire un petit livre sur les tenants lointains et les aboutissants récents, dans les trois monothéismes, de l'affaire des caricatures de Mahomet qui s'est déclenchée en février 2006[12]. L'écho reçu par ce livre désormais traduit en plusieurs langues fut très positif. Depuis, j'ai fait, parce qu'on me les a demandées, au moins une trentaine de conférences sur ce sujet[13]. Et les multiples remarques que j'ai recueillies à cette occasion me font regretter de n'avoir pas mieux souligné la valeur politique de la notion clinique de « blessure narcissique ». Le monde musulman souffre gravement dans son amour propre[14]. D'où son ultra-susceptibilité. Il est sage d'en tenir compte, au moins un peu.

12. *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Bayard, 2006.

13. Certaines ont fait l'objet d'une publication, par exemple « Caricaturer Dieu ? Se moquer du Prophète ? Liberté d'expression et respect du sacré », *Bulletin du Centre Protestant d'Études* [Genève], 60/1-2, mars 2008, p. 25-47.

14. A. MEDDEB, *Contre-prêches. Chroniques*, Seuil, 2006 ; M. SIFAOUI, *L'Affaire des caricatures. Dessins et manipulations*, Paris, Privé, 2006 ; O. ROY, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture,* Seuil, 2008 ; A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, *Le Dérèglement du monde*, LGF, 2009.

L & V : Le peuple chrétien de son côté reste attaché à appuyer sa dévotion sur l'art. L'engouement actuel pour l'art iconographique byzantin et russe a-t-il des raisons théologiques ?

F. B. : Le peuple chrétien, effectivement, reste très attaché à ses images religieuses. C'est vrai de quasi tous les chrétiens, y compris désormais de certains courants protestants qui font retour à l'image, il est vrai dans une approche plus culturelle que dévotionnelle[15], mais surtout des chrétiens orthodoxes et catholiques, qui ont en commun « le principe image » – ils ont eu l'occasion de se remettre en mémoire, lors de son 1200ème anniversaire, l'importance décisive du *Horos* du concile de Nicée II, qui a fourni son fondement théorique à la pratique des icônes, en les présentant comme une « seconde voix » s'harmonisant avec la « première voix », celle de la prédication de l'Évangile et annonçant à leur façon, dans le registre des formes visibles, le message de l'incarnation du Verbe de Dieu[16].

15. J. COTTIN, *Le regard et la Parole, Une théologie protestante de l'image,* Labor et Fides, 1994 *; La mystique de l'art. Art et christianisme de 1900 à nos jours*, Cerf, 2007.

16. *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (Actes du coll. intern. « Nicée II », Collège de France, oct. 1986), édité avec N. LOSSKY, Cerf, 1987.

Un des phénomènes les plus singuliers de notre temps est justement la redécouverte (la ré-adoption) de l'icône par les catholiques, chez qui les icônes byzantines et russes ont pris une place croissante depuis 1972[17]. L'importance qu'elles ont prise doit beaucoup, presque trop, à la raréfaction d'images religieuses denses, devant lesquelles prier est possible, qui est elle-même le résultat des aventures occidentales de l'art religieux, gravement déréglementé, où l'inspiration biblique est faible, voire indigente, et l'enracinement liturgique parfois absent. Mais ce retour de ou à l'icône chez les catholiques, en tout état de cause, est un phénomène remarquable dans la mesure où il n'a été programmé par personne. Reste que les conditions d'une réception durable de cette iconographie-là ne sont pas toujours réunies. Par ailleurs, il y aurait quelque paresse sécuritaire à s'en tenir là. La tradition d'art religieux occidental devrait se poursuivre… Mais autrement qu'en ce moment, où l'on a l'impression que l'Église tire parfois à la courte-paille, en fonction d'occasions et de critères opportunistes, la direction vers laquelle elle engage la part de la création artistique qui lui est destinée.

17. « La redécouverte de l'icône chez les catholiques. Le cas français », dans J.-M. SPIESER (éd.), *Présence de Byzance*, Gollion (Suisse), 2007, p. 31-54 et 138-149.

L & V : L'art sacré a connu une mutation considérable au milieu du XXème siècle et donne l'impression de se chercher au cœur des mutations de l'art contemporain.

F. B. : Oui, il se cherche, et l'on peut se demander s'il est équipé pour se trouver. Il n'a aucune chance de sortir du marécage où il patauge si l'Église ne parvient pas à formuler ce qu'elle attend de l'art. Elle l'a dit, de manière positive mais vague, forcément, à Vatican II, dans la *Constitution sur la liturgie*[18], et par la bouche de Jean-Paul II[19] : il ne pouvait s'agir alors que d'une impulsion centralisée et pas encore délocalisée, d'une main tendue en direction des artistes. Que ce type de déclaration d'amitié se prolonge dans la bouche et sous la plume d'évêques amis des arts désireux de manifester qu'ils attendent quelque chose des artistes et sont attentifs aux évolutions de l'art contemporain[20] est assurément une bonne chose. Mais peut-on se contenter de faire ami-ami ? Le fossé se creuse entre les formes d'art qui se piquent d'avant-garde et la capacité de compréhension du public, croyant ou non.

18. « Art et liturgie : l'art chrétien du XXIe siècle à la lumière de *Sacrosanctum concilium* », *Revue des Sciences Religieuses*, 78/2, 2004, p. 161-181.

19. *Lettre du Pape Jean-Paul II aux artistes*, du 23 avril 1999 ; *La documentation catholique*, n° 2204, 16 mai 1999, p. 451-458.

20. G. BROWNSTONE, Mgr Albert ROUET, *L'Église et l'art d'avant garde. De la provocation au dialogue*, Albin Michel, 2002 ; F. HADJADJ, card. Ph. BARBARIN et alii, *Jardins intérieurs. Regards croisés sur l'art et la foi*, DDB/Parole et Silence, 2007 ; *Le cardinal Daneels et l'art*, Anvers, Halewijn, 2009.

La confusion est extrême, et l'on a l'impression que la notion même d'art sacré est devenue un fourre-tout -témoin la récente exposi-

tion *« Traces du sacré »* à Beaubourg. Sur le terrain, à l'occasion de telle construction, de telle restauration, force est de reconnaître que les paroisses ou communautés ont désappris à formuler des souhaits et a fortiori des cahiers des charges en vue d'un vrai programme décoratif qui s'harmonise avec la célébration. Dans le meilleur des cas, et c'est déjà formidable, elles entament un dialogue patient avec l'artiste. Mais celui-ci est trop souvent seul à concevoir, à imaginer, à vouloir. Il n'y a pas à se substituer à lui. On peut cependant l'aider à créer de manière adaptée. *« L'art vit de contraintes et meurt de liberté »*, selon le mot d'André Gide.

Même la création d'Arcabas, envers lequel je me suis engagé et sur l'œuvre duquel j'ai publié plusieurs livres[21], pourrait avoir souffert d'une absence de contraintes thématiques. Dans son cas, l'affaire a bien tourné, parce qu'il lit la Bible, a travaillé en lien avec des théologiens (tel Pierre Ganne, s.j.). Dommage, tout de même, que le merveilleux abbé Truffot de Saint-Hugues-de-Chartreuse se soit borné à lui donner carte blanche, sans accompagner la création, discuter le programme, ou discuter assez pour que programme il y ait, tout simplement.

21. Le dernier en date : *Arcabas. Saint-Hugues-de-Chartreuse et autres œuvres*, Grenoble, Conseil Général de l'Isère, 2008.

L & V : Vous venez d'éditer un magnifique ouvrage sur *Dieu et ses images* qui rencontre un bel écho médiatique. Au-delà de la beauté des images, que tenez-vous à transmettre ?

F. B. : Je ne saurais dire quelle fut la motivation la plus déterminante, du goût de comprendre, de celui de transmettre, ou tout simplement de la volonté d'aller jusqu'au bout d'une recherche dont le début remonte à ma période toulousaine. Toujours est-il que cet ouvrage recouvre plus de trente ans de collecte d'images, de classements, de correspondances, de cours en fac, de recherches tous azimuts et de publications érudites sur le contexte de production, l'enracinement scripturaire, patristique, liturgique, dévotionnel, les commanditaires et les destinataires de ces milliers d'images que j'ai rassemblées. Et dans la dernière ligne droite, trois ans de travail acharné. J'admire ceux et celles qui traversent l'Atlantique à la rame, mais ils ne m'impressionnent plus tant. Ma lutte contre le découragement fut peut-être physiquement plus confortable que la leur, mais pas moralement ; et en tout état de cause elle aura été beaucoup plus longue, et très inconfortable intellectuellement.

Quoi qu'il en soit, ce livre offre une synthèse très documentée (300 reproductions en couleurs, 2 800 notes, environ 4 000 ouvrages cités, cinq index et un glossaire de 260 termes) de l'état de la recherche des historiens, philosophes, théologiens et historiens de l'art concernant les différentes étapes de l'histoire iconique de Dieu (du Dieu chrétien, et au-delà, du Dieu des monothéismes abrahamiques). J'ai tenu à tracer, en douze chapitres, précédés chacun d'un résumé, un parcours très vaste, enraciné dans l'archéologie du Proche-Orient antique, prenant donc son point de départ dans la nouvelle donne religieuse inaugurée par le monothéisme juif avec son interdiction des images cultuelles des dieux et de toute image de Dieu, et établissant d'emblée un parallèle serré entre les positions du judaïsme, du christianisme et de l'islam à l'égard de la figuration de Dieu.

La trajectoire s'aventure jusqu'aux perspectives offertes désormais à l'art chrétien par la mondialisation et la révolution missiologique amorcée par Vatican II : fin de l'emprise de l'iconocosme européen et de la « colonisation de l'imaginaire » (S. Gruzinski[22]), place à l'inculturation ; à chaque Église de faire surgir sa version iconique de la Bible et de l'évangile, et de déterminer dans quelle mesure la culture locale est ouverte à une image de Dieu, du Dieu chrétien, du Christ, de la Vierge, etc. Entre ces deux pôles, l'ouvrage suit patiemment, de siècle en siècle, la lente construction de l'image picturale ou sculpturale du Dieu chrétien. Une généalogie des figures du divin incrustées dans la mémoire des Européens est ainsi restituée, que notre époque a grand besoin de se réapproprier.

22. S. GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire*, Gallimard, 1988.

L & V : Pensez-vous que l'histoire de l'art religieux doit encore trouver sa place dans l'enseignement de la théologie en France ?

F. B. : On peut le souhaiter. Mais serait-ce viable ? La barque des programmes de l'enseignement de la théologie menace de couler tant elle est chargée. L'apprentissage du maniement de l'outil informatique s'impose désormais à tout étudiant, y compris ceux qui suivent un cycle de théologie. De même, celui des langues vivantes contemporaines devient plus urgent, sans que cesse d'être actuel celui des langues anciennes. Et que dire de cette nouvelle dimension de l'enseignement de la théologie qu'est la théologie des religions ? Il est indispensable qu'elle soit enseignée. Je tiens

qu'elle doit faire l'objet d'un enseignement spécifique, et celui-ci doit pouvoir s'adosser solidement à l'histoire des religions, faute de quoi on retrouvera dans ce secteur le même écueil que je signalais plus haut dans le domaine de l'art : celui de la bonne volonté inopérante parce que vague. Les problèmes du monde d'aujourd'hui, qui sont pavés de rapports de force et de contentieux anciens, exigent bien plus. Et quitte à vous surprendre, je suis d'avis que l'urgence des disciplines que je viens d'évoquer est supérieure à celle d'un enseignement d'histoire de l'art religieux.

Cela dit, par petites touches, on pourrait ambitionner de donner aux étudiants en théologie, séminaristes, agents pastoraux, catéchistes et autres « ministres » futurs ou actuels de l'Église, non pas un enseignement systématique, ni même des recettes, mais une sensibilité à l'image et aux langages de l'image, tout au long de leur formation. L'avantage d'une matière spécifique serait évident, mais peut-être pas aussi bénéfique que l'introduction d'un chapitre dans les cours de philosophie (l'image est-elle assimilable à un énoncé ? est-elle capable d'assertion ? peut-on enseigner l'histoire de la philosophie par l'image ou au moins avec son soutien ? y a-t-il une « pensée figurative » à côté d'une « pensée discursive », pour parler comme Pierre Francastel ?), d'anthropologie (l'homme est un *animal pictor*, il fait image de tout : voir les travaux de Jack Goody[23]), de spiritualité (comment vivre dans un monde d'images ? y a-t-il quelque profit à fréquenter les images ? lesquelles ? comment juger de leur valeur théologale ?), d'histoire de l'Église (quelles sont les grandes étapes de l'histoire du rapport tellement changeant de l'Église avec les images ?), d'histoire du dogme (la christologie implique-t-elle une iconologie ? le Credo est-il transmissible par l'image ?) ou d'histoire des religions (toutes requièrent les bons et loyaux services des arts, le culte étant le lieu premier de leur convocation ; mais chaque religion a ses arts de prédilection).

23. J. GOODY, *La Peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité,* La Découverte, 2003.

Bref, je crois qu'il y aurait une autre façon de faire de la théologie à inventer, qui déjà se pratique ici et là, plus ouverte au dialogue avec les langages d'images et moins rivée aux mots et aux concepts. Ils ont eu durant des siècles la part du lion. Il est temps de réconcilier le cerveau droit et le cerveau gauche, le Logos et l'Eikôn, d'envisager autrement la transmission et la pensée chrétienne et d'en faire une patiente aventure avec les images autant qu'une aventure avec les mots. *Utinam*.

François BOESPFLUG

lumière & vie

Joseph FAMEREE est professeur de théologie dogmatique à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. Il y dirige le Centre Lumen Gentium, consacré à l'étude du Concile Vatican II et à sa réception, et à l'observation des enjeux ecclésiaux contemporains. Il est l'auteur d'un ouvrage sur *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église. Analyse et reprise critique* (Presses Universitaires de Louvain - Éd. Peeters, 1992).

Joseph FAMEREE

Petite histoire du mouvement œcuménique

Des clivages en évolution

Le choc initial

La première conférence missionnaire mondiale, celle d'Édimbourg (Écosse) en 1910, fut le moment natal et constitutif de l'œcuménisme contemporain[1], ce qui en dit long sur la finalité ultime et inamissible de ce dernier : l'annonce crédible de l'Évangile. Grâce au témoignage d'un chrétien chinois, les missionnaires anglicans, méthodistes et protestants qui étaient présents prirent conscience de l'image de division, contradictoire avec l'Évangile, qu'ils donnaient à ceux qu'ils prétendaient évangéliser. C'est de cette prise de conscience fondatrice que sont nés les deux « mouvements » qui, plus tard, contribueraient à la création du Conseil œcuménique des Églises.

Avant même d'évoquer ces deux « mouvements », notons un premier clivage significatif et durable à certains égards : l'œcuménisme du XXe siècle est d'origine « protestante » au sens large, si on inclut dans cet adjectif les méthodistes et les anglicans ; les catholiques et les orthodoxes ne participent pas à ses débuts, les

1. Pour une histoire de l'œcuménisme au cours de la première moitié du XXe siècle, cf. R . ROUSE – S.C. NEILL (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, S.P.C.K., 1967[2], p. 355 ss.

← **Anonyme**, *Je cherche ton visage*, 1989, tirage offset, The Israel Museum, Jérusalem.

premiers restant longtemps circonspects à son égard, les seconds le rejoignant, pour une partie d'entre eux, dès 1927, même s'ils sont convaincus d'être l'unique véritable Église du Christ.

Avec la mise sur pied des deux « mouvements » ou courants annoncés ci-dessus, un deuxième clivage apparaîtra. Suite à la réunion d'Édimbourg, l'archevêque luthérien d'Uppsala, Nathan Söderblom, décida de lancer un mouvement de collaboration pratique entre chrétiens de différentes confessions, *Life and Work* (Vie et Activité) : l'idée était que là où la doctrine divise (on sait l'intransigeance des luthériens concernant la doctrine de la justification), l'action (en faveur de la paix, de la justice…) unit. La première assemblée de ce « christianisme pratique » eut lieu à Stockholm en 1925.

Un autre courant vit le jour sous l'impulsion de l'évêque missionnaire épiscopalien (anglican nord-américain) Charles Brent : *Faith and Order* (Foi et Constitution). Brent estimait que la collaboration pratique entre chrétiens ne suffisait pas et qu'il était impossible de faire l'impasse sur les questions doctrinales si l'on voulait refaire l'unité chrétienne. Le premier rassemblement du mouvement se tint à Lausanne en 1927. On touche ici un clivage, tenace en œcuménisme, entre ceux qui privilégient l'action commune des chrétiens et ceux qui estiment qu'on ne peut faire l'économie du dialogue théologique, les divergences doctrinales étant importantes sur certains points et déterminant bien des divisions profondes. Ce clivage en recouvre partiellement un autre, entre Églises « épiscopales » (ayant conservé le ministère épiscopal traditionnel) et les autres.

Pionniers catholiques

Parallèlement à ce développement de *Life and Work* et de *Faith and Order*, auquel participeront bientôt certains orthodoxes, des pionniers catholiques souhaitent aussi œuvrer à l'œcuménisme[2]. À l'initiative du lazariste Portal et de l'anglican Halifax, vont ainsi se dérouler les fameuses Conversations de Malines (Belgique)[3], de 1921 à 1926. Considérées comme l'ancêtre des dialogues bilatéraux de l'Église catholique, ces Conversations théologiques entre quelques anglicans et quelques catholiques se déroulèrent sous le patronage du cardinal Mercier ; elles étaient semi-officielles,

2. Cf. Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Centurion, 1982, p. 205 ss.

3. Cf. Lord HALIFAX (ed.), *The Conversations at Malines 1921-1925. Original Documents*, Londres, Philip Allan & Co, Ltd, 1930.

Rome dans un premier temps ne s'y opposant pas, et marquent déjà la préférence catholique pour des discussions sur le fond des divisions, ainsi qu'une proximité particulière, récurrente, entre catholicisme et anglicanisme *High Church* (Haute Église, proche de la tradition catholique tout en refusant la tutelle de Rome).

En 1925, dom Lambert Beauduin, qui n'était pas étranger aux échanges en cours, venait également de fonder les Moines (bénédictins) de l'Union, au prieuré d'Amay, futur monastère de Chevetogne (Belgique), où l'on priait et célébrait simultanément en rite latin et en rite oriental (slavon) pour anticiper l'unité des catholiques et des orthodoxes. L'année suivante, il y lançait la revue *Irénikon*, la bien nommée.

Couturier propose une « universelle prière » pour l'unité chrétienne : l'œcuménisme spirituel est né.

Malheureusement, les temps n'étaient pas mûrs pour l'œcuménisme de Malines, dont la cinquième conversation se solderait par un échec, ou pour celui d'Amay-Chevetogne, dont le fondateur, quelques années plus tard, serait éloigné de son prieuré. En 1928, l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI, dirigée contre l'« irénisme » de Stockholm, fut « mortelle » pour les pionniers catholiques de l'œcuménisme. Mais le feu continua à couver sous la cendre au cours des années 30.

Fabuleuse année 1937 ! L'abbé Paul Couturier, de Lyon, expose son projet d'« universelle prière » pour l'unité chrétienne : l'œcuménisme spirituel est né, et l'octave catholique de prière de janvier peut devenir une semaine de prière commune à tous les chrétiens pour l'unité à recevoir du Christ, « quand et par les moyens qu'il voudra ». Dans une perspective d'œcuménisme spirituel et fraternel articulé à des échanges théologiques, il fonde aussi, avec quelques autres, le Groupe des Dombes, réunissant chaque année un même nombre de catholiques et de protestants de France et de Suisse romande (aujourd'hui une quarantaine de membres au total). Cette même année 1937, le Père Yves Congar, o.p., publie son premier livre, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, qui, pendant plusieurs années, sera en milieu catholique la référence pour l'œcuménisme doctrinal ou théologique. En 1938, dom Lialine, du prieuré d'Amay, fait paraître une étude approfondie sur la « méthode irénique » des Moines de l'Union, qui pose les principes d'un authentique dialogue avant la lettre[4].

4. C. LIALINE, *De la méthode irénique*, dans *Irénikon*, t. 15 (1938), p. 3-28, 131-153, 236-255 et 450-459.

Le Conseil œcuménique des Églises

Au cours des années 30 également, les responsables du *Christianisme pratique* sont décidés à donner à leur travail un fondement théologique et éthique plus solide. Face à la montée des périls, il devient ainsi évident, lors de la deuxième réunion du mouvement à Oxford en 1937, que les Églises ne peuvent se désintéresser de l'organisation de la société, ni la pratique se séparer de la doctrine. Aussi les délégués recommandent-ils la fusion de *Life and Work* et de *Faith and Order*. Cette indispensable articulation entre pratique, doctrine et, j'ajouterais, prière ne semble plus évidente à l'heure actuelle pour certaines Églises, protestantes notamment, engagées dans le mouvement œcuménique, qui ont tendance à mettre l'accent sur la collaboration pratique au détriment de la doctrine et de la spiritualité.

En raison de la seconde guerre mondiale, il faudra attendre 1948 pour que les deux conférences « Vie et Activité » et « Foi et Constitution » puissent s'unir vu leurs implications mutuelles et constituer le Conseil œcuménique des Églises (COE) à Amsterdam le 23 août[5]. 147 Églises autonomes de 44 pays, représentées par 351 délégués officiels, acceptèrent alors d'en faire partie. Plus de 340 Églises aujourd'hui en sont membres. La nouveauté ici est que des Églises comme telles, et plus seulement des délégués individuels, s'engagent dans le COE, même si elles restent libres par rapport à ses décisions. Pratiquement toutes les familles confessionnelles y étaient représentées, exceptées l'Église catholique romaine et quelques Églises libres (*Evangelicals* ou *Free Churches*).

Cette situation indique un double clivage par rapport au mouvement œcuménique, qui connaîtra une évolution divergente : d'une part, l'Église catholique se rapprochera toujours davantage du COE au point d'instaurer une collaboration structurelle avec celui-ci après le concile Vatican II (Groupe mixte de travail, participation à Foi et Constitution), même si cela ne va pas encore jusqu'à une appartenance formelle au COE ; d'autre part, les Églises libres, néo-évangéliques et néo-pentecôtistes, verront leur importance numérique croître de manière spectaculaire à partir des années 1970-1980 et, dans le même temps, se montreront de plus en plus hostiles à l'œcuménisme, estimant être les seules Églises authentiquement chrétiennes.

5. Sur le Conseil œcuménique des Églises, voir les différents articles du *Dictionary of the Ecumenical Movement*, edited by N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobee, T.F. Stransky, G. Wainwright, P. Webb, Genève, WCC Publications, 2002[2] ; voir aussi W.A. VISSER'T HOOFT, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Genève, WCC, 1982.

Fondement doctrinal

La condition principale pour devenir membre du COE est l'acceptation du fondement doctrinal sur lequel il est constitué : « Le COE est une association (*fellowship*) d'Églises qui acceptent Notre Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur ». On pourrait parler de neutralisme ecclésiologique et de minimalisme chrétien. Cette définition assez imprécise favorise une grande souplesse d'appartenance (chaque Église pouvant conserver sa propre conception ecclésiologique) et est cependant comme une garantie de cohérence pour le COE. Celui-ci n'est pas une super-Église et son autorité est proportionnelle à la reconnaissance qu'il obtient des Églises membres grâce à la sagesse de ses décisions. Depuis le départ, le Conseil se veut un espace ou un instrument institutionnel unique et stable qui coordonne au niveau mondial la réflexion et l'action communes des Églises, leur témoignage commun et leur quête de l'unité chrétienne. Il ne négocie pas d'unions entre Églises. Il ne peut ni ne devrait être basé sur une quelconque conception particulière de l'Église, selon la déclaration adoptée par le Comité central du COE à Toronto en 1950.

Le COE est une association d'Églises qui acceptent Notre Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur.

Avec le temps, sous l'influence de Foi et Constitution en son sein, le COE deviendra moins neutre dans ses conceptions ecclésiologiques. Sa finalité, selon les termes de l'Assemblée mondiale de Nairobi en 1975, consiste à « poursuivre le but de l'unité visible dans une seule foi et une seule communion eucharistique, exprimées dans la célébration et dans la vie commune en Christ, et (à) avancer vers cette unité de sorte que le monde puisse croire ».

Structure

Le COE est une institution complexe. L'autorité suprême en est constituée par l'Assemblée générale : plus de 800 délégués officiels des Églises (depuis Harare) se réunissent tous les 7 ou 8 ans dans un pays différent (la dernière Assemblée, en 2006, s'est réunie à Porto Alegre, au Brésil) et donnent les orientations de travail pour les 7 ou 8 ans qui séparent de la nouvelle Assemblée. Le Comité central est élu par l'Assemblée, dont il est le pouvoir exécutif : il se rassemble annuellement et se com-

pose de 150 membres représentant les Églises de manière plus ou moins proportionnelle. Les 15 membres du Comité exécutif, eux, se retrouvent tous les semestres pour traiter les questions qui se posent entre deux sessions du Comité central. Quant au Collège des 6 présidents, il exerce une responsabilité générale et prépare l'Assemblée générale suivante. Enfin, le Secrétaire général (actuellement le pasteur méthodiste kényan Samuel Kobia) personnifie en quelque sorte le COE.

On voit la complexité de cette institution quelque peu « bureaucratique », où, jusqu'il y a peu, toutes les décisions importantes se prenaient à la majorité selon un système démocratique et représentatif (du point de vue numérique, géographique et confessionnel). Ce fonctionnement assez efficace, de type parlementaire, dominé *de facto* par le monde protestant, mécontentera de plus en plus, on y reviendra, l'Orthodoxie.

Assemblées générales

Neuf Assemblées générales ou mondiales du COE se sont tenues jusqu'à présent : Amsterdam (Pays-Bas, 1948), Evanston (États-Unis, 1954), New Delhi (Inde, 1961), Uppsala (Suède, 1968), Nairobi (Kenya, 1975), Vancouver (Canada, 1983), Canberra (Australie, 1991), Harare (Zimbabwe, 1998), Porto Alegre (Brésil, 2006). On peut observer l'attrait croissant que le mouvement œcuménique, incarné par l'organisme genevois, exerce sur les différentes Églises chrétiennes : de l'Assemblée fondatrice d'Amsterdam à Porto Alegre, on passe de 147 Églises membres envoyant 351 délégués à 347 Églises déléguant environ 1 200 personnes. Si l'Église catholique romaine n'a pu adhérer au COE jusqu'à présent, cela est dû certes à des raisons d'ecclésiologie (conviction de l'Église catholique romaine que l'Église du Christ subsiste en elle, en tant que société gouvernée par les évêques et le pape), mais aussi à des questions pratiques de représentation proportionnelle (selon les règles actuelles, elle aurait la majorité absolue au Comité central).

Du pragmatisme de l'action commune, le COE évolue vers une vision plus théologique de l'unité à atteindre.

Si le thème général de ces assemblées est ancré dans les réalités sociales, économiques et plus tard écologiques du monde

contemporain, on note également un affinement théologique du fondement du COE entre la première et la troisième Assemblée mondiale : en 1961, celui-ci est devenu « une association d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et qui cherchent pour cela à réaliser ensemble leur commune vocation pour la gloire de l'unique Dieu, Père, Fils et Esprit Saint ». Outre la référence explicite aux Écritures et l'expression de la foi trinitaire, l'unité poursuivie par cette institution est définie dans un sens plus ecclésial : les Églises, désormais, ont à réaliser ensemble leur commune vocation trinitaire. Du pragmatisme de l'action commune, le COE évolue vers une vision plus théologique de l'unité à atteindre.

En 1975, à Nairobi, a-t-on déjà signalé, elle sera précisée dans le sens d'une communion eucharistique pour que le monde croie : finalité proprement ecclésiale et missionnaire. Et pourtant, les dernières années, on s'est demandé si les Assemblées générales sont encore autre chose que des marchés d'idées où chacun peut prendre ce qui lui plaît… Par ailleurs, l'Assemblée de New Delhi marque surtout un élargissement du COE : intégration du Conseil missionnaire international ; entrée des Églises orthodoxes slaves, de plusieurs Églises pentecôtistes d'Amérique latine et de l'Église kimbanguiste du Congo ; présence d'observateurs officiels du Saint-Siège.

L'Assemblée de Canberra s'ouvre trois semaines après l'éclatement de la première guerre du Golfe à la mi-janvier 1991. Le débat sur l'opportunité d'une déclaration au sujet de celle-ci a mis en évidence les profondes divergences existant au sein du COE sur ce genre de question, ainsi que la tension croissante à l'intérieur de la famille œcuménique entre problèmes mondiaux et locaux. Malgré la convergence significative des dernières années (pensons au document *Baptême, Eucharistie et Ministère* – le fameux BEM ou texte de Lima – de Foi et Constitution en 1982), les discussions et les célébrations liturgiques (notamment la célébration eucharistique « œcuménique » ou liturgie de Lima) ont démontré que l'Eucharistie, le ministère ordonné et la nature de l'Église restent des pierres d'achoppement sur la voie de la pleine communion. Une lettre ouverte des participants orthodoxes a mis aussi l'accent sur le fait que le but principal du COE est la restauration de l'unité de l'Église et a demandé qu'on accorde plus de place et d'importance aux thèmes de Foi et Constitution.

Heure de remises en question, donc, pour le COE dans un monde où l'« équilibre » ancien Est-Ouest est bouleversé ; heure aussi d'un certain piétinement œcuménique : profondes divergences sur certaines questions d'ordre socio-politique, divergences persistantes au plan théologique et sur le but poursuivi par le COE, divergences même sur la réorganisation du COE. Cette crise ne s'est pas apaisée entre Canberra et Harare. Il semblait nécessaire de restructurer une organisation devenue de plus en plus lourde, afin de lui rendre sa fonction première. En témoignent les tensions croissantes entre Églises orthodoxes et Églises « protestantes ». Les Églises orthodoxes de Géorgie et de Bulgarie s'étaient d'ailleurs retirées entre-temps du COE et d'autres menaçaient de le faire…

Protestation orthodoxe

Les Églises orthodoxes adressent au COE deux types de reproche : les prises de décision à la majorité ne permettent pas aux Églises minoritaires d'influer sur les orientations et les décisions du Conseil ; par ailleurs, les Églises protestantes et anglicanes se voient reprocher de privilégier l'engagement temporel et les questions éthiques (*Life and Work*) au détriment de la recherche théologique, de la vie spirituelle et de la prière (*Faith and Order*), outre leur « prosélytisme » sur des terres traditionnellement orthodoxes.

Ces reproches ont été entendus et c'est ainsi que, dès 1989, le Conseil avait entamé une réflexion sur « une conception et une vision communes du Conseil œcuménique des Églises »[6], qui a abouti à un document accepté à l'assemblée de Harare, en 1998. Une commission a également été chargée d'étudier un nouveau mode de fonctionnement et de prise de décision du COE, ainsi qu'une restructuration des différentes unités de travail, pour freiner la bureaucratisation et permettre de faire une part plus large à la réflexion doctrinale, à la liturgie et au dialogue entre les différentes traditions chrétiennes.

6. Cf. *Irénikon*, t. 70 (1997), p. 398-405.

En outre, une commission mixte de dialogue entre le COE et les Églises orthodoxes, mandatée par l'assemblée, devait aplanir les difficultés entre les deux parties. Cette commission a, depuis lors, abouti à un accord, entériné par le Comité central du COE en 2002 : pour toutes les décisions importantes, la majorité

ne suffit plus ; comme il se doit en Église, il faut désormais atteindre un large consensus entre les différentes traditions chrétiennes qui composent l'institution genevoise. Ainsi les orthodoxes ne risquent-ils plus d'être relégués dans une position minoritaire quant aux options doctrinales et aux orientations du COE. Mais cela crée de nouveaux clivages : certains « protestants » sont mécontents de ce fonctionnement plus « consensuel », telle cette femme-évêque luthérienne allemande qui quitta le Comité central en signe de protestation.

Les Églises protestantes et anglicanes se voient reprocher de privilégier l'engagement temporel et les questions éthiques.

À Harare aussi, l'idée du secrétaire général, Konrad Raiser, de créer un forum œcuménique, c'est-à-dire un réseau de relations ou un espace ouvert d'échanges authentiques qui déborde le COE comme tel, malgré le risque d'un œcuménisme à deux vitesses, a été adoptée par l'assemblée et transmise aux différents partenaires non membres du COE susceptibles d'y participer (l'Église catholique, des Églises évangéliques et pentecôtistes…).

Ainsi, malgré les craintes, Harare n'a-t-elle pas été l'assemblée de l'éclatement du Conseil œcuménique. Au contraire, la volonté de rester ensemble y a été réaffirmée par les délégués. La 9ème Assemblée générale, à Porto Alegre en 2006, a cependant manifesté les divergences ecclésiologiques importantes récurrentes entre le monde orthodoxe et une partie des protestants, entre une vision sacramentelle de l'unité ecclésiale basée sur une foi commune et un modèle spirituel, voire un peu vague, d'œcuménisme du peuple de Dieu. Tous les membres du COE n'en maintiennent pas moins leur engagement œcuménique.

Nous nous sommes concentré sur le Conseil œcuménique des Églises depuis sa fondation en 1948 et nous avons laissé les œcuménistes catholiques à la fin des années 30. Comment l'attitude à l'égard de l'œcuménisme a-t-elle évolué depuis lors au sein du catholicisme ?

Évolution de l'Église catholique

Si l'engagement, souvent intense, de catholiques en œcuménisme reste plus ou moins suspect et sous étroite surveillance romaine jusqu'au pontificat de Jean XXIII, certaines ouvertures

se font jour. Ainsi l'instruction du Saint-Office *Ecclesia catholica*[7], *datée du 20 décembre 1949, tout en s'inscrivant dans une perspective de « retour » à l'Église catholique romaine, autorise-t-elle le « dialogue » avec les chrétiens des autres confessions sur pied d'égalité (par cum pari agens*), mais l'année suivante la définition dogmatique de l'Assomption porte un rude coup aux activités œcuméniques des catholiques.

7. Trad. française dans *La Documentation Catholique*, n° 1064 (12 mars 1950), col. 330-335.

Face à l'unionisme romain, un prêtre hollandais, Jan Willebrands, assisté de son ami et compatriote l'abbé Frans Thyssen, met sur pied, en 1952, la Conférence catholique pour les questions œcuméniques, qui vise à devenir l'organe de contact entre les oecuménistes catholiques et le COE : unique organisation internationale européenne de chercheurs catholiques (70 à 80) prenant au sérieux l'œuvre œcuménique de protestants et orthodoxes. Le jésuite Augustin Bea sera désigné par Pie XII pour être, au Vatican, le correspondant de Willebrands[8].

8. Sur l'ensemble de cette période, cf. M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Coll. *Testi e ricerche di scienze religiose* – n.s., 16, Bologne, Il Mulino, 1996.

À la même époque s'ébauche un dialogue théologique, que ce soit entre le Centre Istina du Père Christophe Dumont, o.p., et l'Institut orthodoxe Saint-Serge à Paris, dans le cadre des « Semaines d'études de Chevetogne », s'intéressant désormais aussi au protestantisme et à l'anglicanisme, ou encore au sein du Groupe des Dombes, qui, dès 1956, commence à élaborer une théologie commune à ses membres catholiques et protestants.

Puis, ce fut la convocation, par Jean XXIII, du concile Vatican II, dont une des finalités était l'unité chrétienne. Dans cette perspective, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens est créé en 1960. Des observateurs des autres confessions chrétiennes sont invités dès la première session du concile en 1962. Au cours de celui-ci s'opérera une véritable conversion œcuménique de la majorité des pères conciliaires. L'attestent certains grands documents de Vatican II : sur l'Église (*Lumen gentium*), sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*), sur la Révélation (*Dei Verbum*)…

Le souci de l'unité chrétienne n'est-il pas devenu trop souvent l'affaire de quelques spécialistes et responsables ecclésiaux seulement ?

À partir de là, l'Église catholique s'est engagée sérieusement et systématiquement dans le mouvement œcuménique, entamant, de 1967 à nos jours, quatorze dialogues bilatéraux (c'est-

à-dire avec une seule autre Église) sur le plan mondial (sans parler des dialogues nationaux et locaux), incluant la Communion anglicane, le Conseil méthodiste mondial, les grandes traditions protestantes (luthérienne, réformée, baptiste, pentecôtiste, *evangelical*, les Disciples du Christ) et toutes les Églises orthodoxes, qu'elles soient en communion avec Constantinople ou qu'il s'agisse des anciennes Églises orientales d'avant le concile d'Éphèse (431) ou celui de Chalcédoine (451).

Tous ces dialogues ont accumulé un trésor doctrinal remarquable (et c'est vrai aussi des nombreux autres dialogues bilatéraux auxquels l'Église catholique ne participe pas)[9], sans parler des multiples échanges spirituels et collaborations pratiques entre chrétiens au service du monde (où l'Église catholique est souvent partie prenante). Du côté catholique, cependant, en dehors des déclarations christologiques communes signées par le pape et un patriarche orthodoxe oriental (copte, syriaque, arménien) ou le catholicos assyrien, un seul accord doctrinal au plan mondial a été reçu officiellement : la *Déclaration commune sur la justification*, signée à Augsbourg en 1999 par le président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens et le président de la Fédération luthérienne mondiale.

9. Cf. *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level. I, II (1982-1998), III (1998-2005),* Coll. *Faith and Order Paper*, 108; 187; 204, Genève, WCC, 1984, 2000, 2007.

Défis actuels

L'œcuménisme, depuis cent ans, et surtout peut-être depuis le concile Vatican II, a porté des fruits beaux et abondants pour un rapprochement théologique, spirituel, existentiel et même institutionnel entre chrétiens, entre Églises, du niveau paroissial au niveau universel. Le visage de celles-ci et de leurs relations mutuelles a complètement changé depuis une cinquantaine d'années grâce à l'œcuménisme.

Les grands défis qu'affronte aujourd'hui le mouvement œcuménique sont à la fois internes et externes. À l'intérieur même des Églises, le souci de l'unité chrétienne n'est-il pas devenu trop souvent l'affaire de quelques spécialistes et responsables ecclésiaux seulement ? Comment l'œcuménisme peut-il redevenir une préoccupation de tous les baptisés, et notamment des jeunes ? Comment rendre possible la réception par ceux-ci de tant d'excellents accords œcuméniques et pratiques conclus

depuis plus de quarante ans, qui offrent une expression plus authentique de la foi et de la vie chrétiennes ? Sinon, les pasteurs des différentes Églises auront-ils jamais l'audace de quitter la « sécurité » de leur propre confession chrétienne pour risquer une communion visible inédite avec d'autres ? Le renforcement récent des identités confessionnelles en réaction tant à la modernité sécularisée et pluraliste (pluri-religieuse aussi) qu'au succès d'un certain pentecôtisme ou évangélisme fondamentaliste ne constitue-t-il pas un frein important supplémentaire à de nouvelles avancées œcuméniques ?

Face à ces nouveaux clivages, des gestes prophétiques, désintéressés et unilatéraux de certaines Églises seront nécessaires pour restaurer progressivement la confiance des autres à leur égard, mais aussi pour renouveler patiemment la conversion évangélique de toutes.

Joseph FAMEREE

Jean-Luc-Marie FŒRSTER

Jean-Luc-Marie FŒRSTER est dominicain et bibliste. À l'occasion de l'année saint Paul, il s'est penché sur la vie des premières communautés chrétiennes et évoque pour L&V les divisions réelles qui les traversent.

La difficile unité de la communauté chrétienne des origines

L'unité de la communauté chrétienne naissante est un thème récurrent du Nouveau Testament. On connaît la prière de Jésus : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes uns : moi en eux et toi en moi ; afin qu'ils soient parfaits dans l'unité » (Jn 17, 22-23) ; on sait le souffle des envolées ardentes de Paul : « Vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28) ; et on est toujours impressionné par les descriptions répétées et édifiantes de Luc dans les Actes des Apôtres : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (Ac 4, 32). Tout cela contribue à dresser un portrait idéalisé de la première communauté chrétienne, ou plutôt des premières communautés chrétiennes.

Des exhortations comme du tableau des réalisations concrètes, il semble se dégager une sorte d'unité des origines, une unité primordiale qui serait un peu le modèle de toute communauté chrétienne ultérieure. Mais tout cela ne saurait cacher les divisions, les crises et même tout simplement d'abord, sans aucune connotation négative, bien au contraire, la diversité des courants divers, des communautés diverses et des missions variées qui composent le christianisme des origines. Au commencement est la Parole, et la Parole est multiple en ces interprétations. Le christianisme est donc pluriel dans son émergence : ce sera le lieu de tensions parfois très fortes, certes, mais aussi l'expression d'une quête d'unité qui ne peut se faire qu'à partir de la diversité. Ce n'est donc pas l'unité exemplaire des origines qui se serait fragilisée au long des siècles, mais c'est la diversité qui est première, creuset d'une unité en voie d'accomplissement dans la seule personne du Christ, Parole faite chair, et pas ailleurs.

Il faut commencer par évoquer la rupture originelle de la communauté chrétienne avec le judaïsme : c'est un déchirement qui est à la source d'une aspiration à l'unité universelle. Cette division marquera inévitablement le christianisme naissant : d'une part un courant qui sera rapidement majoritairement pagano-chrétien et un courant dont l'origine sera la

synagogue et le temple, ce que l'on désigne du terme de judéo-christianisme. Tout cela n'est d'ailleurs qu'une simplification des choses, car le judaïsme lui-même n'est déjà pas unifié, réparti entre juifs de Palestine et juifs hellénistes de la diaspora ; la diversité, elle est déjà dans la langue parlée : grec ou araméen ; la diversité, elle est inscrite dans la géographie. D'où évidemment autant de courants différents dans le christianisme naissant, dont Etienne, Paul et les premiers disciples comme Pierre, Jacques et Jean seront les figures emblématiques.

Si les judéo-chrétiens désignent tous les chrétiens d'origine juive, aussi bien ceux de la Diaspora que ceux de Palestine, on doit sans doute nuancer les positions doctrinales des uns et des autres. L'interprétation de la Parole et de la vie de Jésus, constitutive du christianisme, est diversité. Comme le montre l'exemple d'Etienne, juif helléniste de la diaspora, cette tendance est moins attachée à la Loi et à ses observances et sans doute moins jalouse des prérogatives d'Israël que ceux qui sont d'origine palestinienne. Leur liberté est par exemple plus grande vis-à-vis du Temple, alors que ceux de Jérusalem, rassemblés autour des disciples et ayant reçu le baptême, fréquentent le Temple, célèbrent les fêtes, observent le Sabbat et font circoncire leurs enfants. C'est cette communauté des origines que décrivent les Actes des Apôtres (Ac 2, 42).

Parmi ces judéo-chrétiens d'origine palestinienne, appelés encore « Hébreux », il faudrait sans doute distinguer ceux que l'on appellera du nom de « judaïsants », qui ne se contentent pas de rester fermement attachés à la Loi mais prétendent l'imposer aux chrétiens issus du paganisme. Quand Paul parle de ses « adversaires » ou de « faux-frères » dans la *Lettre aux Galates*, c'est d'eux qu'il parle. Ils représentent le groupe le plus dur de l'Assemblée de Jérusalem, mais assez vite, ils se sépareront de la communion de l'Eglise en s'enfermant dans une dissidence caractérisée par une orthodoxie que Paul aurait sans doute revendiquée avant son illumination du chemin de Damas ! Ce qui est en jeu dans ce courant judéo-chrétien, c'est de savoir si la pratique de la Loi est une condition indispensable au salut des païens : faut-il admettre les païens à un rang d'égalité avec les juifs ? Faut-il leur imposer la circoncision et la Loi ? Pierre devra faire admettre cela à la communauté de Jérusalem après avoir baptisé Corneille et sa maison.

Paul, pourtant issu de ce courant, répondra sans nuance par la négative et se fera l'apôtre des Nations, entendons des pagano-chrétiens. C'est Barnabé qui ira chercher Paul à Tarse pour l'amener à Antioche. Formé à Jérusalem, et donc dans une communauté plus attachée à la lettre de la Loi, il anime la communauté chrétienne d'Antioche, plus ouverte à l'idée d'universalité et plus accueillante aux païens. Mais c'est évidemment là, à Antioche, dans ce creuset de la nouveauté d'une voie qui se cherche, que les deux factions de la communauté chrétienne primitive vont se heurter. C'est ce que l'on appelle l'incident d'Antioche, évoqué par Paul dans la lettre aux Galates : les judéo-chrétiens doivent-ils observer strictement la Loi dans les repas communautaires pris avec les païens convertis ?

L'Assemblée de Jérusalem tentera de ne pas envenimer la fracture : il est convenu que Barnabé et Paul prêcheraient aux Païens, mais Jacques, tout en admettant la légitimité de la conversion des païens, fait une concession aux judéo-chrétiens en demandant aux païens convertis de s'abstenir « des souillures des idoles, de la fornication, de la viande étouffée et du sang ». La position de Paul restera cependant ferme : « Loin de nous soumettre à eux, déclare St. Paul, nous ne leur cédâmes pas un instant » (Gal 11, 5).

Pour Paul, il ne peut y avoir de communauté divisée ! S'il y a un Dieu unique, il faut qu'il y ait unité de la communauté. C'est le point de départ du conflit que Paul devra affronter tout au long de son ministère avec des gens du parti judéo-chrétien le plus dur qui veulent imposer aux païens la Loi et la circoncision. C'est ce qui l'amènera à toujours revenir à cette expérience fondatrice du chemin de Damas : il a reçu l'Evangile qu'il prêche comme un don par révélation (Ga 3, 13) et en cela il ne doit rien à ses prédécesseurs que sont les apôtres de Jérusalem. En cela, il se distingue clairement des positions judéo-chrétiennes et légitime sa propre position. Mais en parlant de « prédécesseurs », il s'inscrit délibérément dans une histoire et cherche à maintenir l'unité de la communion chrétienne. La collecte pour l'Eglise de Jérusalem sera la traduction concrète de ce souci d'unité. De même lorsqu'il parle de « sa vocation » sur le chemin de Damas, c'est le vocabulaire des prophètes ouverts à l'universalité qu'il utilise (Jr 1, 5 ; Is 49,5) : il se situe dans la droite ligne des prophètes d'Israël.

Cette quête de l'unité restera plurielle. Le judéo-christianisme disparaît quand la rupture avec le judaïsme se fait plus radicale au lendemain de la guerre juive de 70 ; son aile la plus dure s'étiolera en plusieurs sectes, comme les ébionites par exemple. La communauté chrétienne sera alors majoritairement pagano-chrétienne, mais toujours en quête d'une unité toujours à recevoir de son Seigneur.

L'unité est sans doute un rêve permanent des églises chrétiennes. Mais ne sont-elles pas icônes de cette « Galilée des nations » où tout commença un jour du temps au bord d'un lac ? Dans leur pèlerinage terrestre, la diversité est à jamais leur lot – *comme une chance* – la recherche de l'unité leur espérance – *comme une joie* – la fraternité évangélique leur voie – *comme une urgence de l'humanité*.

Jean-Luc-M. FŒRSTER

Warhaffte Abbildung des Heil: Concilij oder Kirchen Versamlung zu Trient, so Angefangen
A° 1545. Vnd geendet 1563. wie solche Herr oberster Melchior Lussij Ritter, vnd Landaman
Alls gewester Abgesauther von den 7. Lobl: Chatz Cantonen in seinem Wohnhaus hate
Abmahlen Lassen: Disere Taffel hat Herr Haubtman Felix Leonti Keyser Alt Landt-
-aman zu Ehren vnd gedächtnus Hochermelten Herren Lussis als seines gewesten Vran-
-Herren Copieren, und in das Capuciner-Convent vbersetzen Lassen A° 1769.
A Ist das orth wo Herr Lussij in dem Concilio
portugösische, und venetianische Abgesandte
aber nach ihme, der spanische Aber sasse bey
den sütz gehabt, der Reüs
hatte den vor Rang,
dem Herren Secretario gantz Allein Am

lumière & vie

Bernard RORDORF est pasteur et a enseigné à la faculté de théologie de Genève. Il est l'auteur de *Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu* publiés sous le titre *Tu ne te feras pas d'image* (Cerf, 1992). Il n'envisage ici que les relations entre le protestantisme et le catholicisme, puisque son propos n'est pas de présenter l'ensemble des dialogues entre les Eglises, mais plutôt la problématique et les enjeux de ces dialogues.

Bernard RORDORF

L'unité dans la diversité

Annonce de la Parole et célébration de l'Eucharistie

Pour définir le culte chrétien, Karl Barth a parlé d'une ellipse qui comporte deux foyers : l'annonce de la parole de Dieu et la célébration du sacrement. Or il suffit d'assister à un culte protestant ou à une messe catholique pour constater que ces deux éléments, présents ici et là, ne sont pas accentués de la même manière. La prédication forme le centre du culte protestant, comme l'eucharistie celui de la messe catholique. Et cette différence n'est pas anecdotique, elle signale, plus encore que des différences de doctrine, deux styles de piété, deux spiritualités qui impliquent chacune un univers affectif et intellectuel.

On affirme volontiers que la théologie protestante est une théologie de la parole. Mais il faut en comprendre l'enjeu, qui est celui même de la découverte réformatrice de Luther. Car la justification par la foi, dans laquelle se concentre cette découverte, n'a pu avoir la portée qu'elle a eue, comme fondement de l'Eglise, que parce qu'elle était sous-tendue par une compréhension neuve de la parole de Dieu. Pour Luther, la parole et la foi sont inséparables : la parole de Dieu, comme parole de réconciliation et de pardon, s'adresse à la foi et ne peut être reçue que par la

← **Anonyme suisse**, *Le Concile de Trente*, huile sur toile, 1769, copie d'une oeuvre contemporaine du concile).

foi, c'est-à-dire par l'acte de confiance de l'homme qui suspend sa vie à cette parole. En d'autres termes, la révélation divine ne constitue pas d'abord la communication d'un certain savoir sur Dieu et sur sa volonté, mais un événement déclaratif. Jésus Christ est lui-même cet événement, puisque c'est en lui que Dieu prononce la parole de réconciliation, comme le souligne Paul en 2 Co 5,19, ou l'évangéliste Luc lorsqu'il met dans la bouche de Jésus mourant sur la croix cette parole : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34).

Dès lors, la célébration sacramentelle n'ajoute rien à cet événement de la parole (et l'on voit donc pourquoi la Réforme a émondé le septénaire sacramentel, pour ne conserver que les deux sacrements du baptême et de la Cène). Elle est, selon la formule augustinienne, parole visible, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas autre chose, mais ne fait que l'exprimer autrement, comme un événement qui m'atteint personnellement et corporellement. La célébration cultuelle a ainsi pour objet, dans l'esprit du protestantisme, la proclamation de cet événement, dans l'unité indivisible de la parole et de la foi. Et la vie chrétienne qui découle de cette foi ne peut se concevoir autrement que comme une réponse, comme une vie dans la reconnaissance et dans l'effort, sans cesse repris, pour traduire à travers ses actes le don d'une existence réconciliée.

De manière analogue, et pour rendre compte de la place centrale de l'eucharistie, il me semble que l'on pourrait caractériser la théologie catholique principalement comme une théologie de la grâce. Lorsqu'il s'interroge sur ce qui est proprement le sujet de la doctrine sacrée, saint Thomas d'Aquin précise, au début de la *Somme Théologique*, qu'elle traite de Dieu, mais dans la mesure où toutes choses se rapportent à lui, considéré comme leur principe et leur fin. Penser théologiquement, c'est donc envisager l'ensemble de la réalité dans le mouvement qui l'anime et qui vient de Dieu en qui elle a son origine, pour aller vers Dieu en qui elle a sa vérité et son accomplissement. La grâce de Dieu est auprès des créatures humaines la source et la motion de ce mouvement. Dans son incarnation, par son enseignement, ses actions salutaires et sa passion, Jésus Christ est lui-même le chemin de ce retour vers Dieu. Il pardonne et il guérit, et par là il préfigure l'action restauratrice et élevante de la grâce, par laquelle l'être humain retrouve sa vocation originelle d'être créé à l'image de Dieu. On

peut comprendre ainsi la place que tiennent dans la catéchèse catholique le modèle de la vie monastique en tant que perfection de la vie chrétienne et l'exemple des saints. La parole de Dieu nous fait connaître ce chemin, elle nous appelle à le suivre, mais c'est l'œuvre de la grâce de rendre ce chemin vivant en nous et de nous faire croître en lui.

Il est donc logique qu'au centre de la messe se trouve la célébration du sacrement, par lequel cette grâce est à la fois figurée et communiquée. Comme le Christ s'est incarné, ainsi sa présence sur terre se poursuit dans des signes que Dieu a confié à son Eglise et à travers lesquels il communique efficacement sa grâce. L'Eglise n'est donc pas seulement la « congrégation des croyants », selon une expression réformée, elle est une institution voulue par Dieu pour administrer ses dons. Et de là découle encore une conception spécifique du ministère : à la différence du pasteur protestant qui s'adresse à l'assemblée comme témoin de la parole de Dieu et qui, lors de la célébration sacramentelle, prononce l'épiclèse, c'est-à-dire l'invocation au Saint-Esprit pour qu'il vienne sur les fidèles et les fasse communier au Christ, le prêtre catholique est revêtu du pouvoir de prononcer *in persona Christi* des paroles efficaces pour la consécration.

La théologie protestante est une théologie de la parole, la théologie catholique est une théologie de la grâce.

Au-delà de la connaissance et de la cordialité réciproques

Il m'a semblé utile de rappeler, brièvement et hors de toute controverse, en quels termes pouvaient s'expliciter ces deux styles de piété qui structurent le culte protestant et la messe catholique et qui affectent, ici et là, les fidèles dans leur foi, leur intelligence et leur sensibilité. Comme on l'a vu, chacun de ces styles possède sa profondeur et sa cohérence, chacun obéit à une logique propre, avec ses implications et ses conséquences. En outre, chacun s'enracine dans la révélation biblique et prétend, à sa manière, s'inscrire dans le mouvement et la visée de cette révélation. La question se pose alors d'autant plus vivement : comment concevoir leur coexistence et leur relation ?

Cette question n'est pas nouvelle, depuis le début de la Réforme de multiples tentatives de compréhension et de

rapprochement ont eu lieu, mais il faut bien reconnaître que, si elles ont permis une meilleure connaissance réciproque et une réelle cordialité dans les relations interconfessionnelles, aucune n'a apporté davantage que cette connaissance et cette cordialité. Certes, cela n'est pas rien, mais le projet de l'œcuménisme ne saurait s'y réduire, s'il est vrai qu'il cherche à établir une unité visible entre les chrétiens ou, comme le veut le Conseil œcuménique des Eglises, une « communauté fraternelle d'Eglises ».

Les accords doctrinaux ne sont jamais parvenus à réduire si peu que ce soit la séparation des Eglises au niveau institutionnel.

Le fait que la division des Eglises chrétiennes implique, au fond, des différences dans la spiritualité et dans la manière d'articuler la relation du divin et de l'humain, c'est-à-dire l'expérience de la présence de Dieu, permet sans doute d'expliquer pourquoi les accords doctrinaux ne sont jamais parvenus à réduire si peu que ce soit, au niveau institutionnel, la séparation des Eglises. Ainsi en est-il allé, par exemple de la vaste consultation lancée en 1982 par la Commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique (à laquelle participe un représentant de l'Eglise catholique) sur le document *Baptême, Eucharistie, Ministère* : de très nombreuses Eglises ont mis ce texte en discussion et y ont répondu, mais le processus s'est peu à peu enlisé, les Eglises protestantes estimant ce texte trop marqué par le sacramentalisme catholique et l'Eglise catholique ne pouvant le considérer comme une base suffisante pour une reconnaissance des ministères protestants.

Ainsi en va-t-il encore de la Déclaration commune sur la justification qui a été signée en 1999 entre l'Eglise catholique et l'Eglise luthérienne. L'originalité de la démarche doit être soulignée : le dialogue sur la justification a en effet permis de prendre conscience que, entre les enseignements catholique et luthérien qui semblaient irréconciliables, les différences ne devaient pas avoir d'effet séparateur, parce qu'elles représentaient des manières différentes d'exprimer la même foi. Par la mise en lumière de ce « consensus différencié », on a reconnu que des expressions doctrinales qui paraissaient s'opposer peuvent, réinterprétées à la faveur du dialogue et rapportées à leur intention profonde, ne plus remettre en cause le « consensus dans les vérités fondamentales ».

Mais quelle que soit l'originalité de la démarche et les résultats du dialogue, cette Déclaration, signée il y a maintenant dix ans, est restée sans effets, sinon pour mettre en lumière les points sur lesquels le dialogue doit se poursuivre. Elle n'a rien changé au fait que, pour l'Eglise catholique romaine, les Eglises de la Réforme ne communient pas avec elle dans la plénitude de la foi et que, pour cette raison, l'hospitalité eucharistique, c'est-à-dire l'invitation réciproque à l'eucharistie, n'est pas envisageable, sinon, comme le concède le droit canon, « dans des cas de nécessité pressante », par exemple dans le cas des mariages mixtes.

Mais que peut vouloir dire la notion de consensus quand il ne s'agit plus seulement de formulations doctrinales, mais de styles de piété ? Et si cette question est pertinente, peut-on vraiment espérer que l'unité découle d'une procédure de dialogue entre commissions spécialisées ? Pour cette raison, une réflexion s'est engagée pour clarifier les modèles sur lesquels concevoir et rendre visible l'unité des chrétiens dans le monde d'aujourd'hui : communauté conciliaire, communion, diversité réconciliée… Cette réflexion est d'autant plus urgente que le paysage s'est profondément transformé depuis la première conférence, à Amsterdam en 1948, du Conseil œcuménique des Eglises.

A l'heure actuelle, de nombreuses nouvelles Eglises sont apparues, particulièrement en Amérique du Sud, en Afrique et en Asie, et représentant plus du quart des chrétiens dans le monde, des Eglises de type pentecôtiste ou charismatique, dont le message reflète souvent un Christianisme que l'on pourrait appeler non dogmatique, lié à une lecture littéraliste de la Bible, et qui n'ont que peu de relations avec les Eglises traditionnelles, n'étant généralement pas présentes au Conseil œcuménique. Il faut donc créer les structures d'un dialogue entre ces Eglises et les Eglises traditionnelles, parce que seul un tel dialogue, qui créerait une espace d'interaction et de collaboration, est susceptible, face aux défis du temps présent, de protéger ces Eglises, les Eglises nouvelles comme les Eglises traditionnelles, de toutes les dérives qu'entraînent la fermeture sur soi et la prétention d'être seul dans la vérité[1].

1. Cf. Karl-Joseph KUSCHEL et Jürgen MOLTMANN, *Les mouvements de Pentecôte, aiguillon œcuménique*, Beauchesne, 1996.

Penser la diversité avant de penser l'unité

Pourtant, il n'est pas possible de réfléchir sur les modèles de l'unité sans s'interroger au préalable sur le statut et la légitimité de la diversité des confessions chrétiennes, qui sont autant de versions du Christianisme. Une telle diversité est-elle compatible avec ce qu'est le Christianisme en vérité ? Un tentative marquante a été faite en ce sens par Oscar Cullman[2]. Le titre de son livre en indique l'intention : *L'unité par la diversité.*

Cullmann réfute d'abord une conception de l'unité par la fusion des Eglises, qui est non seulement irréalisable, mais surtout contraire à l'unité que reflète le Nouveau Testament. A sa lumière, en effet, la diversité n'est pas un défaut, ni une faute, mais une chance, car elle exprime en définitive la richesse des charismes, c'est-à-dire des dons de l'Esprit Saint. S'appuyant sur 1 Co 12, Cullmann fait valoir que chaque Eglise qui confesse la seigneurie de Jésus Christ représente, dans sa particularité même, un charisme dont toutes les autres Eglises devraient bénéficier, car aucune Eglise ne peut représenter seule toute la richesse de l'Evangile. L'unité des Eglises ne doit donc pas se faire malgré la diversité, par uniformisation, mais par la diversité, et il s'agit donc de procéder non par intégration mais par complémentarité, en constituant une communauté d'Eglises, conservant leur identité, leur organisation, leurs formes de piété… mais instituant entre elles une pratique régulière de consultation, de dialogue et de collaboration.

Il s'agit d'un processus dynamique, car nulle Eglise ne peut savoir au départ ce qu'elle est susceptible de devenir à travers cette pratique communautaire en lien avec les autres Eglises, puisque accepter de dialoguer, c'est accepter par là-même de changer. Pourtant, il est d'ores et déjà possible de mesurer les bienfaits que l'on peut attendre d'une telle pratique, notamment pour protéger chaque Eglise particulière contre ses propres démons et l'aider à purifier le charisme dont elle tire son originalité et sa vitalité des déformations et des abus, dus à la faiblesse humaine et aux aléas de l'histoire. Car il faut bien reconnaître que dans le climat de la polémique interconfessionnelle, ni le catholicisme, ni le protestantisme n'ont toujours voulu se désolidariser de leurs dérives, craignant par là-même de donner des gages à la partie adverse.

2. CULLMAN fut professeur d'histoire des origines chrétiennes et observateur protestant au Concile de Vatican II. Après *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation* (Cerf, 1986), il répond à ses contradicteurs dans *Les voies de l'unité chrétienne* (Cerf, 1992). Une interprétation de la relation entre catholicisme et protestantisme à partir de leur charisme respectif avait déjà été tentée par Franz LEENHARDT, *La parole et le buisson de feu, les deux sources de la spiritualité chrétienne et l'unité de l'Eglise* (Delachaux et Niestlé, l962).

Pourtant, cette proposition de Cullmann se trouve déjà dépassée, au regard du nouveau paysage et des nouveaux défis de l'œcuménisme. S'il existe entre les Eglises chrétiennes d'indéniables complémentarités, il existe aussi entre elles des conflits qui ne viennent pas uniquement de leurs dérives, mais qui engagent le cœur de leur compréhension de l'Evangile, de telle sorte qu'il n'est plus possible de parler de diversité seulement en termes de complémentarité. Entre les Eglises, il y aussi une diversité irréductible, indépassable à vues humaines, et c'est pourquoi il me semble qu'il faut plutôt parler d'une unité *dans* la diversité. Les styles de piété dont relèvent le culte protestant et la messe catholique représentent des logiques divergentes qui ne peuvent pas simplement être considérées comme complémentaires. Toute la question est de savoir si cette divergence interdit aux fidèles d'une confession de comprendre et de participer à la célébration de l'autre confession, et si elle justifie l'excommunication que par exemple l'Eglise catholique maintient à l'égard des fidèles des Eglises protestantes, contestant d'ailleurs à ces Eglises le titre même d'Eglise.

L'unité des Eglises ne doit donc pas se faire malgré la diversité, mais par la diversité.

Car il n'y aura jamais ni unité ni même communauté entre les Eglises si elles n'apprennent pas à envisager la diversité qui est entre elles autrement qu'à la manière d'un défaut ou d'une faute[3]. Lorsque la diversité qu'elles constatent entre elles les amène à se séparer, cela veut dire qu'elles ne peuvent reconnaître dans cette diversité l'action du Saint Esprit. Il est vrai que les divisions confessionnelles découlent aussi, comme on dit, de facteurs non théologiques, liés aux circonstances historiques, à la rigidité des institutions ou à la pusillanimité des personnes, mais elles manifestent tout autant une résistance à l'action de l'Esprit, quand cette action suscite des initiatives inattendues, des formes inédites de compréhension et d'obéissance à l'Evangile. Il se pourrait pourtant que ce soit justement une bénédiction pour une Eglise d'avoir pour partenaire telle autre forme de compréhension et d'obéissance, et d'avoir à apprendre à en accueillir la question. Il est vrai que cet œcuménisme de la confrontation féconde est plus facilement concevable pour le protestantisme, pour lequel aucune Eglise historique ne représente intégralement l'unique Eglise du Christ, que pour l'Eglise catholique qui se comprend précisément comme l'incarnation de cette unique Eglise.

3. Cf. François VOUGA, *Les premiers pas du Christianisme* (Labor et Fides, 1997), où il écrit, dans l'avant-propos, que « la diversité est un élément constitutif de l'unité du Christianisme ».

Il apparaît donc indispensable, pour l'avenir de l'œcuménisme, de penser la diversité avant de projeter des modèles d'unité. Si la diversité peut être une bénédiction, la question est de savoir ce qui l'exige et ce qui la justifie. Pour répondre à cette question, il ne suffit pas de la déduire de la finitude humaine et de citer Emile Boutroux écrivant que « la seule manière, pour le fini, d'imiter l'infini est de se diversifier à l'infini »[4], il faut montrer en quoi cette diversité est conforme à l'essence du Christianisme[5]. Dès l'origine, le Christianisme s'est défini, non pas par l'appartenance à un peuple, ni par un ensemble de pratiques, ni par l'adhésion à une doctrine (même si tous ces éléments n'étaient pas absents), mais comme une foi, comme un acte de confiance en Dieu, révélé dans un homme, Jésus de Nazareth, confessé comme Seigneur. La foi se rapporte donc à une histoire et à une personne, dont Dieu s'est révélé solidaire en ressuscitant Jésus Christ des morts.

4. Emile BOUTROUX, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, 1908, Flammarion, p. 392.

5. «Lorsque je parle de l'essence du Christianisme ou de ce que le Christianisme est en vérité, je ne me réfère pas à un contenu doctrinal, l'enseignement de Jésus par exemple, mais à la logique sous-jacente à cet enseignement comme à toute l'activité de Jésus, et qui a abouti à la mort sur la Croix. C'est en ce sens que Paul peut identifier la prédication de l'Evangile à «la parole de la Croix « (1 Co 1,18).»

Or la fidélité à une foi, ainsi comprise, est d'une tout autre nature et pose de tout autres problèmes que la fidélité à un peuple, à des pratiques ou à une doctrine. Car cette fidélité est toujours une double fidélité : fidélité au Christ et à l'Evangile pour lequel il a donné sa vie, et fidélité à tous ceux auprès desquels le Christ se trouve déjà et vers lesquels il nous appelle, de telle sorte que l'Eglise n'a pas d'autre raison d'être que la mission que le Christ lui confie. Or cela signifie que l'Evangile que l'Eglise a reçu doit chaque fois devenir Evangile, bonne nouvelle, pour ceux auxquels il est annoncé, et cela suppose par conséquent que cet Evangile soit énoncé de manière neuve, dans des termes qui soient parlants pour ceux qui les entendent.

Pour cette raison même, la décision a été prise dès le début de traduire les termes dans lesquels s'exprimait la foi en Jésus Christ, d'abord en grec, puis dans toutes les langues du monde ; et pour la même raison, il n'y a pas eu d'hésitation à varier les formules dans lesquelles cette foi s'exprimait, comme en témoigne, entre autres, le fait qu'on a retenu quatre évangiles, dont la diversité correspond aux divers milieux sociaux, culturels et religieux auxquels l'Evangile était adressé. Il n'y a, en d'autres termes, de fidélité qu'inventive et cela explique la diversité des manières de comprendre, de célébrer, de transmettre, de sentir et de vivre, d'organiser l'Eglise. Cela explique aussi, sans doute, que l'histoire des Eglises chrétiennes est une histoire paradoxale,

constamment (depuis le début !) traversée de mouvements de réforme et toujours menacée d'enlisement ou de sclérose.

Or ce qui caractérise cette fidélité inventive, c'est qu'elle est toujours une fidélité risquée, et pour cette raison l'histoire du Christianisme se présente, depuis le début, et pour reprendre un titre de Paul Ricœur, comme un « conflit des interprétations ». Car il n'y a pas de critère objectif pour discerner si telle forme nouvelle est compatible ou non avec la révélation de Dieu en Jésus Christ. Dans tel cas, l'apôtre Paul s'est opposé de toute sa force à ses adversaires en Galatie parce qu'il estimait que « la vérité de l'Evangile » était en jeu, dans d'autres, par exemple à l'égard d'Apollos dont se réclame un parti dans l'Eglise de Corinthe, il semble agir selon la parole de Jésus : « Celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (Mc 9,40).

L'unité des Eglises n'est pas une fin en soi, elle est une exigence interne à leur raison d'être.

Mais s'il n'y a pas de critère objectif, il est nécessaire qu'il y ait une instance de régulation, et jusqu'à aujourd'hui, deux manières d'exercer cette régulation ont été mises en œuvre : le concile et le magistère. Ce dernier, qui est propre à une Eglise et qui correspond à la conscience qu'elle a d'elle-même, ne saurait être utile à la cause de l'œcuménisme. Il n'en va pas de même du concile, ou de ce qu'il faudrait plutôt appeler la pratique conciliaire, puisqu'elle n'engage pas seulement les Eglises au niveau institutionnel, mais aussi dans leur vie et leur activité locale. Seule, en effet, cette pratique est capable de transformer le conflit des interprétations que constitue la diversité des Eglises en une fraternité conflictuelle[6]. L'unité des Eglises n'est pas une fin en soi, elle est une exigence interne à leur raison d'être, c'est-à-dire à la mission qu'elles ont reçue du Christ, et elles ne peuvent être fidèles à cette mission sans porter leur conflictualité dans la fraternité du dialogue et de l'émulation réciproque.

6. J'ai déjà présenté et défendu la pertinence de cette notion de fraternité conflictuelle dans les deux premières de mes « esquisses théologiques » publiées sous le titre *Liberté de parole* (Labor et Fides, 2005).

Du pluralisme à l'hospitalité

La diversité, il faut le souligner, n'a rien à voir avec le pluralisme tant apprécié par l'opinion actuelle. Celui-ci veut instaurer une coexistence sans conflit, autrement dit dans l'indifférence réciproque. Or si l'on étudie l'histoire des premières

communautés chrétiennes, on est frappé par la multiplicité des influences et des interactions qui ont lié entre eux, malgré leur dispersion, les divers courants du Christianisme. Si les Eglises se définissent par leur mission, celle-ci les confronte aux défis du monde tel qu'il est en train de devenir et c'est dans cette confrontation qu'elles peuvent retrouver l'acuité et l'urgence de l'annonce évangélique.

Or, pour des raisons compréhensibles, toutes les Eglises n'appréhendent pas ces défis ni n'entendent y répondre de manière semblable, et comme il n'y pas de critère objectif pour en juger, il est d'autant plus nécessaire qu'elles en débattent. Cela suppose que dans leur dialogue elles ne cherchent pas d'abord à se définir l'une par rapport à l'autre, en se retranchant derrière les raisons qui justifient leur particularité, mais par rapport à la mission qui est leur raison d'être. Cette mission est l'unité même que le Christ donne aux Eglises et c'est à partir de ce don qu'il leur appartient de construire leur fidélité comme leur unité.

Et de même que nous ne connaissons pas le terme de cette mission, puisqu'elle est de nature eschatologique, tendue vers la venue du règne de Dieu, nous ne pouvons pas donner une formule définitive de l'unité à laquelle le Christ nous appelle. Que signifie, par exemple, au regard du règne de Dieu et donc au delà de toutes les explications sociologiques, l'expansion des Eglises pentecôtistes ? Nous ne le savons pas, mais il est un signe d'unité visible par lequel nous pouvons manifester dès maintenant l'accueil de cette unité donnée par le Christ et la volonté d'y répondre ensemble, dans une fraternité conflictuelle assumée et vécue dans l'espérance, à savoir le signe de l'hospitalité eucharistique, de l'accueil réciproque au repas qui célèbre le don que le Christ a fait de lui-même à tous les hommes et l'invitation qu'il adresse à tous.

Bernard RORDORF

Rassemblement de prière à Taizé. Photo : Taizé. →

lumière & vie

Frère Emile, de Taizé

La Communauté monastique de Taizé, fondée en 1940 par frère Roger Schutz, est œcuménique : ses membres sont de différentes confessions chrétiennes, et ont pour but de construire une vie commune dans laquelle la réconciliation selon l'Évangile soit une réalité vécue concrètement. La rédaction de *L&V* remercie le Frère Emile d'indiquer ici le sens le plus fort de l'œcuménisme dans l'esprit de Taizé.

Le primat du témoignage

L'expérience de Taizé

Un séjour en Suisse pour la préparation de notre rencontre européenne de jeunes à Genève (2007) m'a permis de rendre visite à quelques amis des débuts de Taizé. Quelques-uns d'entre eux avaient conservé des lettres de frère Roger. Ce fut le cas de Jean-Louis Gillieron. Persuadé qu'il fallait des lieux où des hommes puissent se retirer pour faire silence et souhaitant favoriser la création d'un tel endroit en Suisse, il avait, en 1945, écrit à frère Roger. La réponse de frère Roger se fit attendre, mais le 17 décembre de la même année, il reçut une lettre du fondateur de la communauté de Taizé. Frère Roger lui expliqua pourquoi la communauté de Taizé ne pouvait pas déléguer l'un de ses membres pour animer une tel centre de retraite. Pour frère Roger, l'urgence était ailleurs.

Je transcris ici une partie de ce texte inédit : « ...s'il s'agissait d'offrir uniquement une retraite à ceux qui viennent à nous, beaucoup d'autres seraient capables de le faire sans avoir reçu une vocation particulière. Mais si nous voulons en premier lieu apporter à des hommes gavés de paroles et de discours relatifs à l'Évangile – la parole de Dieu incarnée dans la réalité de l'action, nous avons alors besoin pour y parvenir d'une solide communauté dans laquelle le moi s'est fondu dans le nous, dans laquelle notre individualisme, notre égoïsme aient fait place à une recherche non plus individuelle mais collective de la volonté du Seigneur ».

Il y a sans doute dans ce texte plus que l'énoncé limpide d'un projet. On y reconnaît bien la vocation à laquelle frère Roger s'efforcera d'être fidèle jusqu'à son dernier souffle. Les frères de Taizé ne sont que quatre lorsque cette lettre est rédigée, mais ce qui constitue le cœur de l'aventure de Taizé est déjà solidement posé. Frère Roger ne se départira jamais de la conviction qui l'animait dès sa jeunesse : la priorité est à donner au signe de communauté. C'est ce signe qui parlera aux hommes « gavés de paroles ».

Au-delà du projet qui anime un fondateur, ce texte reflète une connaissance du cœur humain, mais d'un cœur, pourrions-nous dire, qui a évolué. C'est le cœur de ses contemporains, qui n'est plus tout à fait le même que celui des hommes de l'Antiquité et du Moyen Âge et qui ne peut plus être atteint de la même manière. Qu'est-ce qui est apte à le conduire à l'ouverture de la foi ? En s'attachant au signe de la communauté, Frère Roger renoue avec le primat du témoignage qui est « le fondement inébranlable du christianisme »[1].

L'attachement au signe de communauté informera la vocation œcuménique de Taizé. Il explique également l'hésitation à accueillir les jeunes lorsque les premiers groupes se présentèrent à Taizé à la fin des années 50. Craignant que les foules ne viennent troubler la vocation première des frères, frère Roger avait fait construire la première maison d'accueil à 4 km de Taizé. Il racontera par la suite, avec humour et humilité, qu'il se disait : « Cela ne durera pas ». Mais l'homme éveillé à l'aujourd'hui de Dieu que fut frère Roger ne tarde pas à changer d'avis. Peu à peu, il comprend que, loin de constituer un obstacle à la réalisation de la parabole de communauté, les multitudes de jeunes se succédant sur la colline pourront stimuler les frères à mieux réaliser le signe de communauté. Sans doute, personne ne l'a mieux exprimé que le pape Jean-Paul II au cours de sa visite à Taizé, le 5 octobre 1986 : *« Comment ne pas penser que ces jeunes sont le cadeau et le moyen que le Seigneur vous donne pour vous stimuler à rester ensemble, dans la joie et la fraîcheur de votre don, comme un printemps pour tous ceux qui cherchent la vraie vie ? »*

Être d'un seul cœur

Dans la tradition chrétienne, le lien entre la recherche de l'unité et la vie communautaire est des plus anciens. On sait qu'en écrivant sa Règle, Saint Augustin ordonne ses principes fondamentaux autour de la première communauté chrétienne telle qu'elle est décrite dans les Actes des apôtres : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme et nul ne disait sien l'un quelconque de ses biens, mais ils mettaient tout en commun... chacun recevant selon ses besoins. » L'attention qu'Augustin porte à la parole *monos* ne le conduit pas à exalter la solitude, comme certains pensent devoir le faire en parlant de la vie monastique, mais à mettre en valeur l'appel relayé dans l'Évangile de Jean comme dans les Actes des Apôtres : être un, être d'un seul cœur. On reconnaît aisément dans les écrits de frère Roger l'intuition augustinienne qui identifie la vie de communauté avec la charité. S'expliquant sur l'objectif qui était le sien en fondant Taizé, il précise sans hésiter ce qui l'habitait : « Une vie où l'amour serait au cœur de tout »[2]. On a pu parler chez lui d'une théologie de la charité.

1. Ghislain LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, 1994, p. 85.
2. *« Rencontre avec frère Roger*, *I. Aux sources d'une création* », DVD, Presses de Taizé, 2005.

Réaliser la parabole de communauté

La conscience qu'il y avait urgence à réaliser la parabole de communauté n'empêcha par les frères de prendre part au dialogue doctrinal. Ils y contribuèrent même de multiples façons : publications nombreuses en théologie[3], participation aux assemblées et aux travaux du COE, direction de la revue de recherche œcuménique « Verbum Caro »[4], présence active au Concile Vatican II, qui laissa une empreinte décisive dans la vie de la communauté[5].

C'est cependant toujours plus vers la réalisation de la parabole de communauté que frère Roger veut orienter Taizé. La venue des jeunes de plus en plus nombreux peu après la fin du Concile Vatican II rendra plus aiguë la conscience que ce qui est attendu, c'est le témoignage d'une vie. En les accueillant, Taizé n'abandonne pas son engagement œcuménique, mais celui-ci est désormais intégré dans une recherche plus globale d'une existence selon l'Évangile.

Le goût de la communion

Entraînée par son fondateur, la communauté cherche à prendre au sérieux les questions et les attentes des jeunes. Les initiatives qui naissent de cet effort, poursuivi de manière ininterrompue depuis plus de 40 ans, non seulement à Taizé mais sur tous les continents, ne sont pas sans conséquence sur l'œcuménisme. Dans les rencontres européennes[6], préparées chaque année pendant de longs mois avec les Églises de toutes les confessions, la présence de dizaines de milliers de jeunes, le défi relevé ensemble de les accueillir dans les paroisses et dans les familles, l'expérience de la prière en commun, contribuent à créer entre les Églises un climat de confiance et communiquent le goût de la communion. Ces rencontres suggèrent, de par leur forme même, que nous avons besoin les uns des autres. Frère Alois a tenu à le souligner lors de la rencontre européenne à Genève (2007) : « Comment répondre aux défis nouveaux de nos sociétés, notamment ceux de la sécularisation et de l'entente entre les cultures, sans réunir les dons de l'Esprit Saint déposés dans toutes les familles chrétiennes ? Comment transmettre à tous la paix du Christ en restant séparés ? »

3. Livres de frère Max, de frère Pierre-Yves. Certaines idées de frère Roger, comme celle de la « dynamique du provisoire », ont stimulé des théologiens. Voir Yves CONGAR, *Essais œcuméniques*, Le Centurion, 1984, p. 184.
4. Plusieurs revues théologiques s'étant engagées dans une perspective œcuménique au lendemain du Concile Vatican II, la communauté estima que ce travail n'était plus prioritaire pour elle.
5. Notamment, au début du Concile, la dernière audience privée de frère Roger avec le pape Jean XXIII. Sur le chemin de réconciliation qui fut celui de frère Roger, on lira avec attention l'entretien du Cardinal Kasper dans l'*Osservatore Romano* du 15 août 2008, repris dans la *Documentation Catholique* de janvier 2009 et sur www.taize.fr/fr_article7332.html
6. Des rencontres rassemblant des milliers de jeunes de plusieurs confessions ont lieu également sur d'autres continents : Nairobi (2008), Cochabamba, Bolivie (2007), Calcutta (2006). Une rencontre asiatique aura lieu à Manille en février 2010.

On peut rappeler ici que pour certains théologiens, peu suspects de manquer d'intérêt pour les questions doctrinales, « les questions théologiques qui divisent les Églises chrétiennes ne peuvent être résolues par de stériles discussions dans le style des controverses traditionnelles. Elles ne peuvent être résolutions que si les théologiens concentrent leur attention sur le présent et le futur et cherchent à repenser et à prêcher le message évangélique traditionnel touchant Dieu, Jésus-Christ et sa grâce »[7].

Dans l'effort fourni pour rendre le Christ accessible aux nouvelles générations, le caractère irremplaçable de l'expérience de communion est apparu avec toujours plus de force. Pour beaucoup de jeunes (et de moins jeunes...), la crédibilité du christianisme passe par un témoignage d'unité. Les abstractions minent la foi chrétienne. Frère Roger le savait. Quarante ans après la lettre que nous avons citée en début d'article, il s'adressait ainsi à la communauté qu'il avait fondée :

« Qui es-tu, petite communauté ?

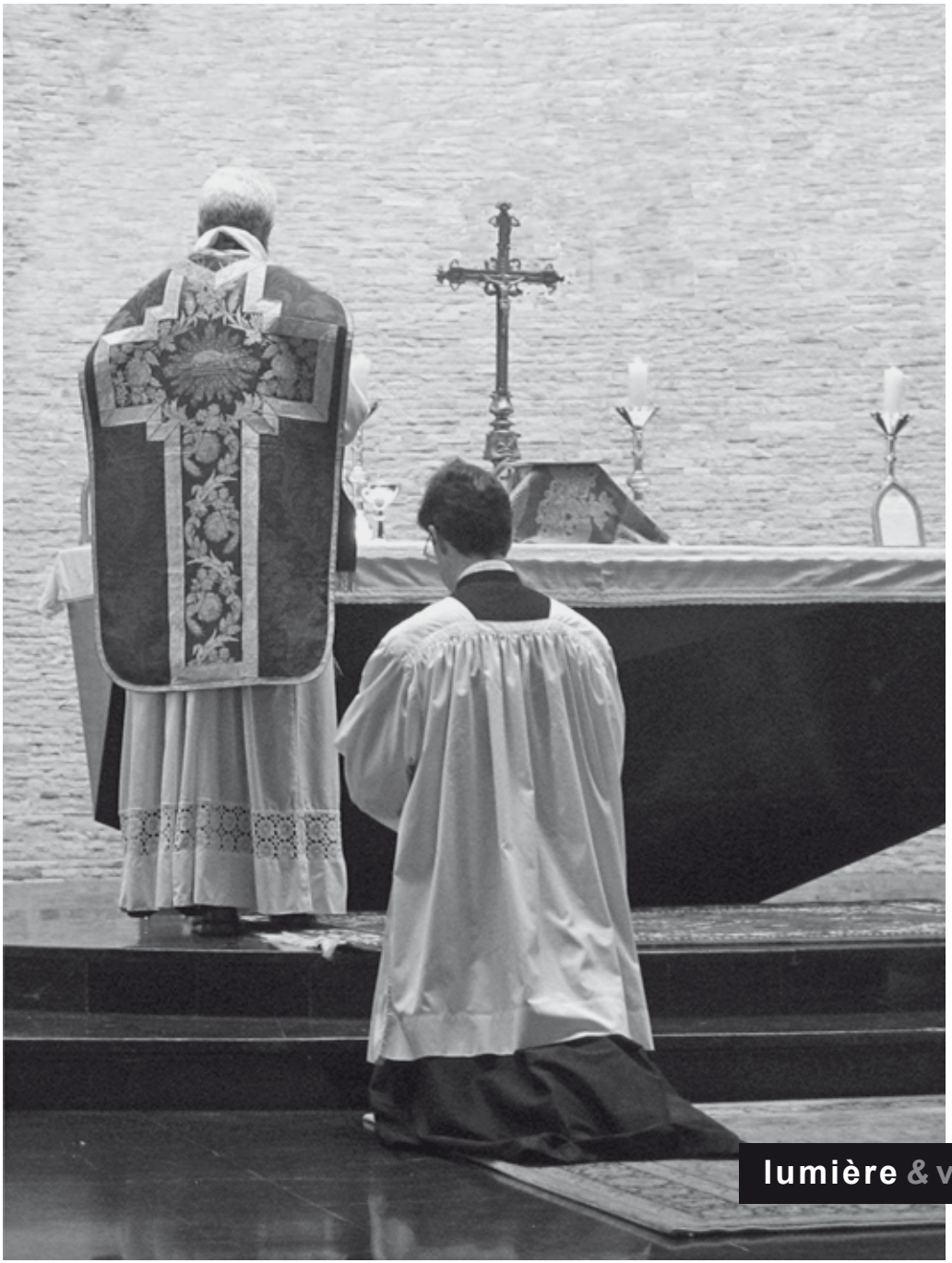
Un instrument d'efficacité ? Non. Jamais. Si beau soit-il. Serais-tu un groupe d'hommes, réunis pour être humainement plus forts, en vue de réaliser leur propre projet ? Pas davantage. Mènerions-nous alors la vie commune pour nous trouver bien ensemble ? Non. La communauté en viendrait à avoir son but en elle-même, et cela permettrait de s'y faire de petits nids. Être heureux ensemble ? Certes oui, mais dans l'offrande de nos vies. Qui es-tu, petite communauté répartie en divers lieux du monde ? Une parabole de communion, un simple reflet de cette unique communion qu'est le Corps du Christ, son Église, et par là aussi un ferment dans la famille humaine.

A quoi es-tu appelée ?

Dans notre vie commune, il n'est possible d'avancer qu'en redécouvrant encore et toujours le miracle de l'amour, dans le pardon quotidien, la confiance du cœur, un regard de paix porté sur ceux qui nous sont confiés... S'éloigner du miracle de l'amour et tout se perd, tout se dissipe. Petite communauté, quel peut bien être le désir de Dieu pour toi ? Être rendue vivante par l'approche de la sainteté du Christ »[8].

Frère Émile, de Taizé

7. Karl RAHNER, *Theology Digest*, Winter, 1967, p. 272. Le Père Congar cite ce texte de Rahner à plusieurs reprises : *Essais œcuméniques*, p. 54, note 6 ; *Diversité et communion*, p. 255.
8. Frère Roger, de Taizé, *Passion d'une attente*, Seuil, 1985, p. 83-84.



lumière & vie

Prêtre du diocèse de Lyon, Pierre LATHUILIERE est directeur de l'Institut Pastoral d'Etudes Religieuses (IPER) à l'Université catholique de Lyon. Auteur d'une thèse sur *Le fondamentalisme catholique*, (Cerf, Cogitatio Fidei n° 189, 1995), il a dirigé le Centre Unité Chrétienne à Lyon, et participe au Groupe des Dombes depuis 1992.

Pierre LATHUILIERE

Le refus de l'œcuménisme par les conservatismes chrétiens

L'évolution récente, amorcée depuis une décennie, a conduit les grands courants du christianisme – orthodoxes, protestants et catholiques – vers un recentrage confessionnel. Cela a nécessairement interrogé les chrétiens engagés dans le mouvement œcuménique : qu'il s'agisse pour le Patriarcat de Moscou de se réconcilier avec l'Église russe hors-frontières, pour la Fédération Protestante de France de mettre en œuvre un rapprochement entre évangéliques et « protestants historiques » ou pour le Saint-Siège de promulguer des mesures destinées à apprivoiser la minorité activement opposée à Vatican II. À chaque fois des enjeux œcuméniques sont apparus et on peut d'ailleurs constater comment, dans chacun de ces cas, la « réconciliation » n'a pu être que partielle et comment il a fallu alors réaffirmer le choix œcuménique indirectement mis en cause.

Diversité des conservatismes chrétiens

Parfois, spécialement dans la sphère catholique, s'est ajouté un jeu pervers avec la mauvaise conscience possible des personnes attachées à l'unité spirituelle et pas seulement institutionnelle des chrétiens : « *Comment pouvez-vous vous prétendre d'un œcuménisme authentique, si vous ne tenez pas compte des tenants de la Tradition ?* » Toute la problématique de la vision

intégriste – qui se veut inclusive et unioniste[1] – se profile derrière cette question non exempte d'hypocrisie[2].

Or un œcuménisme authentique se remarque d'abord par le souci de fidélité au Christ. Cela implique de ne pas suivre automatiquement tous ceux qui se prétendent « chrétiens » sans qu'on puisse d'abord percevoir en eux à quelle plus grande fidélité au Christ ils nous invitent. Car il arrive que l'on s'estime fidèle au Christ, alors que l'on est seulement obstiné dans ses idées, ses préjugés, ses habitudes ou ses peurs. C'est pourquoi d'ailleurs celui qui s'attache à vivre selon le désir d'unité exprimé par le Christ ne peut exclure l'intégrisme catholique ou le fondamentalisme protestant de sa prière et de son discernement pour gagner en fidélité.

D'autres fois, particulièrement dans le monde protestant, une autre question tout aussi insidieuse que la précédente, vient mettre en cause la démarche œcuménique : « *Comment pouvez-vous vous recommander du Christ si vous vous compromettez avec des ennemis du Christ ?* ». Là encore une logique propre à l'univers fondamentaliste – qui se veut exclusif et séparatiste[3] – transparaît sous les propos. Comme si la marque d'un christianisme authentique consistait à s'écarter des dangers et des ambiguïtés du monde, alors qu'il s'agit de les traverser avec l'aide du Christ dans un discernement constant, car « *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils, son unique* » (Jn 3, 16). Là encore, la fidélité au Christ impose que l'on sache se risquer là-même où il nous envoie. C'est pourquoi aussi, devant les compromissions mondaines de certains qui se voient plus chrétiens que les autres, la fraternité en Christ fait parfois trembler et invite à prier pour eux.

Le conservatisme chrétien est donc plus diversifié qu'on ne le pense généralement, selon qu'il émerge d'une culture traditionaliste ou d'une mouvance revivaliste, même si à l'heure de la globalisation ces tendances se croisent de plus en plus[4]. Plus encore, ces courants se rejoignent résolument dans une coalition contre l'œcuménisme perçu comme expression religieuse de la modernité. Ils peuvent de ce point de vue présenter un réel intérêt pour le croyant qui veut analyser la situation actuelle du christianisme et prendre au sérieux dès ce monde la prière de Jésus : « *Que tous soient un* » (Jn 17,21). Plutôt donc que de faire l'inventaire des manières dont intégrisme et fondamentalisme

1. « L'unioniste » – par opposition à l'œcuméniste – désigne l'unité comme pleinement réalisée dans l'Église confessionnelle qui est la sienne et ne voit pas d'autre avenir au dialogue œcuménique que l'intégration des autres chrétiens dans sa propre Église.

2. Si cette question souvent entendue était sincère, la Fraternité Saint Pie X n'aurait pas accepté d'être entendue par un autre Dicastère que le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens.

3. « Séparatiste » en référence à l'ordre même de Dieu. Cf. La déclaration N°9 du 17ème Congrès de l'I.C.C.C. tenu en Corée en juin 2005 : « Nous appelons tous les croyants qui sont au COE avec sa fausse unité aussi bien que tous ceux qui sont impliqués dans des mouvements de fausse unité chrétienne à sortir des Eglises apostates selon l'ordre donné par la Parole de Dieu : «Sortez d'entre eux et tenez vous séparés, dit le Seigneur, et ne touchez rien de ce qui est impur et je vous recevrai.» (*sans référence indiquée*) ». Cf. Site officiel de l'*International Council of Christian Churches* http://www.iccc.org.sg

4. Pour plus de détails dans la démonstration, je renvoie à mon ouvrage *Le fondamentalisme catholique* (Cerf, Cogitatio fidei n° 189, 1995).

s'opposent au mouvement œcuménique[5], nous relèverons quelques perceptions qui sous-tendent ces oppositions et qui peuvent interroger tous les chrétiens, même animés d'un bon vouloir œcuménique.

5. Ce que nous avons déjà esquissé dans «Intégrisme et fondamentalisme chrétiens face à l'œcuménisme» dans *SIDIC* (*Service International de Documentation Judéo-Chrétienne*) (Roma) Vol. XXXII N°3 (1999) Edition française, pp. 13-19. English edition, pp. 19-24.

Trois causes communes d'opposition à l'œcuménisme

La première perception influente tient à l'expérience de l'altérité dans laquelle fait entrer l'œcuménisme. L'histoire de l'œcuménisme montre comment nombre d'initiatives de rapprochements interconfessionnels sont nées d'amitiés permettant de dépasser l'imaginaire sur l'autre qui n'est plus ressenti comme menaçant. À celui qui n'y est pas disposé, ce décentrement de soi apparaît nécessairement dérangeant. L'expérience un peu frustrante des célébrations interconfessionnelles où l'on ne retrouve pas son éthos liturgique est un bon révélateur de ce que la rencontre de l'autre reste perturbante même pour ceux qui acceptent de vivre le défi œcuménique. A fortiori, pour ceux qui prennent l'expérience de leur enracinement confessionnel comme critère premier d'ecclésialité, toute prise en considération d'une autre manière de se tourner vers le Christ est vécue comme une aspérité sur l'apparence lisse de leur imaginaire confessionnel.

De la même manière, la persistance d'écrits dans lesquels la description de l'autre en reste à la caricature et aux stéréotypes fait partie de la vulgate conservatrice quelles que soient les confessions : on apprécie l'autre à partir de ses propres critères internes. L'autre met en cause notre universalité présumée et oblige à la penser comme un chemin inachevé, de façon eschatologique. Il nous renvoie à notre singularité devant le Christ. L'autre nous empêche d'enclore le Christ dans les préjugés, les formules ou les traditions propres qui nous ont aidés à le rencontrer, mais il nous invite à aller plus loin avec Lui.

Le manque de perspective historique constitue sans doute le plus gros obstacle à la compréhension de l'œcuménisme.

La deuxième des raisons qui réunit les divers conservatismes chrétiens contre l'œcuménisme est plus apparente et plus proprement théologique : elle tient à leur conception du dogme et de son autorité. Pour eux, le dogme est né à un moment de l'histoire qui a perdu toute consistance temporelle grâce à la for-

mulation inspirée par l'Esprit Saint qui a fait sortir la vérité du relatif et l'a inscrite dans l'éternité. Dès lors l'œcuménisme par sa recherche même d'une nouvelle interprétation commune des formules anciennes apparaît comme l'expression la plus significative de l'hérésie moderniste et du relativisme doctrinal[6].

Bien évidemment, le lieu théologique de référence sera variable selon les traditions confessionnelles : l'Ecriture pour les protestants, le Magistère de 1789 à 1962 pour les catholiques ou les Pères et les Conciles antérieurs au VIIIème siècle pour les orthodoxes, mais la manière de les aborder sera invariablement anhistorique et intellectualiste ou idéologique. Le manque de perspective historique constitue sans doute le plus gros obstacle à la compréhension de l'œcuménisme par les milieux chrétiens conservateurs, car ils se rejoignent dans une même pratique de légende mémorielle sacralisée qui interdit tout regard critique sur le passé ecclésial et toute perspective de conversion confessionnelle.

Ce refus s'arc-boute sur deux postulats : d'abord, le commandement par lequel il nous est enjoint d'honorer son père et sa mère nous interdisant tout regard critique sur le passé vécu par nos ancêtres qui ont témoigné parfois au péril de leur vie de la foi en Christ ; ensuite, une réversibilité inconsciente de la fidélité assurée par le Christ Jésus à son Église empêchant de voir quelles infidélités ont pu se glisser au cœur même du désir de fidélité de ses disciples et de leur affirmation de foi.

Si altérité et historicité font obstacle pour des mentalités intégristes et fondamentalistes, il est bien logique de voir que, chez des disciples du Verbe fait Chair, révélateur du Tout Autre au cœur de notre histoire, le refus de l'œcuménisme prend fondamentalement sa source dans une épreuve de dimension spirituelle. Il est intellectuellement utile de distinguer entre Vérité et Amour, mais de « distinguer pour unir », comme le soulignait Maritain. Quand la distinction se fait séparation, tout ce que l'acte de conceptualisation peut avoir de dévitalisant quand il objective, de distance prise avec le réel, de sécularisation primordiale, tout cela reste au cœur de cette épreuve.

Dans une interview récente d'Emile Poulat par Danièle Masson, ancienne rédactrice en chef de la revue intégriste « *Monde et Vie* », celle-ci a cette expression : « *La vieille histoire*

6. La lettre du Métropolite Philarète, de l'Eglise Orthodoxe Russe Hors-Frontières, lettre envoyée en 1980 aux moines du Mont-Athos, en donne un bon témoignage : « Nous voyons un danger particulier dans le modernisme [*modernization*] et l'œcuménisme annoncé dans l'Apocalypse comme la manifestation de l'indifférence à la vérité (Ap. 3, 15 – 16). Cf. *Orthodox Life* Vol.30, N°5 (Sept-Oct. 1980) pp.11-13.

du Samaritain a été le modèle de la spiritualité du Concile »[7] Le qualificatif « vieille » et le mépris qui l'habite laisse émerger une participation inconsciente à la modernité dans cet intégrisme. Ainsi l'interprétation de la prière de Jésus en Jean 17 retiendra d'abord que Jésus ne prie pas pour le monde, mais pour ses disciples, comme si l'important était le monopole de l'unité qui est accordé aux croyants (selon les fondamentalistes[8]) ou à l'Église (selon les intégristes catholiques ou orthodoxes) et non pas le don de l'amour qui unit le Père et le Fils dont les disciples de Jésus ont à témoigner pour le monde. L'unité devient un moyen plutôt qu'une fin, un donné acquis qui justifie le groupe ecclésial dans ses actions plutôt qu'un donné à recevoir encore pour que le monde puisse voir l'action de Dieu : « Voyez comme ils s'aiment ! ».

7. Danièle MASSON dans Emile POULAT, Entretiens avec Danièle Masson, *France chrétienne, France laïque.Ce qui meurt et ce qui naît.* Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 201. L'expression « vieille histoire » est clairement assumée. Cf. aussi p.202.

8. Cf. La déclaration N°9 du 17ème Congrès de l'I.C.C.C., op.cit.

Assez logiquement, dans cette perspective, l'œcuménisme ne peut pas être interprété comme un accueil et un travail sous la motion de l'Esprit-Saint qui nous ouvre à des terres inconnues et promises, mais il est réduit à une simple action diplomatique. Chacune des formes du conservatisme chrétien développe cette vision plus politique que spirituelle ; mais on notera aussi qu'intégristes et fondamentalistes, chacun dans son propre courant confessionnel – catholique, orthodoxe ou protestant – trouvent d'autres chrétiens avec qui partager cette perception somme toute sécularisée de l'œcuménisme.

Intégristes et fondamentalistes accusent souvent les autres d'avoir cédé à la sécularisation comme s'ils avaient cédé au démon. Ils n'ont généralement aucune conscience de l'impact de la sécularisation sur leurs propres attitudes. Cette inconscience les empêche de voir ce que la sécularisation pose comme défi commun à tous les croyants.

Pierre LATHUILIERE

lumière & vie

Deborah Little (Episcopalian Church), Boston

Jean DIETZ

Jean DIETZ est pasteur de l'Église réformée de France à Lyon et membre du comité de rédaction de L&V.

Femme pasteur

Le pasteur est une femme, ce qui n'étonne plus personne. Comme pasteur, elle est en charge de la prédication et de l'administration des sacrements, et s'engage à veiller à l'unité de l'Eglise, à rechercher celle de tous les chrétiens, et à garder secrètes les confessions reçues. Cette courte liste est extraite des engagements communs à tous les ministres de l'Eglise réformée de France, engagements qu'ils prennent le jour de la reconnaissance liturgique de leur ministère, encore récemment appelée consécration-ordination.

C'est une femme, mais d'où vient-il que cela soit possible et reçu ? Fruit de la longue mise en œuvre d'un processus stratégique, une histoire, assurément, une succession de réflexions, de rigueurs et d'audaces dont nous retraçons ici quelques étapes. Le point de départ ? Disons Calvin, ou du moins un XVIème siècle si bien arrimé à tel fragment des témoignages bibliques qu'il ne pouvait en aucun cas accepter que des femmes administrent le baptême, mais reconnaissait toutefois que la validité du baptême ne pouvait être suspendue à la dignité de celui qui l'administre. Que l'on puisse « autrement » être fidèle aux témoignages bibliques, contre la tradition parfois, est l'une des voies sur lesquelles chemine la Réforme. Et concernant le ministère pastoral, nous évoquons ici quelques étapes récentes d'un ancien parcours.

« Reconnaissant que le Christ édifie son Eglise à travers l'unité, la diversité et la complémentarité des différents ministères qu'Il lui donne, il décide d'accueillir et d'ordonner des femmes comme des hommes aux ministères de la Parole comme à ceux de la Diaconie ». Ce texte fut adopté par le Synode national de l'Eglise réformée de France réuni en session extraordinaire, en 1966, à une majorité tout à fait écrasante. Le même texte avait été adopté déjà l'année précédente à Nantes, à une très courte majorité, et s'en était suivi une ultime bataille, bataille qui n'était plus que de procédure mais qui se demandait encore si l'accession des femmes à ces ministères relevait de la discipline de l'Eglise, c'est-à-dire de ses textes régulateurs. A vrai dire, cette discipline, qui datait de 1938 (année de la reconstitution de l'unité de l'Eglise réformée de France), était muette sur le sexe des pasteurs. On ne put jamais inférer de cela qu'il allait de soi qu'ils dussent tous être des mâles.

La question n'était pas nouvelle et avait déjà été abordée en 1930 comme suit : « Reconnaissant le principe de l'égalité des âmes devant Dieu, la valeur indiscutable des vocations pastorales féminines et la légitimité d'un pastorat féminin dans des conditions à déterminer, [le synode] décide la constitution d'une Commission chargée d'établir un statut des ministères féminins et du ministère pastoral féminin, statut qui serait proposé aux délibérations d'un prochain Synode. » La Commission vit le jour et œuvra ; une femme dûment diplômée se vit confier un poste pastoral dans un vieux terroir protestant traditionaliste, on était en 1935, et, parvenue au terme de sa période probatoire, demanda aux autorités ecclésiastiques la reconnaissance de son ministère et sa consécration. Le Synode suivant décida de ne pas donner suite ; l'affaire était probablement de nature à mettre en péril la reconstitution de l'unité du protestantisme…

Telle union d'Eglises, plus libérale sans doute, était prête à franchir le pas du ministère pastoral au féminin, telle autre ne pouvait en ces temps-là en entendre parler. Et, de fait, on en resta là pendant les 14 années suivantes. Tel rapport affirma que s'il existe bien dans l'Eglise un ministère féminin, ce ministère ne saurait être l'équivalent du ministère pastoral, et admit la possibilité d'exceptions, mais seulement temporaires (1943). Tel Synode se reconnut incapable de trancher au fond la question posée (1948), tel autre enfin affirma que « si le ministère de la femme dans l'Eglise réformée de France n'est pas normalement le pastorat sous sa forme actuelle, l'Eglise peut, dans des cas exceptionnels, dont le Synode national pourra seul se saisir et dont il sera seul juge, confier à une femme ce ministère avec l'autorité que confère la consécration au ministère pastoral, étant entendu que cette autorisation ne sera accordée et maintenue qu'à une femme non mariée » (1949).

C'était à peu près ce qu'avait mis en œuvre l'Eglise luthérienne d'Alsace et de Lorraine dès 1926, l'argument sous-tendant cette dernière disposition étant bien entendu que la vocation première de la femme est d'être épouse et mère et que les conditions physiques d'exercice du ministère pastoral ne sont pas compatibles avec cette vocation.

Mais au moins reconnaissait-on déjà que des femmes peuvent recevoir d'authentiques vocations pastorales. On se refusait aussi à utiliser contre ces vocations le texte fameux de la première épître à Timothée. On donnait voix et poids aux expériences positives, passées et en cours, mais sans toutefois leur donner le statut de preuve. On reconnaissait aussi que le ministère avait été conçu par des hommes et pour des hommes. Bref, on prenait acte de ce que le ministère dans la forme masculine de l'époque résultait d'un fait d'usage, en face de quoi il devait demeurer clair que « le Saint-Esprit peut faire brèche dans les cadres même qu'il donne à son action, et que nous ne devons jamais laisser scléroser notre tradition et nous enfermer dans des cadres » (rapport au synode de 1949). Restait justement à ce que ces cadres puissent s'ouvrir sans que l'unité de l'Eglise soit mise en péril.

L'affaire en demeura là pendant la décennie suivante. L'Eglise s'intéressa au ministère de la femme, un ministère sensé être surtout diaconal. Furent formées des « assistantes de paroisse », qui étaient en général non mariées, infirmières ou assistantes sociales et qui, de fait si ce n'est de droit, avaient sur le terrain toutes les prérogatives et toute l'autorité d'un pasteur, s'occupant certes des indigents mais aussi des malades dont il s'agissait bien d'accompagner la souffrance, et encore de l'enseignement catéchétique, présidant à l'occasion – voire régulièrement – les cultes dominicaux... Et ainsi le ministère trouva-t-il sa place progressivement, si ce n'est sans résistance, du moins sans affrontement.

Le rapport d'expert précédant le synode de 1965 insista sur le fait que « la dignité et l'autorité pastorale ne sont pas attribuées à une personne et liée à une personne » mais liées à un service et que « la personne du pasteur, ce qu'il *est*, s'efface pour laisser la première place à sa charge, à son message ». Revisitant dans cette perspective les témoignages bibliques, l'Eglise devait pouvoir « reconnaître par l'ordination au ministère de la Parole l'honneur que Dieu fait à certaines (femmes) d'être encore aujourd'hui annonciatrices de son Amour ».

Les décisions de 1965 et de 1966 allèrent bien dans ce sens, comme nous l'avons vu déjà. Cette stratégie à long terme était-elle intentionnelle ? Elle fut mise en œuvre. Puis, ne s'intéressant plus au sexe du pasteur, l'Eglise dut s'intéresser – et s'intéresse encore – au statut matrimonial (célibat, mariage, PACS, union libre) de ses ministres, et à leur orientation sexuelle. Nous en sommes là et c'est aujourd'hui comme hier la même stratégie qui fonctionne, pragmatique, prudente, et résolue. C'est que tout à la fois Dieu est bien libre en sa grâce d'appeler qui il veut, l'institution n'étant là que pour donner et évaluer les cadres ordinaires de la réception de cet appel. Et c'est le peuple de l'Eglise, tout à la fois prudent et souverain, qui reconnaît les ministres que Dieu lui envoie.

Jean DIETZ

lumière & vie

Franck LEMAITRE, dominicain, était directeur du Centre Unité Chrétienne à Lyon depuis septembre 2004. Il vient d'être nommé directeur du Service national pour l'unité des chrétiens de la Conférence des évêques de France.

Franck LEMAITRE

La crise de la communion anglicane

Dans son livre précurseur, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Yves Congar estimait en 1937 que l'anglicanisme est « quelque chose d'assez compliqué »[1]. Quelques décennies plus tard, avec la crise grave que traverse actuellement la Communion anglicane, ce caractère insaisissable est peut-être encore davantage perçu par les partenaires œcuméniques des anglicans. Aussi est-il important, après avoir rappelé brièvement les étapes de cette crise, de mesurer l'impact possible de ces dissensions internes sur les relations interconfessionnelles, notamment avec l'Église catholique.

1. Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Cerf, 1937, p. 183.

Chronologie d'une crise

1998 : Alors que, dans les paroisses anglicanes d'Amérique du Nord et de Grande Bretagne, des couples de même sexe commencent à trouver leur place, la question de l'homosexualité est au cœur des discussions de la Conférence de Lambeth qui réunit, tous les dix ans, les évêques anglicans du monde entier. C'est sur l'accès des personnes homosexuelles aux ministères ordonnés que se cristallisent les débats, jusqu'à mettre en péril l'unité des quelque 77 millions d'anglicans dans le monde. La résolution I.10.e votée à Lambeth précise que la Conférence « ne peut recommander la reconnaissance des unions entre personnes de même sexe, ni leur bénédiction, pas plus que l'ordination de personnes vivant en couple homosexuel ».

2000 : Des évêques anglicans africains commencent à ordonner des prêtres américains comme « évêques en mission » aux États-Unis. Ceux-ci prennent en charge des paroisses « conser-

← Ordination épiscopale de Gene Robinson à Durham (USA) en novembre 2003.

vatrices » qui veulent se soustraire à l'autorité de leur évêque. La mise en place de ces juridictions territoriales parallèles marque la fin de la communion sacramentelle entre l'ensemble des anglicans.

2003 : Le diocèse anglican du New Hampshire se choisit comme évêque Gene Robinson, un prêtre homosexuel vivant en couple depuis une vingtaine d'années. Son ordination épiscopale suscite de très vives réprobations chez les anglicans « orthodoxes » du monde entier. La dureté des propos échangés entre partisans et opposants à cette ordination a de quoi surprendre dans une Communion d'Églises réputée pour sa *comprehensiveness*, son aptitude à faire tenir ensemble des positions très diverses.

Juin 2008 : À la veille de la Conférence de Lambeth, les tensions s'exacerbent. L'évêque Gene Robinson se marie civilement avec son compagnon ; la cérémonie est suivie d'une bénédiction religieuse dans une église anglicane. Quelques jours plus tard, à Londres, le curé de la paroisse anglicane de Saint-Bartholomée-le-Grand bénit l'union de deux de ses collègues prêtres, en bravant l'interdiction de son évêque qui le maintiendra pourtant dans sa charge.

Autre signe de la radicalisation des débats, l'organisation à Jérusalem d'une Conférence dissidente (*Global Anglican Future Conference*) rassemblant un millier d'anglicans des pays du Sud, avec leurs alliés conservateurs en Europe, en Amérique et en Australie. Les quelque trois cents évêques présents dénoncent l'extrême libéralisme de leurs opposants : « Nous rejetons l'autorité des Églises et des responsables qui ont renié la foi véritable, en parole ou en acte. Nous prions pour eux, et les invitons à se repentir et à revenir au Seigneur ». Sans créer de schisme, on annonce la naissance d'une « Église dans l'Église », la *Fellowship of Confessing Anglicans*, un réseau d'anglicans qui « confessent la vraie foi ».

Jusqu'où peut aller une inculturation de l'Evangile, et à partir de quand y a-t-il capitulation devant la culture ambiante ?

Juillet 2008 : La Conférence de Lambeth s'ouvre dans un climat très tendu. L'archevêque de Cantorbéry n'a invité ni les « évêques en mission » aux États-Unis ni Gene Robinson. Pourtant de nombreux évêques conservateurs boycottent cette réunion au motif que Rowan Williams se montre trop laxiste envers les Églises nord-américaines. Sans chercher à faire voter des

résolutions, cette Conférence privilégie les discussions en groupes plus restreints afin de renforcer les liens entre les évêques.

Avril 2009 : La troisième version d'un Pacte d'Alliance Anglican (*Anglican Covenant*), qui pourrait être ratifié par les différentes Églises anglicanes dans le monde, est publiée[2]. Ce texte insiste sur les deux dimensions – synchronique et diachronique – de l'unité ecclésiale. Les Églises anglicanes sont invitées à former une « famille mondiale d'Églises interdépendantes » et à demeurer fidèles à la foi des apôtres, reçue et transmise d'une génération à l'autre.

2. Cette troisième version, dite du Collège de Ridley (Cambridge), est la dernière au moment où nous écrivons.

De nouveaux clivages ?

Ces débats internes n'intéressent pas seulement les milieux anglicans, car ils ne sont pas sans conséquences sur les relations de la Communion anglicane avec les autres familles chrétiennes, notamment l'Église catholique.

1. Lors d'une visite à Rome de l'archevêque de Cantorbéry, le cardinal Walter Kasper avait affirmé : « les questions et les problèmes de nos amis sont aussi nos questions et nos problèmes ». Si l'on peut questionner les remèdes envisagés pour sortir de cette crise interne, il faut reconnaître que les anglicans abordent *in conspectu omnium* des questions qui se posent à toutes les Églises du Christ : quelle attitude pastorale adopter à l'égard de deux chrétiens vivant en couple homosexuel ? jusqu'où peut aller une inculturation de l'Evangile, et à partir de quand y a-t-il capitulation devant la culture ambiante ? entre Églises répandues de par le monde, jusqu'où peut-on parler de « diversité légitime », et à partir de quand y a-t-il « divergence séparatrice » ? Sur toutes ces questions difficiles où personne ne détient *la* bonne réponse, le dialogue entre Églises doit continuer.

2. Alors qu'elle était considérée comme voie moyenne entre catholicisme et protestantisme, aujourd'hui la Communion anglicane est parfois assimilée aux Églises de la Réforme. Les débats qui agitent les différents protagonistes de la crise anglicane, en dépit de leur complexité, peuvent aider à clarifier le profil théologique de l'anglicanisme.

On notera tout d'abord que les évêques qui ont refusé d'assister à la Conférence de Lambeth de l'été 2008 ont affirmé leur inca-

pacité à prendre part à une célébration eucharistique avec d'autres évêques qui, selon eux, ont agi contre l'enseignement biblique (ceux qui ont ordonné Gene Robinson par exemple). Cette attitude manifeste, chez ces anglicans, une corrélation étroite entre la communion eucharistique et la communion ecclésiale (ne peuvent partager le pain eucharistique que ceux et celles qui sont en pleine communion ecclésiale). Une position plus catholique que protestante.

On notera encore que les désaccords doctrinaux sur l'homosexualité ont subsisté, entre anglicans, pendant de nombreuses années. Ce n'est donc pas la division doctrinale qui a créé la scission. En revanche l'ordination épiscopale d'un prêtre homosexuel a immédiatement généré la rupture de communion ecclésiale. On est donc en présence d'une ecclésiologie dans laquelle l'évêque, garant de la communion ecclésiale, est considéré comme un instrument privilégié de l'unité. Une ordination jugée illicite par certains crée la scission entre Églises. Là encore l'anglicanisme mondial se montre proche de la théologie catholique[3]. Il faut donc garder à la Communion anglicane son statut spécifique reconnu par Vatican II[4].

3. Aujourd'hui certains fidèles de la *Traditional Anglican Communion*, qui ont déjà coupé les ponts avec la Communion anglicane, demandent leur rattachement à l'Église catholique, en espérant garder leur liturgie propre et obtenir un statut spécifique (prélature personnelle…). Cette piste d'un « retour » à Rome n'a pas été encouragée par le cardinal Kasper, lors de son intervention à la Conférence de Lambeth 2008. Exprimant sa crainte d'un possible émiettement de l'anglicanisme, le président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens a souhaité que la Communion anglicane reste unie, écartant ainsi toute velléité d'uniatisme anglican.

4. L'objectif qu'en 1966 le pape Paul VI et l'archevêque de Cantorbéry Michael Ramsey assignaient au dialogue entre catholiques et anglicans, à savoir « la restauration d'une complète communion de foi et de vie sacramentelle », semble aujourd'hui très ambitieux. À vues humaines, la « pleine unité organique » qu'on envisageait encore il y a quarante ans n'est vraisemblablement pas pour demain. De manière réaliste, il faudra sûrement que les conversations théologiques entre anglicans et catholiques se poursuivent (la troisième commission de dialogue ARCIC III est en préparation[5]) en envisageant des étapes intermédiaires plus modestes.

Franck LEMAÎTRE

3. La rupture formelle de Mgr Lefebvre ne s'est pas faite sur son rejet des affirmations du Concile Vatican II mais à l'occasion de l'ordination illicite de quatre évêques en 1988.

4. Depuis le concile Vatican II, les documents officiels du magistère catholique n'assimilent jamais les anglicans aux autres chrétiens des Églises de la Réforme. Parmi les textes récents, voir par exemple la lettre du pape Jean Paul II, *Novo Millennio Ineunte* (2001), qui parle du « dialogue œcuménique avec les frères et les sœurs de la Communion anglicane et des Communautés ecclésiales nées de la Réforme » (n° 48).

5. ARCIC pour *Anglican-Roman Catholic International Commission*.

Jean-Arnold de CLERMONT

Jean-Arnold de Clermont fut président du Conseil de la Fédération protestante de France, de l'été 1999 à l'été 2007. Il aborde ici une question qu'il put suivre de près dans le cadre de sa charge et qui illustre la difficulté de réunir institutionnellement les communautés.

Pourquoi les Assemblées de Dieu n'ont-elles pas intégré la Fédération Protestante de France ?

Le titre même de cet article exigerait qu'il soit écrit par un membre responsable au niveau national des Assemblées de Dieu (ADD). Ma perspective sera plutôt d'éclairer comment, vu de la Fédération protestante de France, nous avons vécu une intense période de relations en vue de cette adhésion, et compris la réponse négative qui l'a suivie.

Les premiers contacts.

Lancés en 1930, en France, par le prédicateur anglais, Douglas Scott, les ADD eurent, on s'en doute, bien des contacts avec les protestants de France, notamment avec les milieux évangéliques. Toutefois, c'est en décembre 1978 que le Pasteur Roland Cosnard, de Nîmes, prend contact avec le Président de la FPF, le Pasteur Jacques Maury, en vue de lui demander les conditions d'admission à la FPF. Il s'est entretenu de ce projet avec quelques collègues ; il sait que cela ne rencontrera pas l'approbation de tous sur le plan national, mais il veut y engager la région Sud des ADD.

Jacques Maury en parle au Conseil de la FPF de mars 1979 et il écrit alors à Roland Cosnard pour souligner trois points : 1. La FPF est une Fédération d'Églises ; or, les demandes diverses reçues viennent de pasteurs individuels. 2. Tout en reconnaissant le caractère congrégationaliste des ADD, il souhaite que la FPF demeure une Fédération d'unions ou de fédérations d'Eglises, de peur que des communautés isolées n'aient qu'un lien théorique avec la FPF. 3. Il insiste sur la nécessité de la collaboration au niveau local des communautés qui dépendent des Eglises membres de la FPF.

En avril, Roland Cosnard répond qu'il a informé la Convention Régionale du Midi et que le sujet sera présenté en juin à la Convention Nationale. Mais il s'interroge sur deux informations rapportées par ses collègues : des pasteurs homosexuels de l'Eglise réformée de France auraient adhéré à la FPF ; la FPF aurait laissé entendre que les pentecôtistes seraient favorables à la loi Veil sur l'avortement ! Il demande qui devrait adhérer à la FPF : un nombre significatif d'Assemblées, ou la totalité du mouvement des ADD ?

Jacques Maury lui répond et l'informe d'un chantier engagé par le Conseil de la FPF sur les 'conditions spirituelles d'appartenance à la FPF'. Deux ans plus tard, Roland Cosnard en demande le texte, paru en 1981. Long silence ensuite, du moins dans les archives de la FPF. Jusqu'en 1989, où une nouvelle lettre de Roland Cosnard interroge le président de la FPF, il s'agit alors de Jacques Stewart, sur une adhésion éventuelle de sa communauté à la FPF.

Comme le résume un document remis à la Convention nationale de Jozerand en 2000 : « 1979-1989 – le Pasteur Roland Cosnard rencontre régulièrement, *à titre personnel,* des représentants de la FPF » *(C'est moi qui souligne)*. Toutefois, il est significatif que ces premiers contacts comprennent comme en condensé ce qui caractérisera le dialogue à venir : les conditions spirituelles d'appartenance, les conditions juridiques, les différences régionales, et aussi quelques suspicions, parfois sans fondement.

Dix ans de dialogues exploratoires.

De 1990 à 1999 un groupe de dialogue ADD – FPF est institué. Des pasteurs des ADD et de la FPF se rencontrent quatre ou cinq fois par an rue de Clichy à la Maison du protestantisme. On apprend à se connaître. Des dialogues ont lieu autour de thèmes importants comme le baptême et la cène, les lieux d'autorité dans l'Eglise, pasteurs, diacres, anciens. Des ouvrages servent de base aux rencontres : « Le retour de Dieu », de Harvey Cox ; la thèse de doctorat du pasteur Doug Jeter, « Retour à une foi simple » ; la présentation du protestantisme français dans l'ouvrage « En compagnie de beaucoup d'autres », avec un débat très riche sur le chapitre de Jean-Paul Gabus concernant le dialogue entre les religions.

Cette période de dialogues est ponctuée de rendez-vous institutionnels : une synthèse des travaux est présentée aux Conventions de 1995 dans un document 'Bilans et perspectives'. La poursuite des dialogues est mise aux voix et reçoit un assentiment de 79,4% des votants. La Convention de Marseille désigne 'officiellement' huit pasteurs pour la commission de dialogue avec la FPF. En 1998, le pasteur Jacky Argaud qui préside cette commission pour la FPF intervient à la Convention nationale de Toulouse. Enfin en 1999 une délégation des ADD participe aux Assises de la FPF à Versailles.

Les sujets de dialogue ne manquent pas. Mais la FPF constate, pour ce dialogue, comme pour d'autres engagés avec les Adventistes ou différentes Eglises pentecôtistes, qu'ils ne touchent pas les Eglises locales, ou fort peu. Que signifieraient des adhésions qui ne seraient pas portées par une majorité de celles-ci ? Aussi au lendemain du premier Conseil après les Assises de Versailles, le président de la FPF écrit aux uns et aux autres pour ouvrir une nouvelle phase.

Devenu président de la FPF (depuis le 1er juillet 1999), j'écris le 3 mars 2000 : « Pour que ces dialogues soient menés de manière efficace – c'est-à-dire qu'ils permettent de vérifier d'un côté comme de l'autre une volonté d'écoute, de respect mutuel, de recherche d'une parole commune dans la ligne de la Charte de la FPF [adoptée en 1993] – nous mettrons en place dans les six mois à venir des outils de travail, guides pour les dialogues, 'carte' des localisations des Eglises, équipe d'évaluation… et nous nous fixons une durée, deux ou trois ans, pour les conduire au but, c'est-à-dire des candidatures officielles confirmées de la part des Eglises hors-Fédération protestante et un accord formellement ratifié par l'Assemblée générale ». La commission de dialogue du 9 mars entérine le processus et pose la question de la structure que les ADD devront proposer pour être le vis-à-vis institutionnel de la FPF. S'engage désormais une nouvelle étape.

Dialogue élargi et motifs d'un refus.

De 2000 à 2003, les ADD et la FPF suivent de près l'évolution des dialogues régionaux à travers les réunions régulières de la commission ad hoc. D'une part, on y fait le point sur les situations locales, l'un ou l'autre membre de la commission décidant d'intervenir directement ou de faire intervenir un médiateur pour mettre de l'huile dans les rouages. On continue, d'autre part, à aborder quelques sujets clés comme celui de l'œcuménisme. Mais la commission réfléchit surtout aux conditions juridiques d'adhésion. Pour finalement conclure que les ADD devront choisir la structure qui leur semble la plus apte à représenter une majorité 'à définir' d'Eglises locales adhérentes, les autres pouvant rejoindre par la suite.

Le calendrier choisi par la FPF est fixé : demande formelle d'adhésion en février 2003 ; Assemblée de la FPF délibérant sur les demandes en mars, Assemblée extraordinaire de la FPF en novembre pour se prononcer sur les adhésions. En fait, l'Assemblée générale de mars 2003, informée sur la demande de report prise en Conseil de l'UNADF (Union Nationale des ADD de France), dit sa reconnaissance pour le chemin parcouru, partage le constat que les dialogues doivent être poursuivis, mais fixe une échéance à septembre 2005 pour ne pas s'installer trop longtemps dans des dialogues préparatoires. Mais lors de leur Convention nationale du printemps 2004, les ADD renoncent à leur demande d'adhésion.

Que s'est-il passé ? En 2001 déjà, le procès verbal de la commission nationale de dialogue signale que quatre régions ADD sur treize ont un fort pourcentage de voix contre : Languedoc-Roussillon, Rhône-Alpes, Provence-Côte d'Azur et Normandie. Lors de la rencontre de la Commission en octobre 2002, un intéressant débat s'instaure entre représentants des ADD pour estimer les chances de succès. Michel Forey, président de la Fédération nationale des ADD, pense que le vote se fera sur la continuation du dialogue, ou la demande d'adhésion, avec un tiers de voix favorable à celle-ci, un tiers d'indécis, un tiers de voix

contre. Jacky Leprat (Rennes) estime, lui, un accord probable à 75%. Un autre penche plutôt pour une demande de poursuite des dialogues locaux.

Un dossier est envisagé pour la Convention régional France Nord et pour tous les pasteurs de France. Il comprendra un bilan des dialogues, une présentation des grands enjeux de la FPF, un résumé du débat contradictoire de 2001 à la Convention nationale, une simulation pour comprendre l'adhésion et des pièces annexes. A ma connaissance, ce dossier n'a jamais été diffusé.

Par ailleurs, en cette même fin d'année 2002, j'ai un vif échange par courrier avec le président de l'Union nationale des ADD, le pasteur Alain Denizou (Perpignan) qui s'en prend au dossier du Conseil permanent luthéro-réformé (CPLR) sur l'homosexualité, rendu public en juin de la même année. Il se réclame des 433 pasteurs des ADD et de leur opposition 'unanime' contre ce dossier. Je dois lui rappeler qu'après douze ans de dialogue avec la FPF, il semble ne pas avoir fait la différence entre FPF et Eglises membres, à moins que cette confusion ne soit entretenue à dessein ; que la culture de dialogue qui existe au sein de la FPF l'autorise pleinement à interpeller les Eglises membres du CPLR ; que la FPF attend des ADD une information sans confusion.

Je viens en fait de décrire ce que sont les causes réelles de l'échec des dialogues en vue d'une demande d'adhésion des ADD à la FPF : de la part de ceux qui espéraient cette adhésion, je crois qu'il y a eu un manque de conviction dans la défense du dossier. Par optimisme probablement, avec l'idée que les votes en faveur de la poursuite du dialogue en 1995 se retrouveraient en 2003. Mais l'enjeu n'est plus le même ; il s'agit désormais d'adhésion, donc de se lier à la FPF. Du coup, les instruments d'information et de plaidoyer n'ont pas été réalisés et diffusés, dans un milieu ecclésial où les pasteurs jouent un rôle déterminant !

Plus précisément, il me semble que des dirigeants nouveaux sont apparus ; ils appartiennent au tiers souvent mentionné d'opposants au projet d'adhésion. Contre le mouvement au sein des ADD en faveur de l'adhésion à la FPF, ils développent une position de repli, celle des relations avec l'Alliance Evangélique, et la Fédération Evangélique de France, qui donne naissance en 2001 au Conseil national des Evangéliques de France (CNEF). Comme on l'a vu, ceux-ci n'hésitent pas à entretenir la confusion entre la Fédération protestante de France et telle ou telle Eglise membre de la FPF sur des questions sensibles comme celle de l'homosexualité ou des relations avec les autres religions.

Et après.

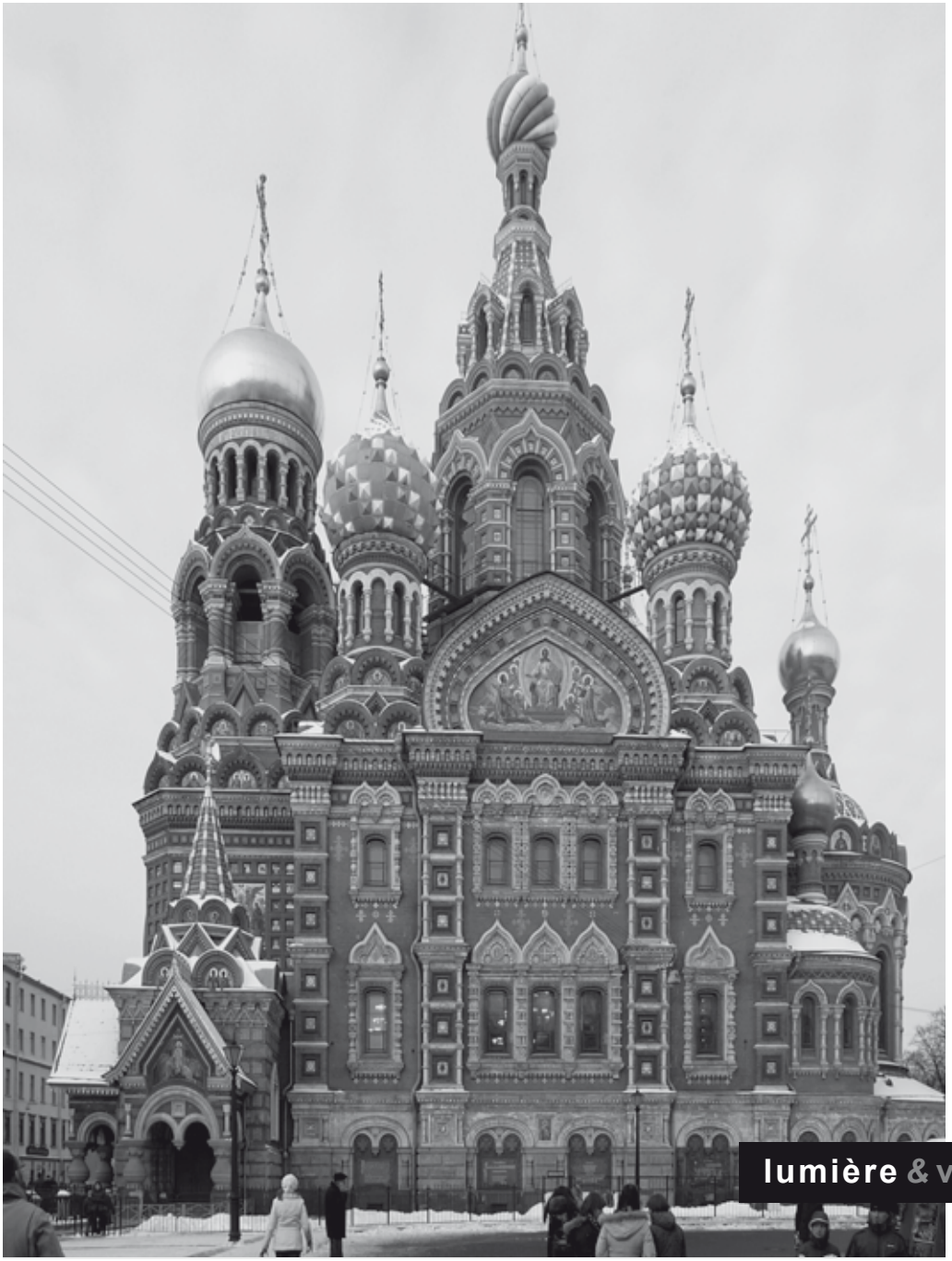
Tout au long de ces années, les relations entre la FPF et les ADD se sont toujours poursuivies notamment dans les rapports avec la société française. Information mutuelle, réflexion partagée sur la protection sociale des pasteurs et de leur famille, engagements

dans la défense du protestantisme – je pense particulièrement à la réaction contre *Le Nouvel Observateur* lorsqu'il publie en 2004 un article sur 'Les évangéliques, la secte qui veut gouverner le monde'… Pendant plusieurs années, la FPF invite les ADD et la Fédération évangélique de France à une réunion annuelle pour faire le point sur toutes questions communes. Depuis, un dialogue s'est développé sous la forme de trois rencontres annuelles entre le CNEF et la FPF, notamment par l'intermédiaire des Eglises membres des deux institutions.

En termes d'adhésion, la situation est plus difficile. La FPF a accepté comme membres, en 1975 la Mission Evangélique Tzigane de France (Vie et Lumière) issue des Assemblées de Dieu ; en 1995, l'Union d'Eglises Chrétiennes Evangéliques (UECE), issue des Assemblées de Dieu de Bretagne. Depuis de nombreuses années, la FPF, saisie de nouvelles demandes d'adhésions d'Eglises issues des ADD a bloqué ces demandes en attendant une décision d'ensemble. Une Union d'Eglises des ADD du sud-ouest (UCCE) s'est constituée qui demande son adhésion à la FPF. De même Mulhouse demande son adhésion. Après le refus en 2004 de l'Union Nationale des ADD de créer une structure d'adhésion pour les Eglises des ADD désireuses de se joindre à la FPF, la FPF en 2006 a rouvert la perspective d'adhésions séparées.

C'est en définitive, l'UECE qui sert aujourd'hui de structure d'accueil pour ces Eglises, la FPF ne pouvant qu'encourager ses Eglises pentecôtistes membres à un dialogue les unes avec les autres et des rapprochements institutionnels si possible. Ainsi la porte reste ouverte pour les Eglises des ADD qui souhaitent adhérer à la FPF. Cela répond à une impatience compréhensible de certaines qui n'acceptent plus d'interminables tergiversations lorsqu'il s'agit de trouver les voies et moyens d'une parole commune protestante dans la société contemporaine.

Jean-Arnold de CLERMONT



lumière & vie

Hyacinthe DESTIVELLE, dominicain, est directeur du Centre d'études et de la revue « Istina » (Paris). Il enseigne à l'Institut catholique de Paris et est membre du Comité mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe en France. Il est l'auteur de plusieurs études sur l'Église orthodoxe russe, dont *Le Concile de Moscou (1917-1918)* (Cerf, 2006).

Hyacinthe DESTIVELLE

Les chrétiens de l'Est et l'œcuménisme

La chute du rideau de fer s'est accompagnée de tensions entre chrétiens des pays d'Europe centrale et orientale. La période précédente avait pourtant été, pour ces « chrétiens de l'Est », une période propice à certaines formes d'œcuménisme. En empêchant l'activité d'organisations religieuses étrangères, les autorités communistes avaient écarté une cause potentielle de tensions religieuses. Plus positivement, la nécessité de faire front à un ennemi commun avait encouragé la pratique de ce que l'on appela « l'œcuménisme du goulag ». Ainsi, entre 1969 et 1986, le patriarcat de Moscou permit en certains cas l'hospitalité eucharistique entre catholiques et orthodoxes. D'autre part, les rencontres œcuméniques internationales furent souvent perçues par les responsables religieux comme une occasion de contacts avec les chrétiens d'Occident, et par les régimes politiques, comme une façon de donner de leur pays une image positive. C'est ainsi que la plupart des Églises orthodoxes d'Europe de l'Est adhérèrent, dans les années 1960, au Conseil Œcuménique des Églises et à la Conférence des Églises Européenne.

Cependant, l'œcuménisme de cette époque ne concernait généralement que quelques officiels, et beaucoup moins les croyants ordinaires. Par ailleurs, le soutien affiché des régimes communistes à cet œcuménisme officiel contribua largement à le discréditer. Enfin, l'œcuménisme des années 1960 à 1980 fut parfois vécu par les gréco-catholiques (qui furent obligés par les

← **Alfred Alexandrovitch Parland** (architecte), *Cathedrale de la Resurrection du Christ* (ou *Saint-Sauveur-sur-le-Sang-Versé*), 1883-1907, St-Pétersbourg, Russie.

autorités politiques, en Ukraine, en Roumanie et en Slovaquie, d'intégrer les Églises orthodoxes) comme la version ecclésiale d'une « Ostpolitik » occultant leur souffrance. L'œcuménisme resta ainsi, dans la mentalité de bien des chrétiens d'Europe centrale et orientale, associé à l'époque communiste.

Les lignes qui suivent voudraient très brièvement montrer comment la chute des régimes communistes entraîna de nouvelles tensions entre chrétiens – dues à la renaissance des communautés à la faveur de la liberté religieuse retrouvée, et à un processus de « nationalisation » des Églises – cependant que de nouvelles dynamiques de rapprochement semblent se mettre en place[1].

1. Nous renvoyons pour la plupart des questions abordées ici à notre « Chronique des chrétiens de l'Est depuis la chute du mur de Berlin (1989-2009) » parue dans *Istina* 54 (2009), p. 37-98.

Des tensions liées à la renaissance des Églises

À la fin des années 1980 et au début des années 1990, les pays d'Europe centrale et orientale purent apparaître comme un nouveau terrain de mission pour certains chrétiens occidentaux, dont l'activité fut parfois perçue par les orthodoxes comme une concurrence déloyale.

En Russie, des organisations para-ecclésiales occidentales, notamment de protestants évangéliques, profitant des facilités de la loi sur la liberté religieuse de 1990, organisèrent diverses missions. Billy Graham vint ainsi à plusieurs reprises à partir de 1982, et prêcha en 1992 une « croisade d'évangélisation » au cours de laquelle il put rassembler 155 000 personnes au stade olympique de Moscou. La renaissance de l'Église catholique latine, réduite à néant à l'époque soviétique, s'est accompagnée de tensions avec l'Église orthodoxe qui accusa les catholiques de « prosélytisme » sur son « territoire canonique », surtout à l'occasion de la création des diocèses catholiques en février 2002. Le Saint-Synode du patriarcat de Moscou se plaignit, sur la forme, que seules les autorités civiles du pays en fussent informées, et reprocha, sur le fond, à l'Église catholique de justifier sa présence dans les territoires de l'ex-URSS en invoquant uniquement les principes séculiers de liberté religieuse et non pas les principes ecclésiologiques qui devraient prévaloir entre Églises sœurs.

En Ukraine, l'Église orthodoxe critiqua, dès la fin des années 1980, la poursuite de l'« uniatisme »[2]. La renaissance de l'Église gréco-catholique ukrainienne en Ukraine occidentale se traduisit par des tensions concernant la restitution des lieux de culte. Plus largement, une polémique fut engagée sur la signification ecclésiologique des Églises gréco-catholiques. La déclaration de Balamand, intitulée *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion* (1993), de la Commission mixte internationale de dialogue théologique catholique-orthodoxe, permit de se retrouver sur le fondement ecclésiologique des Églises sœurs, mais ne fut pas pleinement reçue sur place, ni par les orthodoxes, ni par les gréco-catholiques, et la question de l'uniatisme continua à faire obstacle au dialogue théologique international. La visite du pape Jean-Paul II en juin 2001, à l'invitation de l'Église catholique ukrainienne et des autorités civiles, favorisa le rapprochement des catholiques latins et des gréco-catholiques, mais ne contribua pas vraiment à pacifier les relations avec les orthodoxes.

2. L'uniatisme désigne le processus (à la suite de l'« Union de Brest » de 1596) de rattachement à l'Église catholique d'Églises orthodoxes – qui conservèrent cependant leur discipline et leur rite.

En Roumanie, les relations des gréco-catholiques avec les orthodoxes furent également très tendues, surtout au sujet de la restitution des églises, et les évêques gréco-catholiques roumains rejetèrent officiellement les accords de Balamand. Ces difficultés conduisirent à la création en 1998 d'une commission mixte de dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église gréco-catholique roumaines, qui permit d'apaiser les relations à la veille du voyage en Roumanie du pape Jean-Paul II sans vraiment résoudre les difficultés.

Des processus de « nationalisation » des Églises

Parallèlement aux tensions liées au nouveau contexte de liberté religieuse, les Églises furent confrontées au nationalisme dans les pays issus de l'éclatement de l'URSS et de la Yougoslavie.

Dans l'ex-URSS, l'apparente unité politique et religieuse de la période soviétique vola en éclat à la fin de la Perestroïka. L'éclatement du régime entraîna la renaissance ou la naissance d'États-nations aux frontières controversées et comportant d'importantes minorités russes : Ukraine, Biélorussie, Moldavie,

Estonie, Lettonie, Lituanie… La constitution d'Églises nationales orthodoxes apparut comme la conséquence de l'indépendance politique de ces pays. L'Église orthodoxe russe, fondatrice ou protectrice de certaines de ces Églises, leur attribua ou leur rendit des statuts d'autonomie dans les années 1990 (Églises orthodoxes d'Ukraine, d'Estonie, de Lettonie, de Moldavie, exarchat de Biélorussie).

Mais d'autres structures ecclésiales, généralement minoritaires, récusant tout lien avec le patriarcat de Moscou, se constituèrent parfois parallèlement, souvent avec le soutien des autorités politiques. Ainsi, en Ukraine, à côté de l'Église orthodoxe autonome ukrainienne majoritaire (70 % des communautés, soit 8 500 paroisses), existent deux autres juridictions non reconnues par les autres Églises orthodoxes : l'Église « autocéphale » (environ 10 % des communautés, soit 1 000 paroisses), et le « patriarcat de Kiev » (environ 20 % des communautés, soit 3 000 paroisses). Selon le même principe « national », il existe désormais en Estonie deux Églises orthodoxes autonomes : l'Église orthodoxe d'Estonie, autonome au sein du patriarcat de Moscou (qui comptait en 2007, selon les statistiques de l'administration estonienne, 170 000 fidèles), et l'Église apostolique d'Estonie, autonome au sein du patriarcat de Constantinople (25 000 fidèles).

De façon comparable à l'Église orthodoxe russe, un processus de « nationalisation », lié à l'éclatement territorial de la Yougoslavie, s'est produit pour l'Église orthodoxe serbe. Pendant la guerre en ex-Yougoslavie, le patriarcat de Serbie fut perçu comme le protecteur des minorités serbes vivant désormais hors de Serbie (dans les « Krajinas » de Croatie, en Bosnie-Herzégovine, au Monténégro, en Macédoine, au Kosovo). Le patriarcat connaît aujourd'hui deux conflits juridictionnels qui l'opposent à des Églises orthodoxes autoproclamées en Macédoine et au Monténégro, entraînant l'existence dans ces territoires de deux juridictions opposées.

Quant au conflit entre Serbes orthodoxes et Croates catholiques, qui fut national avant d'être religieux, il envenima cependant les relations ecclésiales. Le patriarcat de Serbie dénonça à plusieurs reprises l'immixtion du Vatican dans les affaires politiques des Balkans, notamment au moment de l'indépendance de

la Croatie – le Saint-Siège ayant été le premier État au monde, après l'Allemagne, à en reconnaître l'indépendance.

D'une façon générale, les Églises ont souvent été sollicitées en Europe centrale et orientale pour combler le vide idéologique laissé par la disparition des partis autrefois au pouvoir. Les autorités politiques des nouveaux États n'ont pas hésité à s'immiscer dans les affaires religieuses pour encourager la création d'Églises orthodoxes locales pourvoyeuses d'identité nationale (comme en Estonie, en Ukraine, en Macédoine ou au Monténégro).

Au plan juridique, après les législations plutôt libérales appliquées au lendemain de la chute des régimes totalitaires, des tendances plus restrictives ont été observées à la fin des années 1990 et au début des années 2000. En Russie, la loi libérale du 9 octobre 1990 « sur la liberté de conscience et les organisations religieuses » fut remplacée le 1er octobre 1997 par une loi plus restrictive qui donne à l'Église orthodoxe un statut de religion traditionnelle du pays, tout comme à l'islam, au bouddhisme et au judaïsme – loi qui fut ressentie comme discriminatoire par les catholiques et les protestants. Le même phénomène s'est produit en Bulgarie (loi de 2002), et en Serbie (loi de 2006).

Les autorités politiques des nouveaux États n'ont pas hésité à s'immiscer dans les affaires religieuses.

De nouvelles dynamiques œcuméniques

Malgré les tensions apparues dans les années 1990 et 2000, de nouvelles dynamiques de rapprochement semblent se mettre en place, qui ne correspondent plus forcément aux schémas œcuméniques du XXe siècle.

Plusieurs Églises orthodoxes d'Europe de l'Est ont manifesté leur malaise dans les institutions œcuméniques mises en place après la Deuxième guerre mondiale. L'Église orthodoxe Bulgare, à la suite de l'Église de Géorgie (1997) s'est ainsi retirée du Conseil Œcuménique des Églises en 1998, puis de la Conférence des Églises Européennes (KEK) en 1999. L'Église orthodoxe russe menaça de quitter le Conseil Œcuménique des Églises en 1998 pour marquer son désaccord sur la procédure de prise de décision, et suspendit en 2008, sa participation à la KEK

pour protester contre le refus d'y admettre l'Église orthodoxe d'Estonie (autonome au sein du patriarcat de Moscou). Membre de la Commission mixte internationale de dialogue théologique catholique-orthodoxe, l'Église russe reste cependant réservée sur les avancées de ce dialogue qu'elle estime trop dominé par le patriarcat de Constantinople (la délégation russe quitta la rencontre de Ravenne en octobre 2007 pour manifester son désaccord sur la composition orthodoxe de la commission).

En revanche, l'Église orthodoxe russe promeut un dialogue bilatéral avec l'Église catholique sur les questions de doctrine sociale (autour de la *Doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe* publiée par le Concile épiscopal de 2000) et organise des rencontres internationales de leaders religieux (comme en 2003). En Russie même, un certain dégel des relations s'est fait sentir depuis la nomination à Moscou d'un nouveau nonce en janvier 2003, d'un nouvel archevêque catholique en octobre 2007, et enfin l'élection du patriarche Cyrille en février 2009. Si la persistance de questions non résolues a empêché jusqu'à aujourd'hui (2009) une rencontre entre le pape et le patriarche, la récente détente des relations semble cependant rendre celle-ci envisageable dans un assez proche avenir.

Après la période de tension qui suivit la chute des régimes communistes, de nouveaux processus de rapprochement se mettent en place.

L'Église orthodoxe roumaine, habituée à coexister avec d'importantes minorités chrétiennes, catholique latine (surtout hongroise) ou protestante (surtout allemande), a, plus que d'autres Églises d'Europe de l'Est, accéléré son engagement œcuménique depuis 1989. Ce fut en Europe de l'Est la première et, à ce jour, la seule Église orthodoxe à inviter un pape – Jean-Paul II, reçu en mai 1999 par le patriarche Teoctist pour son premier voyage dans un pays majoritairement orthodoxe. En septembre 2007, en accueillant à Sibiu le troisième Rassemblement Œcuménique Européen, le premier à se tenir dans un pays de tradition orthodoxe, la Roumanie symbolisait le retour des Églises orthodoxes d'Europe centrale et orientale dans l'espace œcuménique européen. Enfin, en élisant en octobre 2007 un patriarche formé en Occident et connu pour son expérience œcuménique, le métropolite Daniel (Ciobotea) de Iași, l'Église orthodoxe roumaine semblait s'engager résolument sur la voie de l'ouverture.

D'une façon générale, les relations entre chrétiens tendent à s'apaiser en Europe de l'Est. En Slovaquie, les Églises orthodoxe et gréco-catholique, opposées depuis 1990 sur la question des biens ecclésiastiques, ont conclu en janvier 2000 à Bratislava un accord exemplaire, en vertu duquel elles s'engagèrent à abandonner toutes les revendications concernant des écoles et des terrains confisqués par l'État en 1950 – en échange de quoi le gouvernement slovaque s'engagea à verser aux deux Églises des compensations financières. Toujours en Slovaquie, l'Église évangélique de la confession d'Augsbourg et les Églises catholique romaine et gréco-catholique ont signé en septembre 2001 un accord de reconnaissance mutuelle du baptême.

En Pologne, les évêques catholiques et orthodoxes ont décidé en 2002 la création d'un comité chargé d'étudier les modalités d'une relance du dialogue entre les deux Églises, notamment pour examiner les éléments historiques et théologiques à l'origine de l'union de Brest-Litovsk (1596). Le Conseil œcuménique polonais, fondé dès 1945, rassemblant toutes les communautés chrétiennes du pays à l'exception de l'Église catholique (qui entretient cependant depuis 1974 des relations régulières avec lui) a publié en 2000 un accord de reconnaissance mutuelle du baptême.

Il semble donc bien, après la période de tension qui suivit la chute des régimes communistes, que de nouveaux processus de rapprochement se mettent en place entre chrétiens d'Europe centrale et orientale en ce début de XXIe siècle. Ces processus, qui diffèrent de l'« œcuménisme » d'origine occidentale du XXe siècle, inventeront peut-être, pour l'unité des chrétiens, de nouveaux chemins.

Hyacinthe DESTIVELLE

Clivages confessionnels, clivages patriotiques

Le 4 août 1914, le pasteur Charles BABUT (1835-1916) adresse une proposition de déclaration commune, au Pasteur Ernest DRYANDER (1843-1922), premier prédicateur de la Cour, à Berlin. Les deux hommes se connaissaient pour s'être fréquentés en 1869-1870, dans le cadre d'échanges entre Eglises.

« Les soussignés, chrétiens d'Allemagne, d'Angleterre, d'Autriche, de France, de Russie, de Belgique et de Serbie, émus et affligés du conflit qui désole et ensanglante l'Europe, déclarent :

« 1° que profondément attachés à leurs patries respectives, ils ne veulent rien faire, ni dire, qui ne soit en harmonie avec le sincère et ardent patriotisme qui les anime.

« 2° mais qu'en même temps ils ne peuvent oublier, ni méconnaître que Dieu est le Dieu de toutes les nations et le Père de tous les hommes ; que Jésus-Christ est le Sauveur de tous, qu'il a commandé aux siens de se regarder et de s'aimer comme des frères et que sur le terrain de la foi évangélique il n'y a plus, comme l'affirme saint Paul, juif et grec, barbare et scythe - et par conséquent il n'y a plus Allemand et Français, Autrichien et Russe, mais Christ est toutes choses en tous.

« En conséquence : ils s'engagent, sous le regard et avec l'aide de Dieu, à bannir de leurs cœurs toute haine pour ceux qu'ils sont obligés d'appeler momentanément des ennemis et à leur faire du bien si l'occasion leur est offerte ; à employer toute l'influence dont ils peuvent disposer pour que la guerre soit conduite avec autant d'humanité que possible, pour que le vainqueur quel qu'il soit n'abuse pas de sa force, pour que les personnes et les droits des faibles soient respectés ; à continuer à aimer d'un amour fraternel leurs frères en la foi, à quelque nationalité qu'ils appartiennent, à prier Dieu pour toutes les victimes de la guerre sans distinction, à lui demander avec instance qu'il fasse bientôt succéder aux horreurs de la guerre les bienfaits d'une paix juste et définitive et qu'il fasse tourner à l'avancement de son règne les malheureux et cruels événements auxquels nous assistons ».

Réponse du Pasteur DRYANDER le 15 septembre 1914 (extraits) :

« Si nous devions, en notre qualité d'Allemands, signer une déclaration comme celle que vous nous proposez, ce ne pourrait être qu'après que des chrétiens anglais, français et russes auraient d'abord flétri publiquement l'infamie de l'attaque, le crime sacrilège qui seul a rendu cette guerre possible. Quelques professeurs anglais l'on fait. Mais nous n'avons rien

appris de semblable de nos amis d'Angleterre, dont nous mettons très haut la personnalité chrétienne et avec lesquels, depuis des années, dans le Comité ecclésiastique, nous travaillions à l'entente et au rapprochement des nations ; nous avons cependant des raisons de croire qu'ils ne sont pas en accord absolu avec la politique de leur ministre. Mais tant que les chrétiens des pays avec lesquels nous sommes en guerre n'ont pas protesté contre la politique de leurs ministres que nous tenons pour criminelle, nous ne sommes pas en état de faire avec eux acte de communion fraternelle pour adresser ensemble aux nations des requêtes et des avertissements.

(…)

Cependant il est un ennemi en face duquel nous sommes désarmés, la puissance inouïe du mensonge sous des formes tantôt ridicules, tantôt méchantes, mais qui toujours nous calomnie, nous abaisse, nous déshonore. Si nous devons élever la voix en notre qualité de chrétiens au nom de la charité de notre Sauveur, ce ne peut être qu'à la condition que nos frères chrétiens luttent au nom du même maître pour la vérité et contre le mensonge et qu'ils protestent contre les honteuses tromperies qui cherchent à égarer l'opinion publique et à remplir contre l'Allemagne d'une haine sans cause, dont pâtissent des innocents. Ici encore il nous faut le dire : signer votre déclaration, à moins d'une énergique action de ce genre, ce serait de notre part renoncer à notre honneur chrétien et à notre dignité morale.

(…)

Nous prions pour nous et pour les autres, afin que, de ce terrible incendie dans lequel notre nation plus que toute autre sacrifie ce qu'elle a de meilleur et de plus précieux, la fleur de sa jeunesse et la force de ses hommes mûrs, de cette douleur universelle qui désole foyer après foyer, de tout cela sorte un nouveau peuple, une nouvelle humanité qui servira Dieu dans la justice. Que le Seigneur nous accorde de voir luire l'aube de ce jour, et que son règne vienne, en nous et par nous ! »

In **Laurent GAMBAROTTO,**
Foi et patrie, Genève, Labor et Fides, 1996

Philippe DENIS, dominicain, est professeur de l'histoire du christianisme à l'université du Natal (Afrique du Sud). Il a écrit ou édité une vingtaine d'ouvrages sur l'histoire de la Réforme au seizième siècle, l'histoire du christianisme en Afrique subsaharienne, l'histoire du sida et le travail de mémoire. Signalons en particulier dans le domaine de l'œcuménisme *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes* (Cerf, 1987).

Philippe DENIS

Les nouveaux clivages interconfessionnels en Afrique subsaharienne

La question de l'œcuménisme ne se présente pas sous le même jour en Europe et en Afrique. Dans le Vieux Continent, les clivages interconfessionnels sont nés de disputes anciennes qui ont laissé une empreinte durable dans la société. En Afrique subsaharienne, sauf au Soudan et en Éthiopie où l'évangélisation remonte au début de l'ère chrétienne, le christianisme est une religion importée. En même temps que l'évangile, les missionnaires ont transmis aux Africains leurs différends confessionnels.

Pour un autochtone, il n'était pas toujours facile de comprendre pourquoi d'un côté de la rivière le pasteur vivait sans femme et invoquait la Vierge Marie et de l'autre refusait encens et chandelles et insistait sur la lecture de la Bible. Ces clivages se sont perpétués jusqu'à nos jours mais ils sont moins enracinés qu'en Europe. La même observation peut être faite à propos de l'Islam, autre religion importée, autant sinon davantage inculturée que le christianisme. Les Africains se sont réapproprié les deux grandes religions monothéistes, ils ne les ont pas inventées.

← Eglise monolithique de St Georges (*Bete Giyorgis*), XIIIe siècle, Lalibela, Ethiopie.

Une autre différence entre les deux continents est leur rapport à la religion traditionnelle. En Europe, les religions pré-

chrétiennes ont sans doute laissé quelques traces dans les usages sociaux, les croyances et le langage, surtout en terre catholique, mais ces continuités sont diffuses, mal identifiées et rarement revendiquées. En Afrique au contraire, la religion traditionnelle constitue un élément essentiel de la vie sociale. Tous les membres des Églises chrétiennes, à la ville autant qu'à la campagne et quel que soit le degré d'instruction, même les prêtres et les pasteurs, participent, d'une manière ou d'une autre, à l'ensemble de pratiques et de croyances connu sous le vocable de religion traditionnelle africaine.

Celle-ci, à la différence du christianisme ou de l'islam, a pour caractéristique d'être indissociablement liée à la vie ordinaire. En Afrique la religion, pour autant que ce mot ait un sens, n'a pas d'existence séparée de la médecine, de la politique et de la famille. Toute discussion sur les clivages interconfessionnels et interreligieux en Afrique subsaharienne doit tenir compte de la prégnance de la religion traditionnelle africaine dans la vie culturelle et sociale, quelle que soit l'importance de la religion officielle, christianisme ou islam[1].

1. Sur la religion traditionnelle africaine, voir le dossier réalisé par Jean PIROTTE dans *Histoire et Missions Chrétiennes,* 3 (septembre 2007).

Rivalités missionnaires

Les clivages religieux n'ont cessé d'évoluer en réponse à la colonisation, à la décolonisation et à la mise en place d'États indépendants. Jusqu'au XVIIIème siècle, l'essentiel de l'évangélisation, si l'on peut appeler ainsi les baptêmes de masse et les conversions d'esclaves pratiqués à l'époque, fut le fait des Portugais. Au XVIIème siècle, le principal clivage était celui-ci qui séparait les missionnaires portugais, recrutés et administrés par le roi sous le régime du *padroado*, et leurs confrères italiens relevant de la toute nouvelle Congrégation de la Propagande de la Foi à Rome. À l'exception d'une poignée de ministres calvinistes dans la Côte d'Or au XVIIème siècle et d'un groupe de pionniers moraves au Cap au XVIIIème siècle, les protestants n'avaient aucune présence missionnaire dans le continent africain[2].

2. Voir Philippe DENIS, « L'Afrique », in Marc VENARD, éd., *Histoire du christianisme*, vol. 9, Desclée, 1997, pp. 737-754.

La situation se renversa au tournant du XIXème siècle avec la fondation de la *London Missionary Society*, une association missionnaire œcuménique soutenue par l'Église congrégationaliste. C'est à elle qu'appartenaient John Philip, le missionnaire

en Afrique du Sud, et David Livingstone, l'explorateur et combattant anti-esclavagiste. Les anglicans, méthodistes, presbytériens, calvinistes, luthériens et baptistes emboîtèrent le pas en fondant des sociétés missionnaires, principalement pour l'Afrique australe et orientale. Les missionnaires venaient d'Angleterre et d'Écosse bien sûr, car l'Empire britannique développait chaque année davantage sa domination en Afrique, mais aussi de France, d'Allemagne, de Suisse, de Norvège, de Suède et des États-Unis.

Au XIXème siècle, la présence missionnaire catholique, d'abord en Afrique de l'Ouest, puis dans les Grands Lacs avec le cardinal Lavigerie et ensuite en Afrique australe, demeura relativement modeste. Elle ne décolla vraiment que dans la première moitié du XXème siècle, grâce à l'apport des congrégations religieuses et avec l'appui de Rome. Les sociétés missionnaires protestantes, affaiblies par la querelle entre libéraux et orthodoxes, cessèrent de progresser. Elles changèrent de stratégie en investissant une grande partie de leurs forces dans l'enseignement.

Durant cette période, les relations entre missionnaires catholiques et protestants étaient distantes, sinon tendues. Un François Coillard, descendant des Huguenots, qui tendit la main aux jésuites en Rhodésie ou un Samuel Crowther, l'évêque noir anglican, qui céda un terrain aux catholiques dans le territoire du Niger, étaient des exceptions. « Notre principale tâche, écrivait Mgr Vogt en 1912 au Cameroun, est de fonder des écoles rurales pour fermer le pays à l'Islam et aux protestants ». « Nous devons donner ce pays au Christ et le sauver du paganisme et du pape », clamait de son côté Alexander Macalpine, un missionnaire protestant du Malawi[3]. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Jean de Hemptinne, le vicaire apostolique du Katanga, déclarait qu'il existait une identité entre le programme politique des missions américaines et celui de Moscou. « Le protestantisme, se lamentait-il, ronge le principe d'autorité partout où il le peut »[4].

3. Exemples cités par A. HASTINGS, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford, 1994, p. 420-421.

4. Cité dans A. HASTINGS, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge, 1979, p. 64.

Des initiatives communes entre missionnaires protestants ont existé au XIXème siècle, notamment en matière de formation pastorale, mais il a fallu attendre la première conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910, un rassemblement de 1 200 pasteurs, théologiens et missionnaires, pour que se mette en

place une coopération œcuménique structurée dans le domaine missionnaire. Le Conseil missionnaire international, fondé en 1921, encouragea et finança de nombreux projets œcuméniques en Afrique jusqu'à son intégration au Conseil œcuménique des Églises en 1961. Celui-ci prit aussitôt le relais.

Une structure œcuménique propre à l'Afrique, l'*All Africa Conference of Churches* (AACC), existe depuis 1963. Pendant longtemps les catholiques restèrent à l'écart de ces initiatives. Tout changea avec Vatican II. Un nouveau climat de confiance se développa entre les anciens adversaires. Aujourd'hui, de nombreux groupes de travail œcuméniques sont en place. Dans plusieurs pays africains, dont l'Afrique du Sud, l'Église catholique fait désormais partie du Conseil des Églises local.

S'il existe un clivage religieux, c'est celui qui sépare les Églises d'origine missionnaire et les Églises pentecôtistes.

Nouveaux clivages

Au sein du christianisme, d'autres clivages, tout aussi marqués que ceux qui séparaient naguère les catholiques et les protestants, sont apparus entre-temps. Les Églises d'origine missionnaire, y compris désormais l'Église catholique, sont en déclin, proportionnellement à la population du continent africain qui croît rapidement. Deux groupes sont en essor, quelquefois au prix d'âpres rivalités avec les anciennes Églises : les Églises indépendantes africaines et les Églises pentecôtistes.

Il existe, selon la classification proposée par Bengt Sundkler[5], deux types d'Églises africaines indépendantes. Le premier est constitué par les Églises « éthiopiennes », appelées ainsi après la victoire de l'Éthiopie sur l'Italie en 1896 et au maintien de son indépendance. Ces Églises furent fondées par des pasteurs indigènes irrités par l'emprise des missionnaires blancs sur les communautés religieuses africaines et leur refus de partager pouvoir et ressources. Autonomes, elles n'en suivent pas moins les croyances et les rituels des Églises mères, presbytériennes, méthodistes, anglicanes, baptistes et, plus rarement, catholiques. Le second type, apparu dans le premier quart du XXème siècle, est constitué par les Églises « sionistes », également appelées « aladura » au Nigéria et « roho » au Kenya. Ce

5. B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, 2nd éd., Londres, 1961.

sont des Églises de l'Esprit, plus proches de la religion traditionnelle africaine et caractérisées par un fort appel à la guérison.

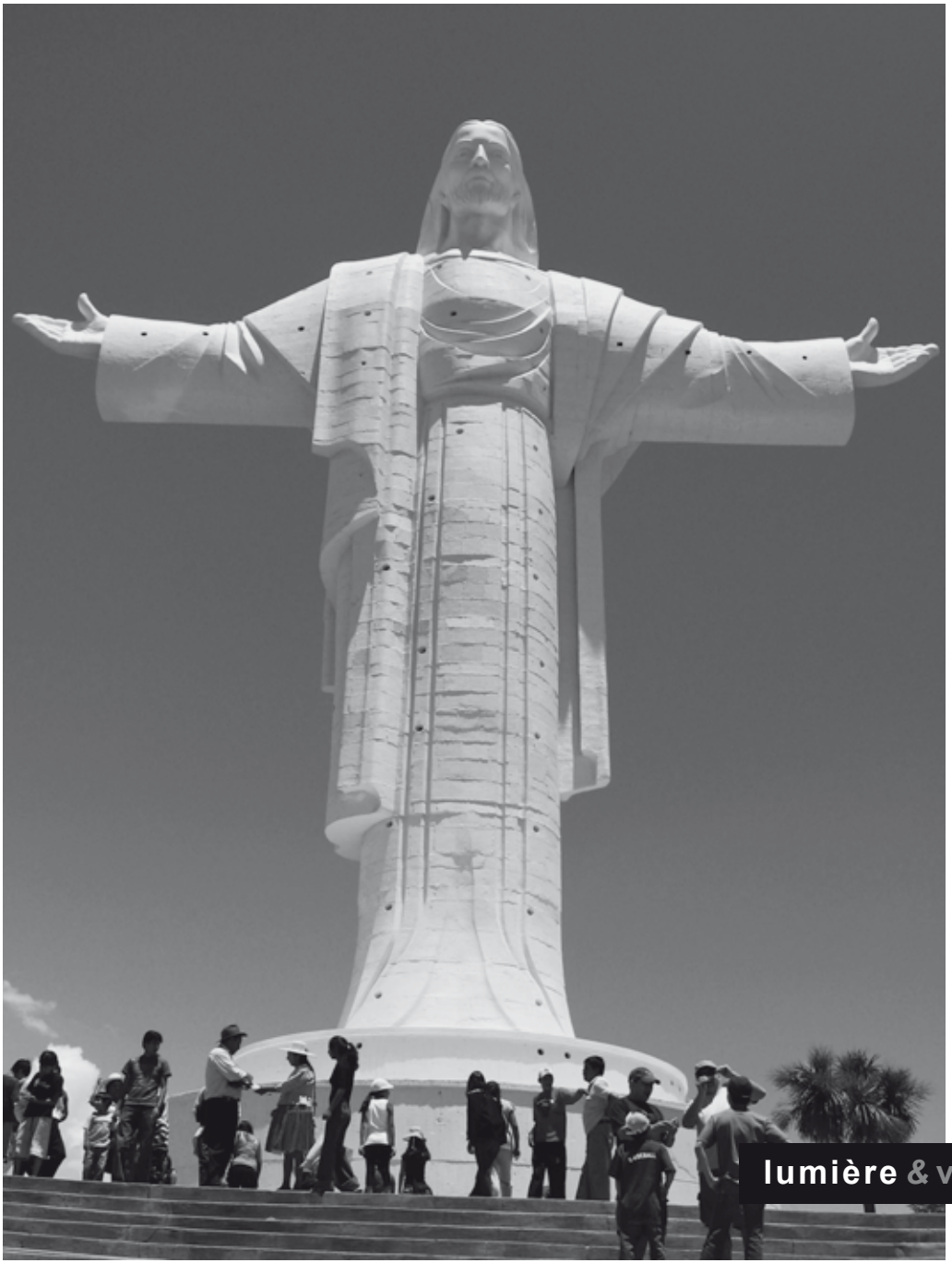
Les Églises africaines indépendantes n'ont cessé de croître en quantité et en influence depuis la fin du XIXème siècle. Elles sont les plus nombreuses en Afrique australe, en Afrique de l'Est, au Congo, au Nigéria et sur la côte du Golfe de Guinée. Sous la période coloniale, elles étaient considérées comme rebelles et poursuivies par le pouvoir civil avec alacrité. Les mennonites américains et, en Afrique du Sud, le *Christian Institute* de Beyers Naudé, furent les premiers à leur proposer une coopération dans les années 1960. Aujourd'hui, leurs relations avec les Églises d'origine missionnaire sont devenues meilleures, mais le désintérêt, sinon l'hostilité, continue de prévaloir en de nombreux endroits[6].

6. Pour une synthèse, voir A. ANDERSON, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century,* Trenton, 2001.

Tout aussi dynamique et plus visible encore est le groupe des Églises pentecôtistes. La première génération d'Églises pentecôtistes africaines est issue du renouveau dit de la rue Azuza, un mouvement charismatique apparu à Los Angeles en 1906. Parmi elles, on compte les *Assemblies of God* et l'*Apostolic Faith Mission*, qui ont essaimé dans pratiquement toutes les anciennes colonies anglaises. Depuis les années 1970, une seconde génération d'Églises pentecôtistes a vu le jour, davantage indépendantes des Églises mères américaines, au prosélytisme plus agressif et caractérisées par des effusions collectives et des guérisons spectaculaires. Les Églises pentecôtistes recrutent surtout en ville, chez les jeunes et dans les milieux de classe moyenne. Elles entretiennent une relation symbiotique avec le monde des affaires et le pouvoir politique.

S'il existe un clivage religieux en Afrique subsaharienne aujourd'hui (nous ne parlerons pas ici des relations entre chrétiens et musulmans), c'est celui qui sépare les Églises d'origine missionnaire et les Églises pentecôtistes, surtout celle de la dernière génération. Le clergé des Églises établies voit d'un mauvais œil l'essor de ces « sectes », accusées de « pêcher » dans leur vivier. Autant leur théologie apparaît rétrograde, autant leurs méthodes sont modernes. Le pentecôtisme, cependant, évolue. Les signes d'institutionnalisation sont multiples. On peut gager que leurs rapports avec les anciennes Églises finiront par se normaliser.

Philippe DENIS



Jean-Pierre BASTIAN

Professeur de sociologie de la religion à l'Université de Strasbourg et directeur de recherche à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine (Paris III), Jean-Pierre BASTIAN est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'Amérique Latine, notamment dans sa dimension religieuse (*Le protestantisme en Amérique latine* en 1994 chez Labor et Fides, *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine* en 2001 chez Karthala, *Religions, valeurs et développement dans les Amériques* en 2007 chez L'Harmattan).

Convergence et concurrence entre organisations religieuses en Amérique latine

Depuis une quarantaine d'années, l'Amérique latine s'est révélée un terrain fécond pour des initiatives religieuses diverses. Longtemps monopolisées par le catholicisme, les appartenances religieuses sont en train de changer. Dans tous les pays de la région, les statistiques les plus récentes renvoient à un recul relatif, mais continu, du catholicisme et à la progression de nouvelles expressions religieuses. Sur le terrain, ceci se traduit par la concurrence entre organisations religieuses rivales. Mouvements religieux orientaux, messianismes et millénarismes endogènes, "nébuleuse mystique-ésotérique" alliant mouvances du type new age et traditions religieuses précolombiennes, réactivation autonome des cultes afro-brésiliens jusque-là subordonnés au catholicisme, pentecôtismes et églises évangéliques diverses sont autant d'expressions religieuses aujourd'hui en concurrence ouverte avec l'Eglise catholique.

Mais l'atomisation du champ religieux n'est que partielle, car la grande majorité des nouvelles organisations sont d'obédience pentecôtiste et évangélique. On peut s'interroger sur la proximité ou la distance de ces expressions religieuses

← **Cesar et Walter Terrazas Pardo**, *El Cristo de la Concordia*, 1987-1994. Ce Christ Rédempteur fait la fierté des chrétiens de Cochabamba en Bolivie car il est le plus haut du continent, dépassant de six mètres celui de Rio de Janeiro.

endogènes aux protestantismes, mais la commune priorité accordée au texte biblique considéré comme normatif et leur rejet unanime du culte des saints et de la médiation mariale les situent dans une mouvance anti-catholique assumée comme "évangélique". Il existe donc un continuum d'organisations à références proches des traditions protestantes qui s'auto-définit comme *los evangélicos*.

Ce commun univers facilite la création de structures organisationnelles sous forme de Fédérations ou de Conseils évangéliques au niveau national et même international. De cette manière, le champ religieux devient bi-polaire par la concurrence entre deux univers religieux antagoniques, « *evangélico* » et catholique. Même si le poids numérique des organisations évangéliques ne correspond pas nécessairement à un poids social, les regroupements conjoncturels d'intérêts qui s'opèrent laissent entrevoir une influence sociale grandissante. C'est à partir de cette réalité qu'il convient d'interroger les pratiques « œcuméniques » dans la région.

L'œcuménisme : une idéologie de convergence dans le contexte de la guerre froide

Dans son acception courante, le terme d'œcuménisme renvoie à un discours d'acteurs sur l'unité des organisations chrétiennes. Son usage en Amérique latine est extrêmement réduit. Il est né dès les années 1960 au sein d'églises de tradition protestante liées au Conseil Œcuménique des Eglises (COE) dont le siège est à Genève. Après la conférence Eglise et Société (1966) organisée par le COE, il visa à la fois des politiques de convergence entre églises issues de la Réforme et des démarches de dialogue avec l'Eglise catholique romaine. Il s'inscrivit très rapidement en Amérique latine dans le contexte de la guerre froide comme un discours mettant en œuvre les principes de défense des droits de l'homme et d'une pastorale de solidarité avec les persécutés des régimes dictatoriaux. A partir de là naquirent des mouvements dits œcuméniques, qui furent des ONG financées par les fonds provenant des églises européennes via le COE.

Des Centres d'Etudes Œcuméniques présents dans les grandes villes de la région rassemblèrent surtout des animateurs d'une pastorale engagée au côté des plus démunis et des théologiens catholiques et protestants, en marge de leurs églises respectives, qui trouvèrent ainsi le moyen de constituer des réseaux internationaux très actifs. C'est autour de ces Centres que se développa le discours de la théologie de la libération. Ils servirent souvent de lieux de formation de clercs et de laïques désireux de mettre en œuvre une pastorale libératrice. Mais ils furent suspectés aussi bien par la hiérarchie catholique, qui y vit un espace de construction d'une église parallèle, que par la plupart des églises évangéliques, qui rejetèrent le discours marxiste qu'ils développaient.

Les fidèles choisissent leur forme d'expression religieuse en fonction d'un marché religieux ouvert et dérégulé.

L'œcuménisme se réduisit à être ainsi une idéologie de la guerre froide de groupes et institutions chrétiennes qui se situèrent dans l'optique « de l'option préférentielle pour les pauvres », tentant de la radicaliser en engageant les chrétiens au côté des mouvements révolutionnaires, en particulier en Amérique centrale. Avec la chute du mur de Berlin et la fin des « grand discours », ce type d'idéologie perdit en force et en visibilité médiatique, d'autant plus que pendant que certains clercs faisaient « l'option pour les pauvres », les pauvres optèrent pour le pentecôtisme dans un mouvement d'atomisation sans précédents des organisations religieuses en Amérique latine. Dès lors, les stratégies de concurrence s'exacerbèrent.

La tentative de régulation du pentecôtisme par l'Eglise catholique.

La lente émergence des sociabilités pentecôtistes dont les débuts en Amérique latine remontent aux années 1910 et la soudaine explosion associative qu'elles suscitèrent à partir des années 1960 dans le contexte des transformations économiques accélérées de la région, changèrent la donne « œcuménique ». Dépourvu d'intellectuels, le pentecôtisme est une expression religieuse populaire autour du triple exercice de la glossolalie, de la thaumaturgie et de l'exorcisme, pratiques fondées sur un biblicisme spiritualisant dont la référence théologique est le

baptême de l'Esprit saint. Très souple et malléable, il permet des différenciations infinies en fonction de tabous, normes et habitudes alimentaires, vestimentaires ou éthiques diverses.

Durant les années 1960 et 1970, pour l'Eglise catholique, il s'agissait d'une « religiosité de pauvres » qui sans doute n'allait pas tarder à s'épuiser et à réintégrer l'Eglise comme l'avaient fait les millénarismes du *sertao* brésilien du début du XXème siècle. L'analyse gramscienne du religieux « populaire » satisfaisait bon nombre de théologiens catholiques qui conjuguèrent une prétendue explication sociologique des « sectes protestantes » réduites à être « l'opium du peuple » et leur dénonciation comme « avant-garde de l'impérialisme américain ». Ce discours de la guerre froide fut repris par les hiérarchies et correspondit aux lieux-communs de l'hétérodoxie, forgés dans l'imaginaire latino-américain par l'Inquisition coloniale, dont il devint un nouvel avatar. Tout un discours marxisant opposa le caractère « réactionnaire » des « sectes » au progressisme du catholicisme de la libération.

Cette attitude se durcit au cours des années 1980. Le signe le plus manifeste en fut l'enquête élaborée par l'intermédiaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens qui fut envoyée en février 1984 à l'ensemble des conférences épiscopales des cinq continents. Le document qui en résulta fut rédigé essentiellement sur la base des réponses des conférences épiscopales latino-américaines[1]. Reconnaissant le caractère « alarmant » de l'expansion des sectes, pour la première fois l'Eglise constatait que ce développement rapide et non dépourvu de succès posait « des problèmes pastoraux ». L'hypothèse de la manipulation exogène perdura cependant, soupçonnant « qu'une puissante force idéologique, ainsi que des intérêts économiques et politiques… œuvraient à travers les sectes ».

1. *Documento del Vaticano sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos, Cristianismo y Sociedad*, Mexico, 1986, N°88, p. 113-128.

Peu après (1986), à Cuenca (Equateur) une « consultation œcuménique d'évêques catholiques et de pasteurs protestants » (liés au Conseil Œcuménique des Églises) continua dans la veine de la manipulation et émit un document sur les « nouveaux mouvements religieux contemporains et leur défi à nos églises » dénonçant « l'utilisation d'un langage trompeur, les abus émotionnels et les pratiques qui fanatisent jusqu'à mettre en danger la santé mentale, transformant les personnes en anti-

sociales »[2]. L'année suivante (1987), la conférence épiscopale latino-américaine réunie à Ycaparai (Paraguay) réaffirma son « souci pastoral prioritaire, celui de l'invasion des sectes »[3].

Mais peu à peu, les évêques passèrent du soupçon à une compréhension plus spécifique du pentecôtisme. Ceci ne se fit pas par « charité chrétienne », mais parce que durant les années 1970 et 1980, un fait nouveau était apparu. La principale force religieuse sectaire, le pentecôtisme, ne se trouvait plus à l'extérieur, mais à l'intérieur de l'institution et menaçait de la déstabiliser. Au sein de l'Eglise catholique, la mouvance pentecôtiste avait pris le nom de « Renouveau charismatique catholique » (RCC). L'acceptation de ce courant et même sa promotion par certains évêques désireux d'une reprise en main de l'Eglise dans la ligne de Jean-Paul II peut être lue comme un moyen de neutraliser le catholicisme radical et de capturer à son profit la dynamique pentecôtiste, arrêtant ainsi l'hémorragie de fidèles vers les organisations pentecôtistes.

Cette interprétation est juste mais partielle et même secondaire ; elle ne paraît pas rendre compte de la dynamique déstabilisatrice qui est en cours et qui prépare le terrain à une « pentecôtisation » générale de l'Amérique latine dans un continuum qui va déjà du RCC aux pentecôtismes endogènes. Non seulement les fidèles aujourd'hui passent d'une expression à l'autre et échappent aux normes hiérarchiques, mais ils choisissent leur forme d'expression religieuse en fonction d'un marché religieux ouvert, complètement dérégulé, pratiquant ainsi à leur manière un « œcuménisme » pragmatique qui est celui de la religion populaire[4].

L'impossible « œcuménisme »

Il y a là les conditions qui à long terme peuvent transformer l'Eglise catholique d'une instance hégémonique, normative et régulatrice des croyances légitimes, en une instance parmi d'autres, soumise à une logique de marché, productrice de biens symboliques et pourvue d'une autorité relative dans un champ religieux concurrentiel. Ainsi le pouvoir de contrôle social de l'Eglise diminue peu à peu. Elle ne parvient plus à imposer

2. *Documento de Cuenca, Comunicado de la consulta de obispos catolicos y pastores protestantes de América Latina y el Caribe sobre Nuevos movimientos religiosos*, Cuenca 10 de noviembre de 1986, in *Cristianismo y Sociedad*, Mexico, 1987, N° 93, p. 107-113.

3. GARCIA RUIZ Jésus, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala: du phénomène marginal à un 'problème alarmant », in René Luneau et Patrick Michel (dirs.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Albin Michel, 1995, p. 302-326.

4. Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, Mexico, FCE, 2003.

ses produits aux acteurs sociaux, mais doit les vendre sur un marché compétitif, ce qu'elle est déjà amenée à faire en utilisant les médias, imitant en cela les démarches pionnières des églises évangéliques et pentecôtistes.

Si les rivalités s'accentuent, à long terme le champ religieux latino-américain pourrait passer du modèle de monopole au modèle pluraliste transformant l'Eglise catholique du type « Église » en type « dénomination », dans la mesure où plus aucune instance religieuse ne sera à même de s'imposer sur un marché religieux ouvert. La déstabilisation qui en découle déjà pour l'Eglise catholique se manifeste par les constantes tentatives de resserrements institutionnels des expressions pentecôtistes catholiques, la dernière en cours ayant été le voyage de Benoît XVI au Brésil en mai 2008.

Jean-Pierre BASTIAN

Membre de l'Église orthodoxe (Patriarcat œcuménique), Georges Lemopoulos travaille au Conseil Œcuménique des Églises depuis 1987. Depuis 1999, il en est le secrétaire général adjoint.

Georges LEMOPOULOS

Difficultés actuelles de l'œcuménisme

Les relations des églises ont été profondément marquées par la naissance du mouvement oecuménique contemporain. Pour reprendre l'expression du Groupe des Dombes, à la base de ce mouvement, il y a eu l'appel à une conversion totale des églises à la seule Eglise du Christ, afin qu'elles soient une et que le monde croie. Il s'agissait d'un élan mobilisateur vers l'engagement en faveur de l'unité chrétienne, d'un mouvement qui a vu le jour parce que, à l'aube du XXe siècle, églises et chrétiens avaient une vision de l'unité et du renouveau de l'Eglise, une conviction profonde que l'engagement chrétien en faveur de la réconciliation du monde était une tâche primordiale.

Dans un monde tragiquement divisé, cette vision puisait son inspiration dans la volonté d'un témoignage à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, dans la prise de conscience que la quête de l'unité chrétienne, le témoignage commun auprès du monde dans le domaine de la mission et de l'évangélisation, tout comme l'engagement dans la diaconie et la promotion de la justice et de la paix constituaient pour les églises une priorité urgente.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer les grandes percées qui constituent la récolte abondante de ce siècle passé. Il suffirait de penser à quelques exemples seulement, tels que la création du Conseil oecuménique des églises en tant que « communauté fraternelle d'églises » ; le Concile Vatican II et ses décrets sur l'œcuménisme, les relations avec les autres religions, la société et

le monde ; la rencontre du Patriarche Athénagoras et du Pape Paul VI, aboutissant à la levée des excommunications prononcées de part et d'autre lors du grand schisme ; les dialogues théologiques bilatéraux, un véritable face-à-face des églises et confessions chrétiennes ; les accords de pleine communion entre certaines églises issues de la Réforme ; etc. Toutefois, malgré tout cela, il n'y a pas eu de résultats tangibles qui permettraient aux églises de se rapprocher de l'unité visible tant espérée.

Les lignes qui suivront auront pour but d'attirer l'attention sur quelques développements imprévus qui ont mis en cause l'investissement oecuménique des églises, retardé leur marche vers l'unité et démenti les espoirs des chrétiens. Les trois points soulevés ici - couvrant trois domaines aussi différents que ceux de la théologie, de l'anthropologie et des institutions -, sont offerts à titre indicatif et pourraient même être qualifiés de « partie visible de l'iceberg » étant donné leurs ramifications nombreuses, car ils cachent sans aucun doute toute une série d'autres difficultés.

La réception des dialogues

Les dialogues théologiques bilatéraux, menés dans un climat d'ouverture, ont dans une très large mesure réussi à conduire les églises vers une distinction entre l'essentiel et le secondaire dans l'enseignement chrétien, ainsi que vers une transformation de la confrontation polémique du passé en une théologie de la rencontre et de la réconciliation.

Les dialogues bilatéraux ont été plus que fructueux. Si l'on examine de près leurs résultats, l'on constatera que dans certains documents de convergence officiels Orthodoxes et Catholiques s'appellent mutuellement « églises sœurs » ; Orthodoxes chalcédoniens et non-chalcédoniens déclarent qu'ils confessent la même foi Christologique ; Catholiques et Luthériens s'accordent pour dire que leur enseignement respectif sur la justification ne les sépare plus et qu'il n'y a aucune raison - sur la base de la justification toujours - de s'accuser les uns les autres d'hérésie. Tout cela sans oublier une autre série de dialogues théologiques qui ont abouti à des accords (Porvoo, Meissen, Leuenberg) ayant comme conséquence la reconnaissance mutuelle du sacerdoce et des sacrements.

Cependant, aucun dialogue théologique bilatéral n'est parvenu, à ce jour, à des résultats tangibles. Malgré leurs accords théologiques, les églises restent divisées. Elles n'ont pas pu - du moins jusqu'à présent - aller de l'avant, mettre en oeuvre les conséquences de ces dialogues, faire des pas concrets vers leur unité. Ainsi, la « réception » semble être aujourd'hui un sujet d'actualité pour toutes les églises qui ont investi dans le dialogue théologique.

Quant aux facteurs qui ont joué un rôle décisif et ont sérieusement retardé le processus de réception, ils sont plutôt nombreux. Il s'agit, avant tout et dans le sens d'une antinomie parfaite, du grand succès des dialogues théologiques. Leurs résultats étaient d'une telle envergure que soit les églises avaient des difficultés sérieuses à mettre en pratique leurs conséquences (imaginons un seul moment que le poids d'un différend Christologique qui pesait sur les églises chalcédoniennes et non-chalcédoniennes depuis quinze siècles n'existe plus !), soit ces mêmes résultats prometteurs se transformaient en de nouveaux obstacles (pour continuer avec le même exemple : l'accord Christologique a été suivi immédiatement par la divergence sur les conciles oecuméniques).

Malgré leurs accords théologiques, les églises n'ont pas pu faire des pas concrets vers leur unité.

Il s'agit aussi du fait que les différences théologiques entre les églises étaient très souvent transformées, de part et d'autre, en lignes de démarcation, pire encore, en partie intégrante d'une identité « confessionnelle » des fidèles. Ainsi, ces derniers, d'une part, se sont trouvés devant des dilemmes spirituels assez profonds et, d'autre part, ils se sont laissés influencer par les sirènes du fondamentalisme, plus attirantes et plus réconfortantes que le discours courageux et certainement innovateur des dialogues bilatéraux.

Le dialogue sur les questions d'éthique

Alors que les dialogues théologiques bilatéraux se sont concentrés sur les différences doctrinales, les réponses chrétiennes à des problèmes urgents d'éthique personnelle et sociale se sont révélées être de nouvelles sources de discorde et, par conséquent, de nouvelles menaces à l'unité des églises. Les

questions concernant le début et la fin de la vie (avortement et euthanasie), les manipulations génétiques et les développements biomédicaux, et les questions liées à la vie sexuelle (rapports sexuels et procréation, orientation sexuelle, mariage, etc.), le recours à la violence dans les relations aussi bien personnelles qu'internationales (guerre et paix), ainsi que la peine capitale n'en sont que quelques exemples pour illustrer un éventail de sujets aussi vaste que complexe.

Pour certaines églises, même là où la tradition morale de l'Eglise était bien établie et largement acceptée, certains ont commencé à proposer avec force des propositions alternatives, propositions et positions nouvelles qui augurent des changements fondamentaux dans le jugement moral et ne peuvent que conduire vers une crise de l'autorité morale. Les parties adverses se reprochent mutuellement une compréhension, une acceptation et une utilisation des sources d'autorité dans l'Eglise qui sont tout simplement inacceptables.

Il ne s'agit plus de divisions entre les églises, mais plutôt des divisions au sein des églises.

Ces nouvelles divisions ont un caractère inédit : il ne s'agit plus de divisions entre les églises, comme c'était le cas jusqu'à présent, mais plutôt des divisions au sein des églises d'une même tradition théologique ou famille confessionnelle (les épreuves de la Communion anglicane qui fait recours à tout moyen possible pour sauvegarder les fondements de son unité, constituent l'un des exemples les plus éloquents). Ce qui aggrave la situation est le fait que le dialogue sur ces questions d'éthique soulève des sentiments passionnés, crée de nouveaux malaises dans les relations oecuméniques et, parfois, aboutit même au refus de tout dialogue (le Conseil oecuménique des églises a connu une crise profonde vers la fin des années quatre-vingt-dix, provoquée par la controverse sur l'homosexualité). Ainsi, d'une part, les acquis des dialogues théologiques bilatéraux sont remis en question et, de l'autre, le climat de confiance entre les églises est sérieusement gâché.

Afin de ne pas sous-estimer « l'autre côté de la médaille », il faudrait mentionner plusieurs nouvelles questions éthiques qui représenteraient, cette fois-ci, un immense potentiel pour la collaboration oecuménique. Ceci est particulièrement valable

lorsqu'il s'agit des questions sur lesquelles les églises ne disposent pas de précédents circonstanciés, comme par exemple le grand défi de la migration et des réfugiés, la justice économique dans un monde des nantis et des démunis, la protection de l'environnement, les droits de la femme et des enfants dans la société et dans l'Eglise, etc.

Certains analystes du mouvement oecuménique ont déjà présagé que si le XXe siècle était celui de l'ecclésiologie, le XXIe siècle devrait plutôt être celui de l'anthropologie. Reste à savoir si ce déplacement éventuel d'un centre de gravité constituerait un nouveau défi ou une nouvelle opportunité pour les églises et leurs relations.

Œcuménisme et instruments oecuméniques

Le mouvement oecuménique contemporain n'a pas pu éviter les signes palpables de la faiblesse humaine qui sont discorde et disputes, antagonisme et compétition. Alors que le mouvement a sonné le rassemblement pour réunir ce qui était divisé, il a fait lui-même preuve de rivalités internes.

D'une part, il y a eu des ambiguïtés sérieuses autour de la notion même de l'œcuménisme et du terme "oecuménique". Quelle est la signification et le but du mouvement ? L'unité, ou le témoignage à l'évangile et l'engagement chrétien pour la justice, la paix et la réconciliation ? Quels en sont les acteurs ? Les églises et les expressions institutionnelles du mouvement ou bien les divers réseaux et initiatives aspirant au renouveau ? Quelles sont ses méthodes ou formes d'action ? Le dialogue théologique, bilatéral ou multilatéral, ou bien le témoignage commun et la coopération des chrétiens dans un monde divisé ? Quelle est sa portée ? Le mouvement englobe-t-il et mobilise-t-il les églises et communautés chrétiennes seulement, ou s'ouvre-t-il également à d'autres traditions religieuses et culturelles au-delà de la communauté chrétienne ?

Si, pour ne donner qu'un seul exemple, l'on se penche sur le Conseil œcuménique des églises, il est évident que de sérieux différends d'interprétation existent entre l'Eglise orthodoxe sur l'engagement sociopolitique, l'Eglise catholique romaine sur

l'œcuménisme institutionnel, et les églises pentecôtistes sur la primauté de la mission sur l'unité, etc. Autant de facteurs qui ne permettent pas la participation pleine et active de toutes les églises et traditions chrétiennes à une seule et même « communauté fraternelle d'églises » que le Conseil oecuménique a voulu incarner par sa création.

D'autre part, des relations de compétition se sont très vite manifestées parmi les instruments institutionnels du mouvement œcuménique. Les besoins concrets des églises et le succès du mouvement ont eu comme résultat la multiplication des organisations œcuméniques. Cette multiplication, qui était à l'origine un signe captivant de réussite, s'est plutôt transformée en un lourd fardeau, à tel point qu'aujourd'hui l'on parle assez souvent d'une paralysie ou d'une captivité institutionnelle du mouvement.

La complémentarité des institutions (expressions de l'œcuménisme « conciliaire » ou « confessionnel » axé sur le dialogue théologique ou sur l'action) s'est transformée en compétition ; le partage des tâches et le partage des ressources ont laissé beaucoup à désirer ; les agendas parallèles sont devenus source de confusion au lieu d'aider les églises à aller de l'avant. Aujourd'hui, en période de crise aussi bien idéologique qu'économique, cette compétition semble devenir fatale. Plus les possibilités pour mobiliser des ressources humaines et financières atteignent leurs limites, plus les luttes intestines et l'esprit de compétition empêchent le mouvement d'avancer.

En guise de conclusion

Malgré toutes les difficultés innées et les nouvelles entraves du mouvement œcuménique, les églises - comme l'encyclique *Ut unum sint* l'a souligné - semblent être engagées de manière irréversible à prendre la voie de la recherche œcuménique, se mettant ainsi à l'écoute de l'Esprit du Seigneur qui apprend à lire attentivement les « signes des temps ». Le chemin sera long et parsemé de maints obstacles. Mais la prière du Seigneur, « que tous soient un, pour que le monde croie », montrera le chemin et conduira nos efforts sur ce chemin, restera à jamais le but et la source d'inspiration et d'énergie pour aboutir à ce but.

Georges LÉMOPOULOS

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

Jacqueline ASSAËL	« Ayez créance de Dieu » (Marc 11, 22)
Simon BUTTICAZ	Actes 3, 1-26. Le relèvement de l'infirme comme paradigme de la restauration d'Israël Christiane AYROLLES
Christiane AYROLLES	Le prologue du livre des Juges : Juges 1,1-3, 6
Olivier ABEL	La Liberté de se montrer et de se retirer. Réflexions sur la liberté dans un monde technicisé
Edimio CAMPI	Giovanni Diodati traducteur de la Bible en italien
Jan HERMELINK	Église et succès : un couple impossible ? Perspectives relevant de l'économie, du dialogue pastoral, de la systémique et de la liturgique
Dominique GAUCH	À l'épreuve de l'altérité : un homme, une histoire, un chemin de vie. Une psychanalyste lit les *Confessions* de saint Augustin
	NOTES ET CHRONIQUES
Bettina Cottin	*Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge* (Werner H. RITTER, Michaela ALBRECHT, éd.)
Fritz Lienhard	*Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit ; Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie ; Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht* (Günther WENZ)
	PARMI LES LIVRES
	ABSTRACTS

TOME 84 2009/2

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : http://www.revue-etr.org -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

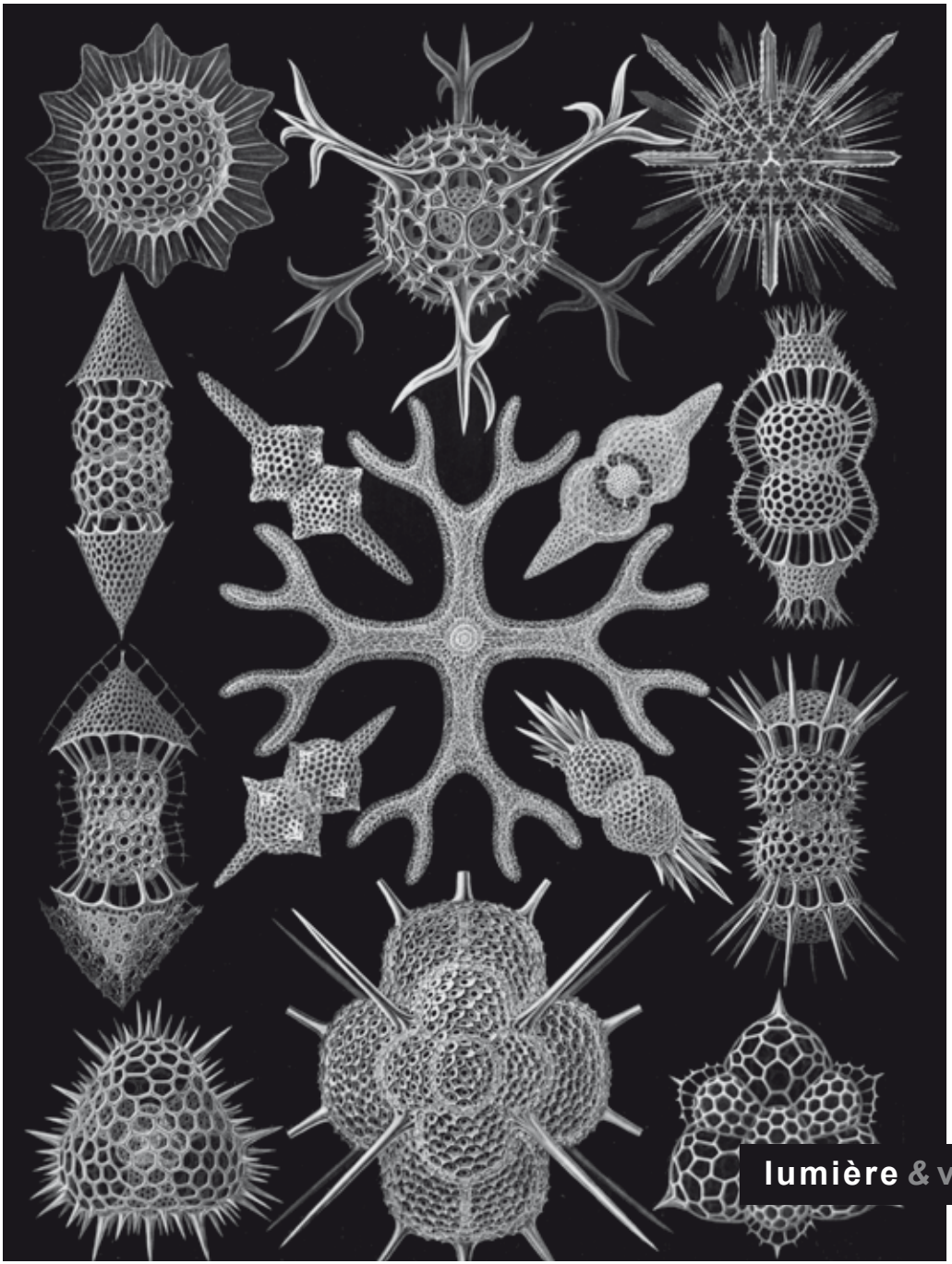
Abonnement 2009 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)

France 33 € - Etranger 37 €

Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €

Tables 1976-1990 : 13 € franco

Prix de ce n° : 13 € franco



lumière & vie

Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de *Lumière & Vie* depuis janvier 2006.

Jean-Etienne LONG

Darwinisme et idéologie

> « Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis. La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'Univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine ait déjà annoncé quelque chose de semblable. Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Darwin, de Wallace et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. La troisième vexation la plus péniblement ressentie sera infligée à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique actuelle, qui veut prouver au moi qu'il n'est pas même maître dans sa propre maison, et qu'il en est réduit à de maigres informations sur ce qui survient inconsciemment dans sa vie psychique. »
>
> Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*

← **Ernst Haeckel,** *Spumellaria*, in *Kunstformen der Natur* (planche 91), 1899. Ernst Haeckel (1834 - 1919), biologiste, philosophe et libre penseur allemand a fait connaître les théories de Darwin en Allemagne et a développé sa propre théorie des origines de l'homme.

Freud manifeste bien ici l'importance symbolique du darwinisme : au-delà de la question proprement scientifique, l'évolution des espèces touche profondément à la représentation de l'homme dans le monde. Et la manière dont Freud parle de la science, de l'insignifiance de la parcelle humaine dans le système cosmique et de la nature animale, dit assez qu'il ne se place pas dans le registre rigoureux de la science, mais dans celui de

l'opinion, avec ses jugements de valeur sur l'homme et son histoire. Une philosophie se greffe ainsi sur l'hypothèse de Darwin, dans un contexte de mutation et de sécularisation de la culture.

En effet, tant que domine la représentation religieuse d'un monde créé par Dieu en plusieurs étapes, point n'est besoin de s'interroger sur l'origine des espèces. Si l'on sait que toutes les espèces n'ont pas toujours existé ensemble, on pourra aisément se satisfaire d'une théorie des catastrophes, assez compatible avec le récit biblique du déluge, pour expliquer la disparition brutale de certaines espèces, comme le fit Cuvier, en bon croyant.

Mais si, comme agnostique, on écarte de son champ de pensée la causalité divine, l'origine des espèces peut être ramenée à la nature et à ses lois, et l'esprit s'ouvrir à diverses hypothèses et s'intéresser autrement à la nature. Ce qui arriva à Darwin, lors de son long voyage à bord du *Beagle*, de 1831 à 1836, voyage qu'il considéra lui-même comme déterminant pour sa pensée. C'est en accumulant des notes sur les minéraux, les plantes et les oiseaux qu'il pensa à une évolution naturelle des espèces par sélection naturelle.

L'exemple le plus parlant fut celui des pinsons des îles Galapagos. Dans chaque île, se trouve une espèce différente de pinson dont le bec est adapté à un type particulier de nourriture (graines, noix, insectes,…). Si l'on ne pense plus spontanément à un Dieu créateur (qui peut créer une espèce adaptée à chaque île, à peu près comme il crée les melons pour être coupés dans le roman de Bernardin de Saint-Pierre *Paul et Virginie*), c'est la nature qui s'adapte elle-même, et la lutte pour la survie (*struggle for life*) qualifie les mieux adaptés et élimine les plus faibles.

Darwin attend la parution du livre de A. R. Wallace *Sur la tendance des variétés à s'écarter indéfiniment du type original* (1858) pour publier lui-même *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859). Une nouvelle théorie de l'évolution est née, qui va l'emporter en audience sur le transformisme de Lamarck. Dans une de ses *Lettres*, Darwin dit croire à la sélection naturelle non parce qu'il peut la prouver, mais parce que cela groupe et explique bien un ensemble de faits. En cela, il s'inscrit bien dans la démarche galiléenne de constitution d'une théorie scientifique.

Mais à cet égard, il convient de rester modeste et de considérer, avec plus d'attention que ne le font les vulgarisations, le statut épistémologique de la théorie évolutionniste. Une théorie en toute rigueur de termes est la synthèse d'un ensemble de lois par le biais de quelques principes fondamentaux (d'où peuvent se déduire ces lois), ou par le biais d'une grande hypothèse explicative. La théorie de l'évolution n'est pas une synthèse de lois à proprement parler ; les lois sont des rapports invariants entre certains aspects mesurables des phénomènes, que l'on vérifie et corrobore par des expériences, et que l'on considère comme provisoirement valides, tant qu'elles résistent aux tentatives de falsification, pour parler comme Popper. La théorie de l'évolution relève plutôt de la grande hypothèse explicative, permettant de regrouper de manière cohérente certaines observations, mais on est dans l'impossibilité absolue d'une vérification expérimentale.

En ce sens, la théorie de l'évolution ne sera jamais « plus qu'une hypothèse », car elle ne sera jamais vérifiable, ni par observation (il faudrait remonter le temps et observer *in situ* les passages d'une espèce à une autre, ou au moins un certain nombre d'entre eux), ni par répétition en laboratoire (il faudrait disposer de l'ensemble des espèces disparues et parvenir à reconstituer une évolution semblable à celle de l'histoire). En ce sens, l'objet même de l'origine des espèces est une question qui dépasse les limites de la science expérimentale. Quand bien même l'homme parviendrait par la technique à maîtriser certaines reproductions et mutations à plus grande échelle qu'aujourd'hui, il faudrait, pour sortir de l'hypothèse, s'assurer que ce qui s'obtient par technique et artificiellement est bien semblable aux processus naturels. Ce qui serait à la fois improbable, et en tout état de cause invérifiable.

L'intuition originale de l'évolution des espèces est cependant une théorie culturellement féconde, puisqu'elle pousse les savants à examiner les vivants sous un autre angle. Mais la théorie elle-même d'une évolution *par* sélection naturelle et adaptation des espèces aux exigences du milieu devait s'affiner et évoluer, puisque Darwin ignorait tout de la génétique, et qu'il se trouvait au seuil des recherches paléontologiques.

Au fur et à mesure que l'on découvre les règles de la génétique, on comprend que le milieu a très peu d'influence sur

le code génétique et ses mutations ; d'autre part, les caractères acquis ne sont pas transmissibles sans mutation génétique. En même temps que l'on comprend mieux la possibilité théorique des mutations par simple erreur de copie dans la reproduction d'une séquence de gênes, on mesure aussi combien ces mutations semblent aléatoires, en tout cas sans lien avec le milieu[1].

1. Cf. les travaux de Th. H. Morgan (1866-1944).

Si ce n'est pas l'espèce elle-même qui s'adapte, demeure la possibilité de parler d'une sélection naturelle, les mutations les plus adaptées au milieu s'avérant durables, et les autres disparaissant. Ainsi peut-on sauvegarder l'essentiel de la théorie de Darwin, en combinant par exemple le hasard et la nécessité, comme le fit Jacques Monod dans un essai célèbre[2], qui sortait nettement du domaine de la science nécessaire pour s'aventurer dans une hasardeuse philosophie de la nature.

2. *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, 1970.

Selon Cournot, le hasard est « la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes dans l'ordre de la causalité ». Il présuppose donc au moins deux séries de déterminations, de chaînes causales déterminées. Il ne saurait par conséquent expliquer ce qu'il présuppose. Ainsi, parler du hasard pour expliquer les mutations donnant lieu à de nouvelles espèces, c'est seulement dire qu'on ne sait pas les expliquer.

Autre propriété constitutive du hasard, selon la réflexion d'Aristote : celle de ne se produire qu'en peu de cas et sans ordre. En ce qui concerne l'évolution des espèces, le néo-darwiniste postule le contraire, puisque pour lui, ce hasard de l'erreur de duplication du code arrive dans tous les cas d'apparition de nouvelles espèces, et aboutit à un certain ordre du vivant, une certaine complexification (pour ne pas dire « progression ») et interdépendance des espèces. Quand la conjonction des hasards (hasard de l'erreur de duplication et hasard des modifications du milieu) devient systémique, on sort du hasard pour approcher de la nécessité, qui n'est elle-même pas une explication, mais ce qu'il s'agirait d'expliquer.

On use alors du facteur temps comme d'un facteur causal : avec le temps, le hasard peut tout créer. Mais l'enchaînement particulièrement heureux et resserré des hasards[3] semble dépasser les lois de la probabilité. Il semblerait donc que l'on rencontre un paradoxe à vouloir expliquer scientifiquement l'origine

3. On le voit notamment quand il s'agit de l'apparition des mammifères : la viabilité de chaque espèce nouvelle suppose qu'ait lieu dans une certaine proximité de temps et d'espace deux mutations, celle d'un mâle et d'une femelle de la même espèce. Le hasard fait à chaque fois bien les choses. On pourra lire aussi le texte en encadré de la paléontologue Anne DAMBRICOURT-MALASSÉ, auteur de *La légende maudite du XXe siècle - L'erreur darwinienne* (La Nuée Bleue, 2000).

des espèces par l'évolution. D'un côté, il s'agit de tenir fermement au mécanisme et à l'objectivité scientifique : pas question d'imaginer à la place de la nature ce qu'elle veut, et pour cela, s'interdire absolument et par méthode tout finalisme. De l'autre, la considération du vivant ne cesse de ramener à la finalité, qui en est la caractéristique la plus évidente, à entendre Aristote, Kant, ou Jacques Monod lui-même sur le sujet[4].

4. Cf. textes de KANT et de Jacques MONOD en annexe.

On voit ici se manifester une posture – Monod parle de postulat, de refus systématique – qui ne peut que susciter une certaine interrogation. Voilà qu'est interdite toute forme de réflexion de philosophie naturelle classique sur la finalité, au nom d'une science que l'on vient soi-même de quitter en usant des concepts philosophiques de hasard et de nécessité. On sent bien que l'enjeu est métaphysique et que ce n'est pas à proprement parler la rigueur épistémologique qui interdit une réflexion philosophique sur la finalité, mais le risque d'alimenter une pensée causale théologique. À tout prendre, mieux vaudrait revenir à la puissante critique kantienne de la raison pure et à l'impossibilité de la preuve physico-théologique[5] que d'user de cette sorte de dogmatisme positiviste.

5. Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, P.U.F. Quadrige, p. 440 et sv.

Reste que les concepts de hasard et de nécessité sont encore au cœur des débats qui agitent les divers continuateurs du néo-darwinisme, lequel, il faut le rappeler aussi, n'a encore atteint ni la pleine clarté ni la pleine unanimité. Le courant adaptationniste, s'appuyant notamment sur les phénomènes de convergence évolutive[6], minimisait le hasard au profit de la sélection. Certains savants dits neutralistes insistent davantage sur le facteur hasard ou dérive génétique (Motoo Kimura[7]), quitte à privilégier une évolution par bonds successifs plutôt que graduelle (cf. la théorie des « monstres prometteurs » de Richard Goldschmidt[8]) et à réintroduire une logique de la vie (Michael Denton[9]).

6. Par lesquels différentes espèces aboutissent à la même solution évolutive lorsqu'elles sont soumises au même problème adaptatif ; par exemple, la forme fuselée de l'ichthyosaure (issu de reptile), de la baleine (mammifère) ou du manchot (oiseau) témoigne de la pression du milieu.

7. Motoo KIMURA, 1924-1994, généticien japonais.

8. Richard GOLDSCHMIDT, 1878-1958, généticien et embryologiste autrichien.

9. Michael DENTON, biochimiste et généticien australien, auteur de *Evolution : A Theory in crisis* (1985).

Le paléontologue Stephen Gould, néo-darwiniste convaincu, donne raison aux biologistes qui s'opposent à la thèse du gradualisme phylétique (la nature ne fait pas de saut), mais son interprétation des schistes de Burgess sur laquelle s'appuie sa théorie des équilibres ponctués est discutée par d'autres paléontologues (notamment S. Conway-Morris, D. Briggs, R. Fortey). Il semble bien que l'on ne soit pas en ce domaine dans la science exacte et Gould reconnaît lui-même[10] que le mécanisme exact

10. Cf. Guy SORMAN, *Les vrais penseurs de notre temps*, Fayard, 1989, p. 85.

de la sélection naturelle reste à découvrir et qu'il est difficile de déterminer la relation exacte entre génotype et phénotype[11].

Beaucoup de naturalistes et de paléontologues sont du reste dans une certaine réserve par rapport à une théorie précise de l'évolution. Plus les connaissances s'accumulent, plus il semble difficile de les organiser dans un ensemble théorique englobant et contraignant. Ainsi, Bonnier et Costantin avaient souligné dans les années 1890 que les conditions de milieu ne provoquent pas nécessairement de mutation définitive en observant comment certaines flores de plaine transplantées en montagne acquéraient en quatre saisons toutes les caractéristique des espèces de montagne (racine, tige, feuille), mais pour les perdre dès qu'elles étaient replantées en plaine. L'entomologiste Kettlewell fit la même constatation dans les années 1950 en observant l'influence des cheminées d'usine sur les ailes de papillon : la variété à ailes sombres se développe en surnombre dans les zones industrielles, les ailes claires étant plus repérables par les oiseaux. Mais dès qu'apparaissent les filtres aux cheminées d'usine, le rééquilibrage se fait entre les espèces : il n'y a pas eu de mutation définitive, et le potentiel de variétés est resté inchangé.

L'éminent naturaliste Pierre-Paul Grassé (1895-1985)[12] n'accordait guère d'importance à la sélection par le milieu dans l'apparition des espèces. Il s'en tenait au catalogue des faits successifs et datés, mais il se refusait à affirmer que les uns sont les causes nécessaires et suffisantes des autres. Rémy Chauvin[13], qui considère qu'il convient par méthode d'écarter le finalisme dans l'étude du vivant, parce qu'il conduit à s'imaginer connaître ce que Dieu ou l'Évolution veulent réaliser, est plus polémique vis-à-vis du dogme darwiniste. La théorie qui veut que la sélection naturelle corrige les « défauts » des organismes amène selon lui au finalisme le plus désuet.

Mais surtout, le problème central est celui de la mesure : on ne peut mesurer ni la sélection, ni l'adaptation, ni même trop souvent l'accroissement d'une population avec suffisamment de précision. Par ailleurs, la théorie laisse inexpliqués des problèmes essentiels comme ceux de la coévolution. Et de souligner qu'en pratique, la plupart des chercheurs biologistes ne s'intéressent pas dans leurs travaux à cet ensemble théorique, qui n'est pas décisif pour les applications actuelles de la génétique[14].

11. Le génotype est le capital d'un individu rassemblé dans ses gênes, et le phénotype la réalisation propre d'une partie des possibilités du génotype. La distinction d'Ernst MAYR s'accorde bien avec l'idée d'une adaptation possible aux contraintes du milieu.

12. Qui fut titulaire à la Sorbonne de la chaire d'évolution des organismes et codirecteur d'un monumental *Traité de zoologie* en 42 volumes.

13. Ancien professeur à la Sorbonne en sociologie animale, auteur d'une quarantaine d'ouvrages consacrés essentiellement à l'éthologie animale.

14. Cf. *Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, éd. du Rocher, 1997.

Le monde du vivant selon Rémy Chauvin est bien plus riche, bien plus compliqué, bien plus étrange qu'on ne le croit. Et il ne faut pas penser que l'évolution ne conserve que ce qui est utile, ou bien réalise toujours une économie de moyens, selon la logique de la sélection naturelle darwiniste. Pas plus qu'il ne faut considérer les mutations comme le ressort de l'évolution, car beaucoup d'espèces qui mutent facilement sont restées les mêmes pendant des millions d'années : la drosophile, retrouvée quasi-identique dans l'ambre de la Baltique, après 50 millions d'années ; le cœlacanthe, identique pendant des centaines de millions d'années ; les collemboles, qui n'ont acquis en 150 millions d'années qu'un article de plus à leurs antennes… Deux tendances sont ainsi à l'œuvre dans la nature : l'une qui complique sans arrêt et jusqu'à l'absurde, l'autre qui simplifie à l'excès, sans que l'on puisse parler d'utilité pour l'organisme, puisque les deux tendances marchent aussi bien[15]. Ces tendances sont très peu dépendantes des milieux…

15. Cf. *La biologie de l'esprit*, éd. du Rocher, 1935, ch. 3 : « Quand le suprêmement improbable se réalise... Quelques histoires de fous ».

Autre exemple de réserve, liée cette fois à la paléontologie : jusqu'à une époque récente, selon la théorie de l'adaptation au milieu, on s'accordait à dire que l'homme était devenu bipède pour s'adapter à la savane, et de cette station verticale découlaient l'ensemble des caractères humains (tels que développement du cerveau, libération de la main,…). Des découvertes récentes (2000-2001) au Kenya et au Tchad de fossiles d'hominidés datant de 6 millions d'années, déjà bipèdes et vivant en milieu forestier, mettent en question cette adaptation au milieu. L'évolution de l'homme obéirait à une contrainte intérieure plutôt qu'extérieure…

Aussi superficiel que soit l'examen esquissé ici des questions que laisse en suspens la théorie darwinienne d'un point de vue strictement scientifique et épistémologique, on peut comprendre que la théorie de l'évolution n'est pas une théorie scientifique achevée et véritablement consensuelle. On peut même se demander si, après avoir été féconde sur le plan de la recherche scientifique, elle ne serait pas aujourd'hui contre-productive, en repoussant l'invention d'une théorie englobant plus sérieusement l'ensemble des données et des découvertes, intégrant plus largement les apports d'autres disciplines scientifiques.

Au fond, au-delà de la question de l'évolution des espèces se pose la question même de la représentation de la vie et le sens même de la notion d'espèce[16]. Les approches classiques

16. Sur la difficulté de définir l'espèce, déjà ressentie par Aristote avec l'impossible classification du mulet, voir l'ouvrage de P. LHERMINIER et M. SOLIGNAC, *De l'espèce*, Syllepse, 2005.

des grands taxinomistes (Buffon, Linné, Lamarck) conjuguent les grands critères de fécondité, de descendance et de ressemblance, mais tendent à négliger les différences à l'intérieur de l'espèce, au contraire des évolutionnistes qui y voient l'origine de l'émergence de nouvelles espèces. Quant aux généticiens, ils ont tendance à considérer comme vue arbitraire de l'esprit cette façon de regrouper des individus dont la singularité leur apparaît plus grande que leurs traits communs à une espèce.

La biologie n'en finit pas de renouveler ses concepts fondamentaux, et le chercheur biologiste est guidé aujourd'hui par un autre souci que la pure connaissance du mystère de la vie. Les enjeux d'une domination technique des processus génétiques sont aussi financiers, et le réductionnisme de la conception dominante[17] apporte sans doute l'espoir d'une plus grande efficacité.

17. Cf. en annexe le texte de René THOM.

Et c'est ainsi qu'après avoir questionné le statut épistémologique du néo-darwinisme, il convient d'interroger les influences qu'il exerce sur la représentation de l'homme. Certains soulignent le lien entre le darwinisme social et le darwinisme biologique. Peut-être n'est-ce pas un hasard si Francis Galton[18], le cousin de Darwin, soutient et prolonge les idées de Spencer en proposant de mettre fin au soutien charitable des faibles dans les sociétés modernes et d'intégrer le principe de la sélection naturelle à la vie sociale : il serait selon lui plus conforme à la nature de sélectionner les meilleurs. On sait la postérité de ces idées tant sur le plan économico-social (malthusianisme, culte de l'efficacité, ultra-libéralisme) que dans les milieux cliniques, avec ces dérives eugéniques qui ne furent pas qu'allemandes et nazies. Mais c'est sans doute un faux-procès d'en tenir responsable le darwinisme biologique.

18. Francis GALTON (1822-1911), auteur de *Heredity Genius*, en 1869.

D'autres soulignent le lien entre athéisme positiviste et darwinisme. Sans doute certains agnostiques se sont-ils réjouis de disposer d'une explication naturaliste du monde, et de pouvoir mettre à mal les lectures naïves des récits de la Genèse. À défaut de disposer de preuves irréfutables, ils pouvaient souligner le ridicule de ces lectures avec un succès qui dure encore. Mais au fond, la naïveté est souvent bien partagée, car la conviction des évolutionnistes athées est beaucoup plus métaphysique que scientifique et revient à postuler que la matière et la nature sont principes suffisants de la réalité, quand d'autres peuvent postuler tout aussi bien

que l'évolution comme processus relève des causalités secondes et non de la causalité première. Là plus encore, c'est un faux procès de tenir le darwinisme responsable d'un athéisme que le fondamentalisme biblique encourage fortement par son réductionnisme.

Une meilleure connaissance de la tradition patristique et scolastique éviterait le littéralisme de certains créationnistes. Saint Augustin faisait noter qu'il était impossible de comprendre les premiers jours de la création comme des jours ordinaires, puisque le soleil (dont le lever et le coucher donne la mesure de nos jours) ne fut créé que le quatrième jour[19]. De là, il s'autorisait une interprétation spirituelle des soirs et des matins qui scandent l'œuvre de la création, et développait l'idée d'une connaissance matutinale et vespertinale des anges (ce qui ferait bien sourire les évolutionnistes, mais ne prête pas le flanc au fondamentalisme).

19. Cf. par exemple *La Cité de Dieu*, livre XI, chapitre VII.

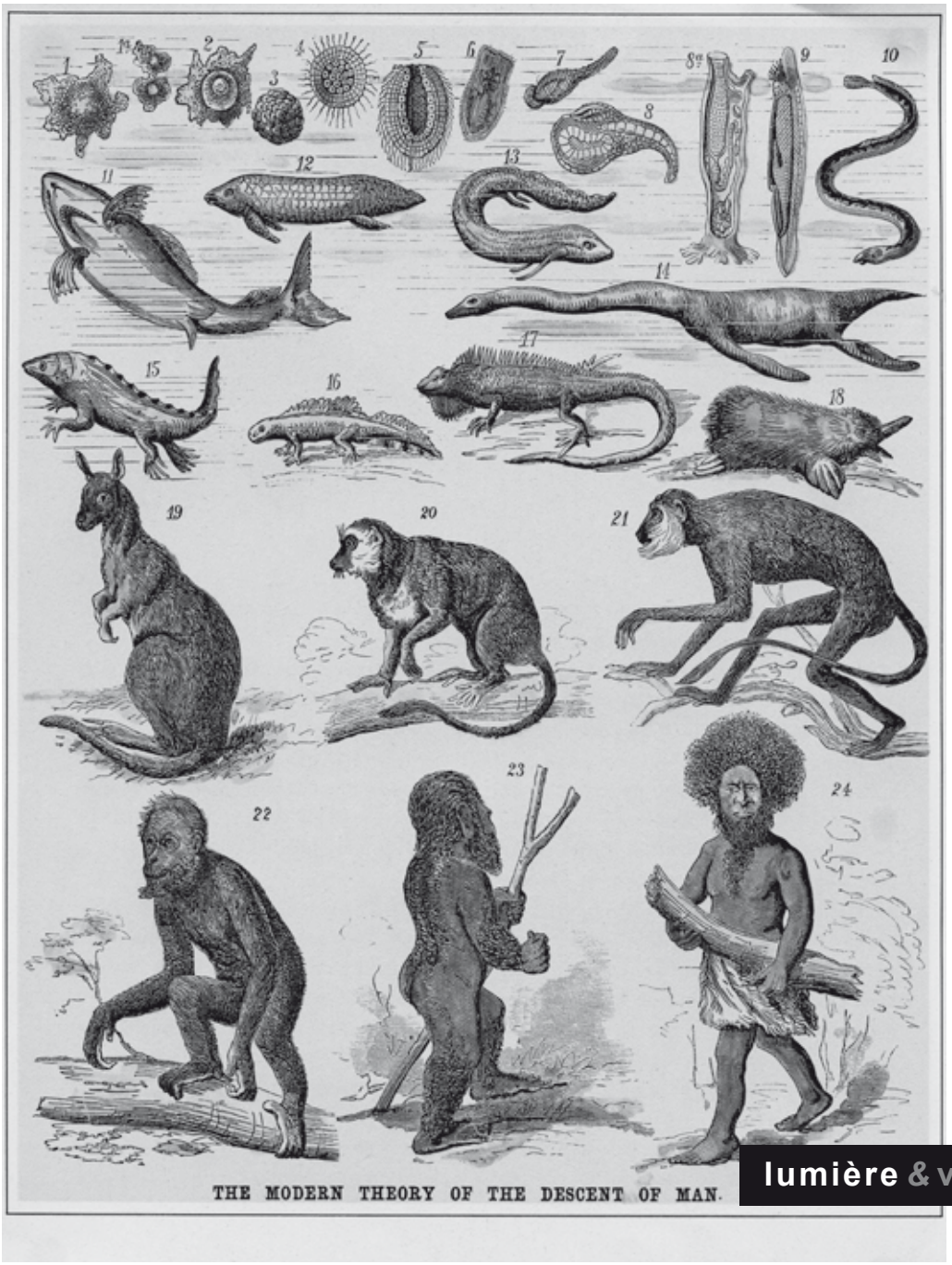
Saint Thomas de son côté aborda la question de l'éternité du monde avec une grande ouverture d'esprit. C'est sans rapport apparent avec l'origine des espèces, sinon qu'à cette occasion, il put préciser que la notion de création n'est pas fondamentalement temporelle : même éternel, le monde reste contingent, et créé à tout instant par Dieu. De sorte qu'admettre l'évolution des espèces n'a rien en soi d'incompatible avec une métaphysique de la création. Il s'agit d'articuler ou non des causalités secondes à une cause première, articulation qui dépasse bien les limites de la théorie de l'évolution, et le domaine de compétence de la science. À la raison philosophique de juger si la critique (kantienne ou autre) porte ou non un coup définitif à une telle métaphysique[20].

20. La détermination kantienne du caractère non-scientifique de la métaphysique reposant essentiellement sur une vision naïve de la science galiléenne, il y a certainement possibilité de reposer la question dans un cadre épistémologique plus fin et faisant davantage droit à la valeur de l'analogie…

Que les darwinistes ne soient donc pas tenus historiquement responsables des systèmes ultra-libéraux ou de l'athéisme positiviste ne doit pas rendre aveugle sur l'influence culturelle du darwinisme. L'évolution des espèces est devenue une doctrine commune, quand elle n'est pas reçue comme un dogme, et cette doctrine commune fait bon ménage avec une conception très matérialiste de l'homme, dont l'humanisme risque fort de souffrir[21]. Il semble difficile de poser à la fois que tout l'homme vient de l'animal par le plus pur des hasards, et de postuler la transcendance de l'homme, l'obligation morale de le respecter comme une fin.

21. Cf. en annexe les remarques incisives d'une position de Fabrice HADJADJ dans *La Croix*.

Jean-Etienne LONG



lumière & vie

Illustration de la théorie de Darwin, 19e siècle.

Anne DAMBRICOURT-MALASSE

La logique de l'évolution

« Aussi loin que je me souvienne, j'ai toujours voulu faire de la paléontologie humaine, et cela passe d'abord, bien sûr, par l'étude de squelettes fossiles, notamment des vestiges de crâne. Cela ne partait pas d'une curiosité, ni d'un besoin de "culture", mais de la conviction qu'en remontant aux origines de l'homme on avait une chance de comprendre ce que nous faisons ici, sur terre.

Selon la thèse officielle qui découle de la théorie darwinienne, la question ne se pose pas. L'évolution, régie par le pur hasard du début jusqu'à la fin, ne saurait avoir la moindre direction, le moindre but. Pour les partisans du paradigme aujourd'hui en place, prétendre que l'évolution qui a engendré la pensée réfléchie serait contrôlée par autre chose que le hasard tient du sacrilège. Cet a priori matérialiste s'est trouvé récemment renforcé par l'arrivée de la théorie du Chaos, qui se fait fort d'expliquer comment le désordre engendre spontanément de l'ordre et comment, dans des conditions d'instabilité limite, un système ouvert à l'énergie peut créer des formes totalement inédites.

On appelle cela le "chaos créateur", ou "chaos déterministe". Idée de base : par définition, la forme que prendra la vie - comme tout système instable à long terme - est rigoureusement impossible à prédire. Ainsi aurions-nous été, humains, totalement imprédictibles à l'origine. Ainsi notre avènement n'aurait-il, en soi, strictement aucun sens. Il se trouve qu'en comparant l'ontogénèse des os crâniens des singes, petits et grands, archaïques et contemporains, ainsi que ceux de l'Australopithèque, de l'Homo erectus, de l'Homo habilis, du Néanderthalien... et de nous-mêmes, hommes de Cro-Magnon, on tombe sur un processus d'une logique implacable et continue, s'étalant sur soixante millions d'années, et qui, loin de donner la primeur au chaos, relativise énormément son rôle créateur, pour laisser la fonction fondatrice de l'évolution à ce que Teilhard appelait la "loi de complexité-conscience".

(…) Il y a une logique qui se déploie imperturbablement à travers le halo du hasard - on pourrait même dire : une logique qui se nourrit du hasard. Il y a quelque chose de très stable, de très persistant, de très têtu tout au long de l'évolution. Quelles que soient les dérives de continents, les crises climatiques, les disparitions ou les apparitions d'espèces, quels que soient les aléas chaotiques - régis, en effet, par un hasard imprédictible -, on voit, sur soixante millions d'années, la base du crâne des primates, des singes, grands singes, puis des hominiens, des hommes archaïques et des hommes modernes, imperturbablement se contracter, suivant une logique explicite, autorisant des prédictions dans la genèse des formes.

Je cite la contraction cranio-faciale parce que c'est le domaine que j'ai étudié, mais je suis sûre aujourd'hui que l'on retrouve le même type de processus dans tous les grands flux du vivant. Et cela semble logique. Car enfin, aujourd'hui, les scientifiques sont d'accord pour dire que, du Big Bang à l'apparition de la vie (c'est-à-dire pendant onze milliards d'années), il y a eu déploiement d'un monde prédictible : les quarks pouvaient difficilement ne pas donner des protons, les nuages d'hydrogène pouvaient difficilement ne pas s'effondrer sur eux-mêmes pour donner des étoiles et des molécules, les molécules allaient donner des acides aminés et, finalement, l'ADN - voilà ce qu'on nous dit.

Et puis tout d'un coup, la logique des scientifiques se rompt. A partir de l'apparition de la vie, on ne pourrait plus rien prévoir. Le grand chaos prendrait la gouverne. Je ne peux m'empêcher de constater qu'il n'y a rien de scientifique dans cette rupture du discours, et quelque chose me dit que la véritable raison en est philosophique : c'est l'homme que l'on vise, c'est lui dont on ne veut surtout pas qu'il soit prédictible.

(…) La microévolution darwinienne explique en gros comment on se promène, d'une variété à l'autre, à l'intérieur d'un même plan. Mais comment passe-t-on d'un plan d'ensemble à un autre plan d'ensemble ? Quel est le facteur qui ordonne la morphogenèse et sa métamorphose ? Qu'est-ce qui dirige le développement de la forme d'un os suivant une trajectoire qui, d'espèces en espèces, va dévoiler une logique à long terme ? Voilà les questions auxquelles on se trouve confronté.

Extrait des propos recueillis par Patrice VAN EERSEL pour « Nouvelles clés »,
http://www.nouvellescles.com

Emmanuel KANT

Dans une montre une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; certes une partie existe pour une autre, mais ce n'est pas par cette autre partie qu'elle existe. C'est pourquoi la cause productrice de celles-ci et de leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être, qui d'après des Idées peut réaliser un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi aussi dans une montre un rouage ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres, en sorte qu'à cet effet elle utiliserait (elle organiserait) d'autres matières; c'est pourquoi elle ne remplace pas d'elle-même les parties, qui lui ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts dans la première formation par l'intervention des autres parties, ou se répare elle-même, lorsqu'elle est déréglée : or tout cela nous pouvons en revanche l'attendre de la nature organisée. Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une *force motrice;* mais l'être organisé possède en soi une *force for-*

matrice qu'il communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une force formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme). [...]

Dans la nature les êtres organisés sont ainsi les seuls, qui, lorsqu'on les considère en eux-mêmes et sans rapport à d'autres choses, doivent être pensés comme possibles seulement en tant que fins de la nature et ce sont ces êtres qui procurent tout d'abord une réalité objective au concept d'une fin, qui n'est pas une fin pratique, mais une fin de la nature, et qui, ce faisant, donnent à la science de la nature le fondement d'une téléologie', c'est-à-dire une manière de juger ses objets d'après un principe particulier, que l'on ne serait autrement pas du tout autorisé à introduire dans cette science (parce que l'on ne peut nullement apercevoir a priori la possibilité d'une telle forme de causalité).

Critique de la faculté de juger (1790), trad. A. Philonenko, Vrin, 1960, pp. 193-194.

Jacques MONOD

La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet". [...] Postulat pur, à jamais indémontrable, car il est évidemment impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la non-existence d'un projet, d'un but poursuivi, où que ce soit dans la nature. Mais le postulat d'objectivité est consubstantiel à la science, il a guidé tout son prodigieux développement depuis trois siècles. Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même.

L'objectivité cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde. Le problème central de la biologie, c'est cette contradiction elle-même, qu'il s'agit de résoudre si elle n'est qu'apparente, ou de prouver radicalement insoluble si en vérité il en est bien ainsi.

Le Hasard et la Nécessité, Seuil, 1970, coll. Points, pp. 37-38.

René THOM

« Des deux points de vue traditionnellement opposés en Biologie, le point de vue vitaliste et le point de vue réductionniste, c'est, contrairement à l'opinion courante, le point de vue réductionniste qui est métaphysique, car il postule une réduction des faits vitaux à la pure Physico-chimie qui n'a jamais été établie expérimentalement. Au contraire, le vitalisme s'appuie sur l'ensemble impressionnant des faits de régulation et de finalité qui couvrent la presque totalité des activités vitales.

La querelle est au fond assez vaine : bien des propriétés, physicochimiques, de la matière nous sont encore inconnues ; le vieux rêve atomiste, reconstruire notre univers et toutes ses propriétés qualitatives par le seul jeu de la combinatoire des particules élémentaires et de leurs interactions n'est qu'un programme à peine amorcé (rappelons, par exemple, qu'il n'existe aucune théorie acceptable de l'état liquide de la matière...). Le biologiste, s'il veut progresser et comprendre les processus vitaux, ne peut attendre que le physico-chimiste lui offre une théorie complète de tous les phénomènes locaux rencontrés dans la matière vivante. Il s'efforcera seulement de construire un modèle localement compatible avec les propriétés connues du milieu, et de dégager la structure géométrico-algébrique qui assure la stabilité du système sans s'efforcer d'atteindre à une description exhaustive du métabolisme vital.

Ce point méthodologique va à l'encontre de la philosophie dominant actuellement, qui fait de l'analyse d'un système en ses ultimes constituants la démarche première à accomplir pour en révéler la nature. Il faut rejeter comme illusoire cette conception primitive et quasi cannibalistique de la connaissance, qui veut que connaître une chose exige préalablement qu'on la réduise en pièces, comme l'enfant qui démolit une montre et en éparpille les rouages pour en comprendre le mécanisme. »

Stabilité structurelle et morphogenèse, Interéditions, 1972, p. 158.

Fabrice HADJADJ

« Le croyant doit tenir que toute vérité scientifique est compatible avec le dogme chrétien, puisque c'est le même Dieu qui est l'auteur de la raison et le donateur de la foi. Aussi la question de la compatibilité du darwinisme avec le christianisme revient-elle à celle de la scientificité du darwinisme lui-même. Or, à ce sujet, il convient de faire trois remarques.

La première, c'est que le darwinisme ne s'identifie pas à la pensée de Darwin : il est une nébuleuse, issue de la rencontre de cette pensée avec la génétique, et se trouve traversé par divers courants dont les premiers, pseudo-scientifiques, aboutirent au darwinisme so-

cial, c'est-à-dire à l'idée que la sélection du plus apte est la loi fondamentale de la nature et de la société.

Deuxième remarque : le créationnisme sert souvent d'épouvantail pour ne pas réfléchir. Car on peut être évolutionniste sans être darwiniste, et on peut s'opposer au darwinisme par rationalité et non par fondamentalisme. En 1969, Arthur Koestler organisait un symposium intitulé *« Au-delà du réductionnisme »,* réunissant des biologistes, dont plusieurs prix Nobel, afin de critiquer l'orthodoxie darwinienne. Ces scientifiques refusaient, au nom de la raison, la thèse selon laquelle le hasard peut être principe d'ordre, ou le plus sortir du moins : selon eux, l'évolution des espèces vers un être capable d'aimer et de penser l'univers était une tendance du vivant lui-même, et non le produit des circonstances – le fruit d'une bonté essentielle, et non le résultat d'une lutte.

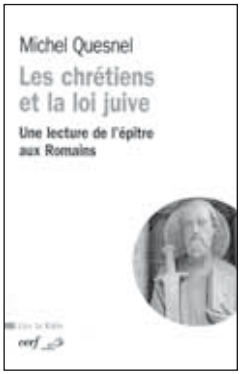
Troisième remarque qui découle des précédentes : il y a une idéologie darwiniste qui ronge la modernité et c'est elle qu'il s'agit de dénoncer pour mieux cerner la vérité de l'évolution. Hannah Arendt rappelle qu'Engels appelait Marx le *« Darwin de l'histoire »,* et que Hitler prétendait fonder sa politique sur les lois darwiniennes de la nature : la Sélection naturelle (« sélection » était le terme employé dans les camps pour l'envoi à la chambre à gaz) devait se substituer à l'Élection des juifs. Cette idéologie, qui se trouve au fondement du nazisme, a survécu au nazisme lui-même et marque un certain libéralisme : une vision concurrentielle de la vie, où ce n'est pas l'amour ni la vérité qui prime, mais l'efficience, en sorte qu'on peut prétendre éliminer les faibles par une fausse compassion qui vous explique qu'ils n'étaient pas viables. Vision qui conduit en outre à une biologisation du passé : les jeunes connaissent de mieux en mieux les dinosaures et l'australopithèque, et de moins en moins l'histoire de leur pays ou la réflexion sur l'homme. Or, quand la mémoire ne s'intéresse plus qu'au pré-humain, c'est vers le post-humain que se tournent nos projets : la fabrication d'un surhomme génétiquement et cybernétiquement modifié.

Il est donc urgent de se demander comment le darwinisme donne lieu à de telles dérives, et pourquoi, en devenant la seule référence sur nos origines, il est incapable de fonder un humanisme véritable. »

dans *La Croix* du mardi 10 février 2009

Bible

Michel QUESNEL, ***Les chrétiens et la loi juive. Une lecture de l'épître aux Romains***, coll. Lire la Bible, Cerf, 2009, 110 p., 15,50 € . Edition revue et corrigée par rapport à la précédente de 1998.



Michel Quesnel, actuellement recteur de l'université catholique de Lyon, est un bibliste internationalement reconnu. Son ouvrage nous propose une lecture attentive et perspicace de la lettre aux Romains autour d'un thème central indiqué par le titre. Il se situe parmi les exégètes appliquant à cette épître une analyse fondée sur la rhétorique gréco-romaine que Paul avait vraisemblablement étudiée à Tarse. En effet, le corps de son discours est bâti à la manière de « ceux que l'on prononçait dans les cités grecques au bouleutérion, sur l'agora ou tribunal » (p. 8).

Après un exorde en forme d'action de grâce (Rm1,8-15), l'Apôtre procède par une série de propositions exprimant l'essentiel de ce qu'il veut dire. Chacune de ces propositions est étayée par des démonstrations visant à emporter l'assentiment du lecteur. D'autres formes littéraires sont également employées notamment la narration et la réfutation des objections. Il faut y ajouter la péroraison qui conclut le discours ou l'une de ses parties.
Grâce à cette méthode, Michel Quesnel divise la lettre aux Romains en quatre parties dont la dernière, à prédominance éthique, lui permet d'affirmer que cette lettre, comme les autres épîtres de Paul, se révèle être un écrit de circonstance adressée à une église particulière, affrontée à ses problèmes, que l'on découvre au fil de la lecture. Il y a cependant cinq chapitres dans son ouvrage, car les deux premiers commentent la première proposition de Paul : *« Je n'ai pas honte de l'Evangile, car il est puissance de Dieu en vue du salut pour toute personne qui croit, pour le Juif d'abord et pour le Grec. En effet la justice de Dieu par lui (l'Evangile) est révélée de par la foi vers la foi, selon qu'il est écrit : « Le juste de par la foi vivra » (Rm 1,16-17) ».* Cette traduction, comme d'autres dans cet ouvrage, est le fait de l'auteur qui la veut proche de la lettre.

Tous les chapitres tournent autour de la question de la Loi : « La loi avant le Christ », « La loi opposée à la foi », « Vous n'êtes plus sous la loi », « Israël sans la loi ? », « De l'art et de la manière de vivre sans loi ». Il en ressort que l'amour est la plénitude de la loi. L'ouvrage s'achève par une conclusion sur les différents sens que Paul donne au mot loi et sur sa bienveillance à l'égard du peuple auquel il appartient. Enfin, on trouve une note sur les circonstances de la composition de l'épître aux Romains ainsi qu'une bonne sélection bibliographique.

Malgré tout le bien que je pense de cet ouvrage bien documenté et pédagogique, je ferai une objection concernant la traduction du verset 3,22, (p. 29 et note 1). Comme la plupart des traducteurs, Michel Quesnel rend « *dia pisteôs ièsou christou* » par « par la foi *en* Jésus Christ », alors qu'il s'agit d'un génitif. Il fait valoir que traduire « par la foi *de* Jésus Christ » s'accorderait mal avec la christologie paulinienne. Nous sommes en droit de nous interroger, car nous lisons en Ga 2,19-20 : « Je suis crucifié avec le

Christ et ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair je la vis dans une foi, celle du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ». Et un peu avant, au verset 16 : « sachant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais seulement par la foi de Jésus Christ, nous avons cru au Christ Jésus afin d'obtenir la justification par la foi du Christ et non par les œuvres de la Loi ». Par sa confiance, sa foi en son Père jusque sur la croix, Jésus, le Juste, nous justifie, nous réajuste à Dieu. Dans sa lettre aux Philippiens, Paul déclare : « A cause de lui, j'ai accepté de tout perdre… afin de gagner le Christ, d'être trouvé en lui, n'ayant plus en fait de justice, celle qui vient de la Loi, mais celle qui vient de la foi du Christ, celle qui vient de Dieu ». (Ph 3,9) Croire au Christ, c'est avoir part à sa foi, à sa confiance inébranlable en son Père. Ainsi la formule de Rm 1,17 pourrait-elle être interprétée ainsi : « Car en lui (l'Evangile) la justice de Dieu se révèle de la foi (de Jésus Christ) à la foi (du chrétien). » Pour plus de précisions sur ce thème, le lecteur pourra consulter un article de Paul-Dominique Dognin, « La foi du Christ dans la théologie de St Paul » dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (2005, tome 89, p. 713-728).

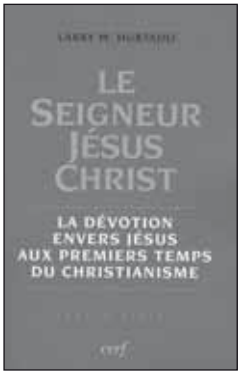
Jean DELARRA, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

René SIMON, ***Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et théologiques, 1970-2000,*** Cerf, 2009, 560 p., 44 €. Recueil d'articles du célèbre salésien théologien moraliste et fondateur de l'ATEM (Association des théologiens pour l'étude de la morale).

Histoire de l'Eglise

Larry W. HURTADO, ***Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme***, Traduit de l'anglais par Dominique Barrios, Charles Ehlinger et Noël Lucas, Cerf, 2009, 782 p., 69 €.



Larry W. Hurtado Hurtado a enseigné à l'Université du Manitoba jusqu'en 1996 ; depuis, il est professeur de Nouveau Testament et de théologie et directeur du Centre pour l'étude des origines chrétiennes à l'Université d'Édimbourg. « Derrière les presque trois années consacrées à la rédaction de ce livre, écrit-il dans sa préface, se profilent pratiquement vingt années de recherches et de publications sur le même thème » (p. 11). Le résultat de son travail est une véritable somme très documentée, comme en témoigne la liste des ouvrages cités qui ne comporte pas moins de 64 pages. Le thème est capital pour la foi des chrétiens. Il est heureux pour ceux qui n'ont pas la pratique habituelle de l'anglais que les éditions du Cerf en publient la traduction. *Lord Jesus Christ, Devotion to Jesus in Earliest Christinity*, est paru en 2003 chez Eerdmans. Dans une postface demandée par l'éditeur, l'auteur fait le bilan des réactions en grande majorité positives qui ont suivi la publication de son ouvrage en anglais et il en profite pour faire quelques mises au point.

Dans son introduction, il situe le projet du livre en partant de la place centrale de la figure de

Jésus dans la plus ancienne dévotion chrétienne. Malgré certaines ressemblances avec d'autres groupes religieux à l'époque romaine, les divers groupes chrétiens peuvent être identifiés par l'importance qu'ils attachent au personnage de Jésus. Il s'agit là d'une variante surprenante par rapport à la pratique monothéiste qui caractérise la matrice juive d'où surgit le mouvement chrétien et cela dès le départ. Cette dévotion est sans équivalent dans l'environnement religieux de l'époque. En incluant la vénération de Jésus comme divin, elle est vécue à l'intérieur du monothéisme intransigeant des Juifs tout en cherchant à maintenir sa référence à Dieu comme Christ, Verbe ou Image. Elle s'exprime aussi bien dans des croyances que dans des pratiques.

L'auteur cherche à déterminer les forces historiques qui ont façonné cette dévotion. Il le fait malgré les biblistes « anti-critiques » qui tiennent que la messianité et la divinité de Jésus ont été révélées par Jésus lui-même et ne sauraient être mis en cause par une démarche historique. En face d'eux, les chercheurs de l'école de l'histoire des religions (*religionsgeschichtliche Schule*) font de cette dévotion un simple processus de syncrétisme, résultat de l'influence païenne. Larry W. Hurtado note que l'ouvrage phare de Wilhem Bousset « Kyrios Christos » publié en 1913 reflète ce qu'il y a de meilleur et d'aberrant dans cette école. Une œuvre demeurée sans rival quant à sa portée et à son influence, par exemple en ce qui concerne la distinction couramment pratiquée durant le siècle dernier entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

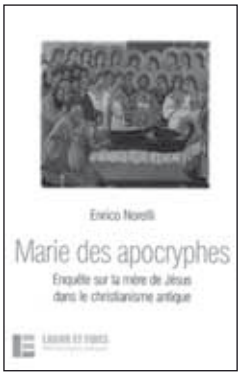
Larry W. Hurtado ne fait pas mystère de ses convictions chrétiennes, mais il se refuse à les faire intervenir dans sa tâche d'historien. Il ne nous est pas possible de résumer ici l'énorme travail d'érudition que représente son ouvrage. Sa publication en anglais fait maintenant partie des éditions de poche. L'auteur se réjouit de pouvoir toucher un large public. Nous faisons le même souhait, car il prend son lecteur par la main et prend le temps de lui expliquer là où il en est de sa recherche, d'exposer l'opinion de ceux qui ne sont pas d'accord avec lui et de répondre aux objections qui lui sont faites.

Pour conclure citons simplement quelques lignes de sa postface : « *Le Seigneur Jésus Christ* passe en revue un ensemble assez important de témoignages qui montrent l'émergence très précoce – dès les tout premiers temps du mouvement chrétien après la résurrection de Jésus – de convictions concernant Jésus ressuscité : il avait reçu la gloire divine et il était légitime de lui rendre un culte. Ces convictions et ses pratiques de dévotion sont apparues davantage à la manière d'une éruption volcanique que selon un processus de développement évolutif. En somme, dans ses toutes premières manifestations, la dévotion envers Jésus a été une innovation religieuse au sein de la tradition juive, riche et variée, de l'époque romaine. »

Jean DELARRA, o.p.

Enrico NORELLI, ***Marie des apocryphes, Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique***, Labor et fides, coll. Christianisme antique, 2009, 177 p., 22 €.

Enrico Norelli, actuellement professeur d'Histoire du christianisme des origines à l'Université de Genève, est co-directeur de la collection où il publie Marie des apocryphes. Il s'agit de la version française, réalisée par l'auteur, d'une contribution parue en italien dans un ouvrage collectif : « Storia della mariologia I », Roma 2009. Cette édition contient des développe-



ments, précisions et mises à jour par rapport à l'édition italienne.

Universitaire italien, spécialiste reconnu de la littérature chrétienne des premiers siècles, Enrico Novelli présente son ouvrage dans une introduction de quelques pages. Il justifie son sous-titre, car il s'agit d'une enquête littéraire et historique très fouillée concernant ce que les premiers auteurs chrétiens nous disent de Marie, la mère de Jésus. L'ampleur de la présence de Marie chez les catholiques et les orthodoxes, le respect dont témoignent à son égard les églises protestantes (cf. Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, 2002), contrastent avec la discrétion des écrits canoniques les plus anciens, tel l'évangile de Marc, où Jésus apparaît plutôt en rupture avec sa famille.

Toutefois les récits placés par Matthieu et Luc au début de leurs livres ne font pas entendre le même son. Ils concernent la naissance et l'enfance de Jésus. Certes, ils baignent dans la légende et ils se contredisent entre eux, mais ils nous disent la vérité concernant ce qui touche à l'identité et à la mission de Jésus. Ils sont inspirés par des traditions anciennes orientées vers la personne de Jésus. En le faisant naître d'une vierge, ces traditions manifestent l'intervention particulière de Dieu à son égard que l'on trouve aussi dans les apocryphes.

Trois chapitres dans ce livre. Le premier traite de la méthode utilisée, il tente de définir ce qu'est un apocryphe et considère des traditions valorisant la famille de Jésus. Distinguer, nous dit l'auteur, entre livres canoniques et apocryphes dans les premiers écrits chrétiens est un phénomène secondaire, car il n'y avait pas encore de repères pour le faire. Il note qu'aujourd'hui des spécialistes, en faisant la distinction entre les uns et les autres prennent le risque d'être influencés souvent inconsciemment par des présupposés théologiques qui ne devraient pas intervenir dans un travail historique et littéraire. Ecrits canoniques ou apocryphes peuvent nous faire remonter à de très anciennes traditions, sans pour autant que l'on puisse parvenir à une quelconque reconstitution historique des faits qui se tiendraient derrière les textes. Les chapitres suivants nous parlent des récits concernant Marie en lien avec la naissance de Jésus et de ceux qui touchent à l'assomption de la Mère du Christ. Ils signalent en passant les dérives hérétiques, principalement monophysites, de certains d'entre eux.

Le lecteur, s'il est déjà un peu introduit dans l'histoire du christianisme ancien, pourra, grâce à cette recherche particulièrement bien documentée, suivre les développements de la figure de Marie, vierge et mère et souveraine de l'univers, associée à son Fils. Il pourra en conclure avec l'auteur que l'institution ecclésiastique a besoin de récits extérieurs aux Ecritures saintes. C'est ainsi que depuis les origines elle a retravaillé la matière des apocryphes en en faisant des légendes sacrées, à savoir des récits destinés à susciter l'imitation d'un saint ou d'une sainte et à promouvoir sa dévotion. Dans le cas de Marie, les textes canoniques et apocryphes témoignent des pratiques et des idées qui ont joué un rôle important dans l'histoire du christianisme et dans sa théologie jusqu'à ce jour : lieux de culte, pèlerinage, fêtes mariales, homélies etc. L'ancien adage ne dit-il pas « lex orandi, lex credendi » ?

Jean DELARRA, o.p.

Dom André LOUF, ***Saint Bruno et le charisme cartusien aujourd'hui***, Parole et Silence, 2009, 73 p., 10 €.

Il y a quelques années, le film *Le grand silence* permettait, avec le succès que l'on sait, à un large public de pénétrer – privilège rare – dans l'enceinte du monastère de la Grande-Chartreuse, dans le Dauphiné. C'est également au grand public que s'adresse ce petit ouvrage fort bien fait que Dom André Louf consacre à l'Ordre de saint Bruno, et qui résume en peu de mots les sources et les fondements de la vie cartusienne. L'auteur, ancien père-abbé de l'abbaye trappiste du Mont-des-Cats, auteur de nombreux ouvrages de spiritualité, nous livre ainsi un portrait synthétique de l'Ordre et de son fondateur.

Les premières pages relatent les épisodes clef de la vie mouvementée de saint Bruno, à Cologne et Reims d'abord, puis dans le Dauphiné et la Calabre – où il meurt en 1101 – où il mène une vie de solitude et se consacre à son œuvre de fondateur. Itinéraire étonnant d'un homme passé brutalement de la cité champenoise et sa brillante université à l'austérité du désert de Chartreuse, délaissant la chaire d'enseignant qui était la sienne pour rejoindre une autre chaire face à laquelle il se fait disciple par la contemplation.

La seconde partie de l'ouvrage s'attache, de magnifiques photos en noir et blanc à l'appui, à décrire les grands traits de la vie cartusienne, « *vie solitaire où les risques d'isolement sont tempérés par une dose discrète de vie fraternelle* », le désert de la cellule et ses tentations, et la recherche de la « quiétude ». Par-là, c'est la question de la signification de ce mode de vie que l'auteur pose, mettant en valeur le témoignage que le moine chartreux donne au monde. Témoignage silencieux et solitaire que résume à merveille cette phrase issue des Constitutions de l'Ordre : « *Tournés, de par notre profession, uniquement vers Celui qui est, nous témoignons face au monde trop absorbé par les réalités de la terre qu'en dehors de Lui il n'est point de Dieu* ».

Nicolas TIXIER, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Claude TASSIN, ***L'apôtre Paul. Un autoportrait,*** DdB, 2009, 324 p., 27 €. Pour rejoindre à travers ses lettres la figure du missionnaire hors pair des origines du christianisme.

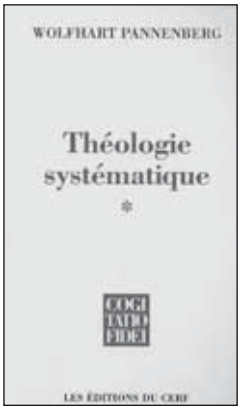
Michel KOBIK, ***Rencontres au fil de l'évangile de Jean*****,** Parole et Silence, 2009, 240 p., 21 €. Méditations en regard du texte par un jésuite engagé dans l'accompagnement des *Exercices spirituels* de Saint Ignace.

Raymond E. BROWN, ***Lire les Évangiles les dimanches du temps ordinaire***, Cerf, 2009, 160 p., 19 €. Pour bien situer les évangiles lus à messe, par un éminent exégète.

Ludolphe le Chartreux, ***Le chemin, la vérité, la vie.*** Textes choisis et présentés par Christophe Bagonneau, Parole et Silence, 2009, 75 p., 9 €.

Théologie

Wolfhart PANNENBERG, ***Théologie systématique***, tome 1, Cerf, Cogitatio fidei n° 268, 2008, 587 p., 30 €.



La nature de l'être divin est ce qu'il y a de plus difficile à penser. Mais reconnaître que Dieu est impensable ne conduit pas au mutisme théologique. En construisant sa *Théologie systématique*, Wolfhart Pannenberg propose de considérer l'essence divine comme le Mystère que la théologie a la tâche de réfléchir, si bien que la Trinité révélée apparaît plus accessible à la pensée que l'être de Dieu. Il affirme : « Les distinctions trinitaires du Père, du Fils et de l'Esprit ne sont pas cachées. Cette distinction caractérise la réalité divine qui se révèle dans l'événement de la Révélation. C'est l'unité d'essence divine dans cette distinction qui est cachée. Dans la tradition théologique, on en a très largement jugé à l'inverse » (p. 441).

D'après l'auteur, la doctrine traditionnelle sur la nature divine et sur ses attributs s'est engagée dans les impasses de la représentation de Dieu comme cause du monde (p. 470). Il propose d'utiliser la notion d'*agir* pour élaborer une conception de l'essence divine mieux capable d'entrer en dialogue avec la modernité. En regard de l'agir divin, à la suite de Grégoire de Nysse, de Duns Scot et de Descartes, Pannenberg entend aussi privilégier une approche théologique intégrant le thème de l'infinité divine, qualité exprimée sous le thème biblique de la sainteté, comme propriété fondamentale de l'essence divine : « l'incompréhensibilité de Dieu est liée à son infinité et à l'unité infinie de son essence. Cette idée est indépendante de la méthode qui consiste à argumenter *via* la causalité, à laquelle est liée la doctrine sur Dieu de Thomas d'Aquin comme toute la tradition de nomination de Dieu issue de l'Aréopagite » (p. 449).

Le parcours consacré au *Traité de Dieu* obéit à la volonté de produire un discours dont la systématicité reste le critère de validité et l'exégèse biblique la pierre de touche. L'exercice est conduit en référence aux traditions patristiques, scolastiques et luthérienne, avec une grande rigueur, dans la conscience de son état provisoire. Au cœur de ce premier volume, la théologie trinitaire de Pannenberg est ainsi reliée à la question de la vérité, de l'histoire des religions, du concept de révélation élaboré dans la tradition philosophique et théologique protestante, Luther, Calov, Hegel, Schleiermacher, en amont, et elle débouche en aval sur la question de l'unité de l'essence divine.

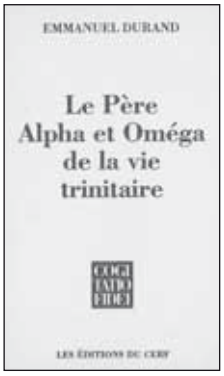
Les pages consacrées à la vie et à l'action de la Trinité examinent, en recourant aux Pères cappadociens et à Augustin, les éléments classiques des relations d'origine dans la distinction des Personnes. L'auteur resitue la validité légitime mais relative d'une telle approche. Les enracinements bibliques conduisent alors à repenser encore autrement la constitution mutuelle des personnes divines, jusqu'à la monarchie du Père, elle-même médiatisée en son essence par le Fils et l'Esprit (p. 423-425). « Penser la Trinité immanente et la Trinité économique comme unité, voilà qui suppose le développement d'une notion de Dieu qui puisse embrasser dans l'unité d'une unique conception non seulement l'ici-bas de l'essence divine et sa présence au

monde, mais aussi l'éternelle auto-identité de Dieu et le caractère problématique de la vérité dans le processus de l'histoire, ainsi que la décision à propos de sa vérité à travers l'accomplissement de l'histoire » (p. 432).

Intégrant l'histoire et usant même d'acquis en provenance des sciences contemporaines – l'Esprit Saint peut être conçu comme champ de force (p. 494), l'auteur vise une élaboration théologique actualisée sur la foi chrétienne comme « monothéisme concret » (p. 435). Dans l'attente de la traduction de la suite de l'œuvre, il faut saluer le travail de mise à disposition de ce texte par Olivier Riaudel et les éditions du Cerf.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Emmanuel DURAND, ***Le Père, alpha et oméga de la vie trinitaire,*** Cerf, Cogitatio fidei n° 267, 2008, 304 p., 35 €.



Après *La périchorèse des personnes divines* paru en 2005, E. Durand poursuit son travail au sujet du mystère trinitaire et propose une recherche sur la première hypostase. Comme dans le précédent livre, le champ d'investigation s'élabore essentiellement à partir des écrits johanniques et de la théologie médiévale. Les dossiers biblique et historique sont au service d'une élaboration renouvelée de la théologie du Père tenant compte du contexte actuel : dépassement des polémiques autour du *Filioque* ; débat à propos du théocentrisme dans le cadre du dialogue interreligieux. La thèse de E. Durand est la suivante : « Il existe une proximité et une affinité tout à fait uniques entre la finalité paternelle de l'eschatologie chrétienne et le dévoilement ultime de la personne du Père dans la gloire future » (p. 151).

Après un rapide tour d'horizon des diverses approches herméneutiques de la question, la première partie étudie, essentiellement à partir des textes johanniques, la dimension eschatologique de la paternité. Il y a, dans l'évangile de Jean comme dans l'Apocalypse, une désignation de la souveraineté du Père en même temps que l'affirmation de l'égalité du Fils. L'auteur examine ensuite la dimension "source" du Père en retraçant, dans une deuxième partie, la genèse et les enjeux du débat médiéval autour de l'innascibilité. Il est montré ici comment se sont cristallisées les traditions franciscaine et dominicaine. S'il est permis de simplifier des positions complexes que l'auteur explique avec clarté et subtilité, disons que pour Bonaventure, dans une perspective d'émanation, c'est la primauté et l'innascibilité qui caractérisent "d'abord" la première hypostase : « La génération est la raison de la paternité et non l'inverse » (Bonaventure, cité p. 200) ; cette perspective souligne l'inépuisable plénitude du Père, source de la vie trinitaire. En revanche, Thomas d'Aquin, pour qui les personnes sont des relations subsistantes, pose la paternité comme d'emblée constitutive de la première hypostase.

Le dernier chapitre propose une théologie du Père ; il s'agit pour l'auteur de montrer que « la primauté du Père et son rôle final dans la révélation et l'eschatologie chrétiennes dévoilent son identité originale d'Alpha et Oméga, origine et fin de toute la vie intratrinitaire » (p. 245). Récusant le modèle de l'émanation (trop néoplatonicien), tout en retenant ce que celui-ci indique quant à l'inépuisabilité du divin, l'auteur s'inscrit dans une veine thomasienne mais corrige la faiblesse pneumatologique de Thomas et souligne la mu-

tualité des relations d'origine (belles pages sur la filiation comme communication de la nature et sur la spiration comme attraction de l'amour p. 265-266). Pour mettre au centre eschatologique la figure du Père sans contester l'égalité trinitaire, E. Durand propose de repenser la notion de finalité afin, comme on le fait de la notion de l'origine, de l'appliquer uniquement au Père. « La *théo-finalité paternelle* est médiatisée par un *christocentrisme dynamique* selon lequel le Fils monogène introduit les croyants jusque dans le sein du Père, lieu de la filiation définitive. Par ses deux mains, le Verbe et l'Esprit, les créatures spirituelles sont ainsi reconduites et unies au Père en personne. Telle est la formulation la plus simple d'un authentique théocentrisme, à la fois paternel, christique et pneumatique » (p. 276).

Cet ouvrage, notamment les chapitres consacrés à la théologie médiévale, allie la clarté de l'exposition à l'érudition et les pages de bilan régulièrement insérées au long indiquent clairement où va l'auteur. On trouvera donc grand profit à sa lecture. Néanmoins, la thèse ici défendue nous interroge : est-il possible de faire du Père la finalité ultime sans remettre en question l'équilibre trinitaire et sans relativiser la création ? N'est-ce pas, bien que l'auteur s'en défende, réintroduire une idéologie de l'Un et escamoter ainsi l'intégration de la création dans le déploiement économique de la Trinité ? Entre l'origine et la visée eschatologique il y a une dissymétrie en raison de l'acte créateur. Cette dissymétrie, et par là même le poids de la création, est-elle respectée ? Par ailleurs, si l'on comprend que l'auteur veuille se démarquer de l'écueil des approches anthropologiques, il n'en reste pas moins que le glissement parfois rapide de " Dieu " ou de "Seigneur" à "Père" risque de contribuer à la (re–)patriarcalisation du Dieu de Jésus-Christ.

Isabelle CHAREIRE,
Faculté de théologie de l'Université de Lyon

Vie ecclésiale

Benjamin SOMBEL SARR, ***Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique***, L'Harmattan, 2008, 217 p., 21 €.

Ce livre offre une contribution sérieuse et claire à la compréhension de la sorcellerie dans l'Afrique actuelle. Le sujet est complexe et peu traité. Comment est vécu l'imaginaire de la sorcellerie ? De nombreux faits font part de son existence toujours vivace autant que de la variété de son utilisation. Dans une première partie du livre, l'auteur nous apprend comment et pourquoi naît le phénomène de la sorcellerie. « *Elle est l'expression d'une crise. C'est-à-dire qu'elle exprime un dysfonctionnement dans l'ordre normal des relations sociales, des relations entre l'homme, l'univers et la transcendance* » (p. 34). Apparaissant quand une crise grandit, soit dans une famille, dans un groupe, ou plus largement dans la nation toute entière, elle continue d'être sollicitée dans cette société où se vit un décalage profond entre le monde traditionnel – dans lequel elle jouait un rôle de régulateur des forces de division – et le monde moderne, qui utilise d'autres méthodes pour réguler ces mêmes forces.

Là où le livre de Benjamin Sombel Sarr est vraiment utile et passionnant, c'est qu'il prend au sérieux ces phénomènes qui se vivent à l'intérieur des cases, dans des offices privées, par

tous les citoyens d'un pays, du pauvre au riche. Nous pourrions nous dire : c'est un fait culturel. Et partant, évacuer la réflexion et la compréhension de ce qui se passe. L'auteur nous conduit à découvrir que la sorcellerie se retrouve à l'intérieur de toutes les formes de conflit dans l'Afrique contemporaine, soit par un usage direct (consultations, protections, blindages, etc.), soit indirectement, car tous fonctionnent selon la mentalité sorcière. Elle est donc la forme cachée du mal tel qu'il se déploie en Afrique.

La chose est rendue plus complexe lorsque nous découvrons que les deux religions révélées présentes dans le continent (Islam et Christianisme) ont contribué non seulement à élargir les possibilités d'action de la sorcellerie, mais aussi à transformer ses formes premières. Du contact du christianisme avec la religion traditionnelle, ont résulté plusieurs types de position : le conflit (diabolisation du sorcier, entre autres), l'acculturation de l'un à l'autre, par exemple sous la forme des « Christs noirs » (« *Le christianisme africain est présenté comme une reprise, dans le domaine du sacré de l'initiative des peuples sous domination* » p. 138), ou encore par un usage parallèle (et très inconfortable pour les gens) des pratiques liées à la maladie (usage concomitant des médecines modernes et traditionnelles).

L'auteur met à jour l'écartèlement des individus entre deux conceptions du monde, ainsi que leur capacité à recomposer un univers qui s'articule à partir des choses connues par ces deux cultures. En tant que Frère Prêcheur, une réflexion très pertinente est menée sur les images du salut que véhiculent, aussi, le monde africain traditionnel et la foi chrétienne : « *Si la sorcellerie renvoie à une sorte de compétition où il est permis d'utiliser la force pour mettre à mort l'ennemi, la mort de Jésus sur la croix et le pardon qu'il donne à ses ennemis permettent de sortir de la mentalité sorcière* » (p. 177).

Didier PENTECOTE, o.p.

Guy COQ, ***Inscription chrétienne dans une société sécularisée,*** Parole et silence, 2009, 215 p., 18 €.

Guy Coq est un philosophe, membre du comité de rédaction de la revue Esprit et président de l'Association Emmanuel Mounier. Le nouveau livre qu'il vient de publier est pour un certain nombre de pages, une reprise d'articles ou d'interventions antérieures. Ce livre est plus spécifiquement un développement de l'intervention que Guy Coq fit à Lourdes à la conférence des évêques de France, en Novembre 2008. Son mérite est d'avoir rassemblé ainsi des réflexions qui concernent tant l'avenir de notre société Européenne, que l'avenir même de l'Eglise. Les deux étant très liés, s'il est vrai qu'il n'y a de christianisme qu'inscrit dans une culture. En faisant souvent référence à des évènements récents, Guy Coq invite à réfléchir sur les questions suivantes :

1. Ne faut-il pas consentir enfin à une réelle laïcité, tant elle est nécessaire à l'existence d'une véritable démocratie ? Et au passage, il dénonce les mirages de ce qui fut appelé « la laïcité positive ».

2. Nous vivons dans une culture où la tradition institutionnelle ne fonctionne plus. La culture

spirituelle est désorbitée et fragmentée. L'Eglise elle-même est atteinte par cette difficulté. Mais faut-il simplement considérer cela comme une catastrophe ? Ne voit-on pas apparaître un véritable souci spirituel, comme un espace où la parole peut témoigner d'un rapport pouvant exister entre la foi et cette culture ?

3. Nous sommes aujourd'hui amenés à nous interroger sur les valeurs de l'Europe. Sont-elles si universelles que nous nous plaisons à l'affirmer ? Ne faut-il pas avoir l'humilité de distinguer entre la genèse historique de ces valeurs et leur identité actuelle… qui pourrait bien être relativisée ?

4. Enfin, il nous faut apprendre à réinscrire la foi dans la société contemporaine. Et ceci ne peut s'accomplir dans l'Eglise catholique qu'en ne confondant pas toujours le témoignage de la foi avec une « sacro-sainte visibilité » à laquelle les médias nous ont plus ou moins convertis. Il nous faut sortir de cette logique de l'apparence qui a cette prétention d'être le réel.

Je crois que c'est ce dernier point qui donne tout son poids au livre de Guy Coq Il appelle de tous ses vœux un véritable dialogue entre l'Eglise et la culture contemporaine. A ses yeux, la « Lettre aux catholiques de France », ce rapport proposé par Mgr Dagens en 1996, a ouvert la voie. L'intervention de Benoît XVI aux Bernardins a manifesté l'intérêt que le Pape portait à cette ouverture. Mais ce dialogue ne peut exister que si d'une part, nous savons reconnaître les pierres d'attente qui habitent cette culture et que si d'autre part l'Eglise accepte de devenir partenaire plutôt que doctrinaire.

Pour Guy Coq, on pressent bien qu'il s'agit là d'un changement de mentalité qui amènerait l'Eglise tout entière à proposer des réalisations nouvelles, directement inspirées par l'Evangile et qui pourraient participer à un changement de la société elle-même. C'est bien d'une véritable conversion qu'il s'agit : se convertir d'abord à la primauté de l'évangile pour retrouver là nos raisons d'appartenir à l'Eglise. Après tout, ce que Guy Coq propose n'est peut-être rien d'autre que ce que le concile Vatican II aurait pu faire mûrir dans l'Eglise si…

Le livre s'achève par une analyse des ratages institutionnels du début de 2009, tout cela qui a réveillé douloureusement la conscience de nombreux catholiques. Douleur qui n'est pas totalement apaisée quand on prend conscience que le dialogue s'instaure toujours avec certaines tendances et pas avec d'autres. Sur ces points de désaccord, Guy Coq a le mérite d'être très clair.

Il est toujours prétentieux de tracer un avenir à un livre. Pourtant, je rêverais volontiers que, tel qu'il est avec son propos clair et sa réflexion, cet ouvrage puisse non seulement être lu par de nombreux croyants qui cherchent mais servir de base à la réflexion de groupes qui dans l'Eglise désirent avancer sur ces questions. J'ajoute que croyants et incroyants pourraient aussi trouver là matière à dialoguer.

Martin HILLAIRET, o.p.

Florian MICHEL et Bernard SESBOUE, ***De Mgr Lefebvre à Mgr Williamson. Anatomie d'un schisme,*** Lethielleux – DdB, 133 p., 10 €.

L'opuscule ne saurait apprendre beaucoup sur Mgr Williamson puisqu'il réunit simplement, à l'occasion de l'affaire provoquée par la médiatisation de sa déclaration négationniste la veille de la levée de l'excommunication, deux articles de 2007, l'un sur l'Action Française et l'intégrisme catholique, reprenant une intervention de

F. Michel à un colloque lyonnais sur l'antiromanisme catholique, l'autre de B. Sesboüé sur l'Institut du Bon Pasteur, paru dans les *Études*.

La première partie est politiquement marquée, et politiquement correcte ; on y présente l'Action Française non seulement sans bienveillance, mais de manière très réductrice, en ramenant la pensée de Maurras à la simple conjonction de l'antisémitisme, de la xénophobie, et de l'anti-franc-maçonnerie, avec quelques amalgames, entre intégrisme catholique et Action Française, puis entre négationnisme et Action Française (mais que reste-t-il de l'Action Française ? y compris chez les catholiques intégristes !), ou entre négationnisme et intégrisme. Cela ne semble ni très rigoureux, ni très respectueux de la diversité sociologique des intégristes catholiques, qui ont comme les autres des ancêtres qui ont fait de la Résistance (avec ou sans de Gaulle), voire des ancêtres juifs convertis mais déportés, etc.

Plus profondément, c'est une manière de faire l'impasse sur les problèmes réels de la démocratie française, de son histoire révolutionnaire. La mémoire des martyrs de la Révolution excuse assez largement les difficultés passées du ralliement à la République, et à tête reposée, il devrait être possible de se poser des questions sur la valeur intrinsèque de la laïcité à la française plutôt que d'en présenter implicitement une vision idéalisée et finalement dogmatique. Les idées politiques de Maurras – car Maurras est aussi un penseur du politique, et *Mes idées politiques* ne sont pas exactement *Mein Kampf* – s'inscrivent dans cette histoire tourmentée de la République française, histoire d'une guerre civile, et d'une mémoire nationale difficile, qui rencontre tout naturellement de nombreux catholiques.

Pour qui a rencontré Mgr Lefebvre après le sacre des évêques de juin 1988, et fréquenté quelque temps le milieu intégriste et sa littérature, il semblerait plutôt que le schisme n'a à proprement parler aucune *filiation* politique ; Maurras et l'AF ne furent vraiment pas le souci de Mgr Lefebvre. On ne passe pas de l'AF à Mgr Lefebvre, mais on est intégriste, et on peut avoir de ce fait – mais pas nécessairement – une sympathie, ou un engagement du côté de Maurras, de l'AF, ou de partis politiques républicains de droite ou d'extrême-droite. Les références à Maurras du livre *Ils l'ont découronné* proviennent d'ailleurs de l'abbé Tissier de Mallerais, que Mgr Lefebvre avait chargé d'écrire ce livre, et n'ont pas de réelle portée démonstrative.

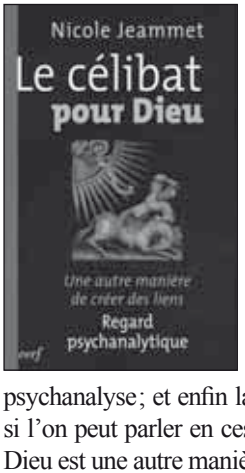
Reste la question pertinente du rapport à Rome, à l'autorité de Rome. Analogie sans doute, affinité plutôt que filiation, entre Maurras et Mgr Lefebvre… mais, pourrait-on dire, tout autant entre Lamennais et Mgr Lefebvre ! « Lamennais avait eu, pour exalter la papauté, d'impérieux accents et comme un ton de commandement… Elle devait être grande parce qu'il la voulait grande, et à la façon dont il voulait qu'elle le fût ; et c'est de la papauté telle qu'il la rêvait qu'il aimait à se dire le fils obéissant. Son obéissance ainsi comprise était comme un détail de son rêve : pareil à ces sculpteurs du Moyen Age qui se représentaient accroupis et prosternés sous la chaire qu'ils construisaient, il se prosternait sous la chaire de Pierre, mais sous une chaire que ses mains souveraines de prophète eussent relevée… étayée de nouveaux appuis » (Georges Goyau, cité par Humbert Clérissac, dans *Le Mystère de l'Eglise*, Dismas, 1985, p. 114-115).

L'article de Sesboüé est plus directement ecclésial et souligne avec pertinence la question que posent l'intégration et les privilèges énormes de cet Institut du Bon Pasteur qui ne reconnaît pas l'orthodoxie du concile Vatican II. Mais son argumentaire est très prudent et ne va pas jusqu'au bout. Car la question de l'interprétation du concile est aujourd'hui posée par le pape lui-même, dans un sens qui n'est ni celui des intégristes, ni celui de la plupart des théologiens post-conciliaires ! C'est aussi du pape que vient cette décision d'intégrer l'Institut du Bon Pasteur, comme c'est du pape que vient la décision d'un passage de la gestion des relations avec la Fraternité Saint Pie X d'une commission disciplinaire à la congrégation de la doctrine : reconnaissance que le problème est doctrinal, mais que les intégristes sont des interlocuteurs à écouter, qui n'ont pas tout à fait tort.

On parle alors du ministère de communion du pape, de son souci légitime de l'unité ; mais on ne parle pas de l'inquiétude que ce souci concret et manifeste de l'unité du côté des intégristes pose face aux autres confessions chrétiennes. Ce n'est pas parce qu'on est pape que le rapprochement et le dialogue avec les intégristes n'éloignent pas de fait, sinon de droit, des confessions chrétiennes aujourd'hui confrontées à des questions très différentes (sur la pastorale envers les homosexuels, le ministère des femmes, etc.). À la fin, la grande question que les traditionalistes ne sont pas seuls à poser, c'est bien celle de l'autorité du magistère, en particulier pontifical… Pourquoi taire cette question lorsque l'on parle des traditionalistes, et prêcher à ces derniers une obéissance au magistère ordinaire qui n'est pas si évidente pour les catholiques restés dans le rang ?

Jean-Etienne LONG, o.p.

Nicole JEAMMET, ***Le célibat pour Dieu*. *Une autre manière de créer des liens. Regard psychanalytique,*** Cerf, 2009, 267 p., 20 €.



Le titre de l'ouvrage dit son contenu : la chose n'est finalement pas si habituelle que cela pour qu'on prenne la peine de le souligner. Ce titre recouvre en effet le thème de l'ouvrage : le célibat ; le cadre de l'étude : l'état religieux ou clérical (*pour Dieu*) ; le type d'approche : la psychanalyse ; et enfin la conclusion de l'auteur, si l'on peut parler en ces termes : le célibat pour Dieu est une autre manière de créer des liens.

Partant d'une hypothèse de recherche : *la qualité du lien expérimenté avec l'autre sera déterminante de notre façon de vivre la sexualité*, l'auteur chemine en trois temps : l'approche psychologique générale du lien à l'autre et de la relation d'amour dans le développement de tout être humain ; ensuite, deux longs chapitres rendent compte de multiples témoignages ou « récits de vocation » que l'auteur analyse à partir d'un certain nombre de questions-types ; la dernière partie de l'ouvrage porte son regard sur la mise en œuvre de ces liens et relations dans le concret « d'une vie religieuse ».

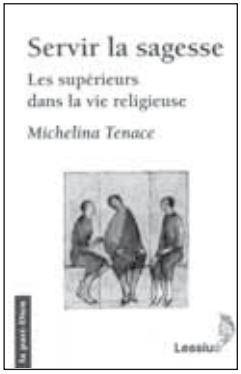
Sans doute la partie centrale de l'ouvrage est-elle la plus intéressante : à partir du récit de leur histoire, que font des gens très variés, l'auteur, toujours évidemment dans une approche psychologique, essaie de discerner ce qui a pu favoriser une rencontre décisive avec Dieu. Il en ressort, sans visée normative, un tableau très varié des manières concrètes de choisir et de vivre ce

choix du célibat « pour Dieu », avec ses problèmes et ses joies, ses échecs et ses réussites. De plus, dans tous ces témoignages, une mise en perspective du célibat des prêtres avec le mariage des pasteurs et des popes permet de dépasser les questions habituelles, en allant à l'essentiel que l'on pourrait formuler ainsi : *dis les liens qui font ton quotidien, je te dirai comment tu donnes la vie !* C'est un peu la clé du questionnement du livre : *qu'en est-il de la maturation affective quand la sexualité n'est pas agie ?*

Le livre ne s'achève pas avec sa dernière page. Car les questions qu'il pose résonnent longtemps dans la tête du lecteur, et plus encore s'il vit ce célibat « pour Dieu » et c'est une belle invitation à se mettre et à se remettre devant Dieu avec toute son histoire, telle qu'elle est et non pas telle qu'on la rêve : « *Seigneur, tu sais tout ; tu sais bien que je t'aime* ».

Jean-Luc-Marie FOERSTER, o.p.

Michelina TENACE, ***Servir la sagesse. Les supérieurs dans la vie religieuse***, Lessius, 2009 pour la traduction française, 144 p., 15,50 €.



Il n'est pas indiqué si Michelina Tenace est d'obédience jésuite, mais le premier chapitre, consacré aux grands fondateurs et à leurs conceptions de l'autorité, s'arrête longuement à Saint Ignace (dix pages) après avoir évoqué une série de six autres d'Antoine le Grand à François d'Assise (douze pages). Ce qui vaut une présentation sans réserve de l'obéissance de jugement (demandée parce que l'union des volontés ne pourrait durer ni se conserver si les opinions continuent d'être différentes), là où divers thomistes considèrent que l'obéissance religieuse est celle de la volonté, mais non celle du jugement, et a pour motif non la soumission au supérieur mais l'ordination au bien commun dont le supérieur a la charge, et que l'inférieur doit aussi percevoir pour avoir une obéissance lucide et vertueuse (cf. par exemple le chapitre « Soumission et obéissance » de F. Leprieur, *Quand Rome condamne,* Plon-Cerf, 1989). Rappelant que le but de l'autorité est de servir la communion des personnes et que l'essentiel de la vie chrétienne et religieuse est d'entrer dans la communion trinitaire (ch. 2), l'auteur évoque à partir d'intéressantes images bibliques les tentations de la communauté (satiété, idolâtrie, travail – ch. 3), avant d'aborder le thème central du service des supérieurs (ch. 4), mais de manière un peu confuse : il est en effet délicat de faire abstraction des spécificités de chaque ordre et de parler en général de l'autorité du supérieur. Le dernier chapitre est une réflexion sur la sagesse évangélique et les béatitudes qui n'apparaît pas reliée explicitement au service des supérieurs.

De manière générale, le livre me semble souffrir d'une abondance de citations et de références savantes qui nuit à la liberté et à l'élan du propos, et ne permet pas une vision limpide et un langage contemporain. Le projet d'aborder l'autorité plutôt que l'obéissance paraît cependant pertinent, à une époque où se fait sentir en profondeur la crise de l'autorité. Mais peut-on se contenter d'évoquer les grandes traditions chrétiennes et en particulier celles de l'Orient pour aborder une question marquée en Occident par une mutation considérable des représentations de l'autorité politique ?

Jean-Etienne LONG, o.p.

Société

Jean-Pierre DUPUY, ***La marque du sacré***, éd. Carnets Nord, Paris, 2008, 280 p., 20 €.

Ce brillant essai se présente, selon les mots de l'auteur, comme *un polar métaphysique* qui part à la recherche des traces du sacré dans la culture contemporaine façonnée par la science, la technique et l'économie et entraînée dans une *hubris* prométhéenne qui la menace de s'effondrer sur elle-même. Le sacré dont il s'agit, c'est celui que J.P. Dupuy a appris de René Girard, à savoir le mécanisme d'auto-extériorisation de la violence des hommes qui, en s'institutionnalisant dans des rites et des règles, permet de la contenir. La violence des hommes sur eux-mêmes mais aussi sur leur environnement est annonciatrice d'une catastrophe. Le paradoxe ou la marque du sacré, c'est de se faire prophète de malheur en annonçant la catastrophe, en révélant son mécanisme, pour qu'elle ne se produise pas.

Ce n'est donc pas seulement à R. Girard que J.P. Dupuy est redevable, mais aussi à Ivan Illich avec le principe selon lequel la corruption du meilleur engendre le pire au moment où, dans son trop grand succès, une logique positive bascule et devient contre-productive. L'auteur décline cette thèse en six chapitres, où il présente successivement sa conception de la science, de la religion, de la démocratie, de la justice et du sacré, dans l'étrange voisinage avec la mort, sous la forme de la menace de l'auto-destruction totale via la puissance des armes nucléaires. Dans ce chapitre, J.P. Dupuy reprend avec brio la pensée de Gunther Anders (en lien avec celle H. Arendt) pour qui, passé certains seuils, le mal moral est trop grand pour les hommes qui en sont responsables, et ainsi aucune norme éthique, aucune rationalité ne permet plus d'évaluer ce qui s'est passé.

Cet essai donne incontestablement à penser. Il le fait d'autant mieux que l'auteur ressaisit un certain nombre de dossiers déjà abordés dans des ouvrages précédents, plus techniques, sous une forme qui se veut ouvertement de témoignage personnel. L'épilogue retrace par exemple comment le film *Vertigo* de Hitchcock constitue la trame de ses recherches sur l'auto-référence, l'auto-transcendance, le temps circulaire, la catastrophe et la fascination qu'exercent les sciences cognitives.

L'auteur se présente en outre comme un *chrétien intellectuel non-pratiquant*, c'est-à-dire s'étant converti épistémologiquement au christianisme, dans lequel il trouve, à la suite de Girard, la révélation d'un mécanisme fondateur et conservateur des sociétés humaines. Le lecteur théologien-philosophe pourra parfois sourire des raccourcis fulgurants sur la tradition chrétienne, mais il ne fera pas un grief d'inculture à l'auteur, inculture que celui-ci reproche aux intellectuels littéraires de se satisfaire en matière scientifique, puisque l'on trouve précisément ici une tentative stimulante pour surmonter cet affreux fossé que l'histoire moderne nous a légué.

Christophe BOUREUX, o.p.

Hugues PUEL, ***Les raisons d'agir. Chroniques pour ce début de siècle***, Cerf, 2009, 236 p., 23 €.

Observateur intelligent et informé des événements de notre temps, Hugues Puel rassemble dans cet ouvrage les chroniques sur les raisons d'agir qu'il a eu à tenir dans la revue « Economie et Humanisme » de 2002 à 2007. Elles ne sont pas mises par ordre chronologique, mais sous trois angles de vue, qui permettent une vision synthétique des actions des hommes de notre temps. Il ne s'agit pas d'une chronique de style journalistique mais bien d'une analyse des faits, scrutant les raisons d'agir des hommes, leur motivations, l'ambivalence de leurs désirs et « les expressions d'un vouloir vivre qui touche à la noblesse de l'humanité ».

Chroniqueur dans la revue qu'il a dirigé de 1969 à 1979, et en 1991, Hugues Puel nous parle de ce monde d'une certaine manière : il s'agit de « faire confiance aux hommes dans leur action » ; c'est ainsi que l'humanisme se définit. Ce livre est une mine de renseignements autant que d'enseignements. L'auteur a les yeux ouvert sur le monde vivant, chaque chronique fait la preuve de la justesse de son regard : « Les hommes font l'histoire, mais pas exactement celle qu'ils croient faire » (dans le chapitre sur les désirs d'Europe). Il s'agit (sans doute à la manière des Prophètes) de dévoiler ce qui ne doit pas être dit, par exemple : « En réalité les peuples ont un intérêt considérable à la guerre, et le pacifisme sert davantage à nous disculper d'engager la guerre qu'à nous y opposer vraiment » (article sur l'aspiration à la paix et la permanence des guerres).

Les événements du monde ne sont pas les seuls à être examinés. Il faut lire le chapitre sur l'œuvre de Bertrand Shwartz : « Quand les raisons d'agir inventent les façons d'agir », sur les missions locales dans notre pays. Ou encore celui-ci, plus poignant, sur Milana Terloeva, tchétchène, qui nous communique son vouloir vivre malgré tout.

Une annexe au livre retrace le parcours de la revue (ses options, ses hommes, ses sujets) depuis sa fondation jusqu'en 2007 qui vit sa fermeture. Cet article est passionnant, notamment parce qu'il nous rappelle comment la foi en Dieu a mobilisé des hommes pour faire surgir la vie dans des contextes de déshumanisation, en déployant leur imagination et leur désir de vie commune.

Didier PENTECOTE, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Dietrich BONHOEFFER, ***Vivre en disciple. Le prix de la grâce,*** Labor et Fides, 2009, 330 p., 29 €. Réédition critique d'une nouvelle traduction de *Nachfolge*, ce texte si vigoureux et si radical sur la suite du Christ, et la grâce qui coûte opposée à la grâce à bon marché, texte que des notes très savantes et du coup parfois un peu « décalées » accompagnent.

Depuis janvier 2009

Changement de siège social :

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.com

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2009

Nom .....

Rue .....

Code postal .....Ville.....

Pays.....Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	40 €	50 €
Etranger	47 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.
L'abonnement 2009 vous donne droit aux n°s 281-284.
Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES / Dépôt légal : 2271 – 1er trimestre 2007 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 165

Destin du corps, histoire de salut	166	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Le devenir des ministères	167	233	L'enfer : un destin impensable
L'Evangile dans l'archipel des cultures	168	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Catéchèse : la pierre de touche	169	235	Justice et pouvoir judiciaire
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Le Saint-Esprit libérateur	173	237	Moïse, le prophète de Dieu
Les couples face au mariage	174	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	239	Le Paradis, l'excès promis
Aux portes de l'Eglise, les pauvres	177	240	La prière
La royauté dans la Bible	178	241	La filiation
La question de l'Au-delà	179	242	Paul et Israël
Fonction d'un magistère dans l'Eglise	180	243	Le désir de mémoire
Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Eglise	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Ecologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude : de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse : le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin
Le rire : thérapie du fanatisme	230	281	Babel
Lecture savante, lecture ecclésiale	231	282	Anges et démons

	VENTE AU NUMERO 2009	*ABONNEMENTS 2009*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**40,00 €**	**50 €**
Etranger	**14,00 €**	**47,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

lumière & vie

Au prochain numéro :

La gourmandise

Philippe LEFEBVRE
Au banquet de l'Agneau

Michel DEMAISON
La vertu de tempérance

Maud CHARCOSSET
Du péché à la vertu

David LE BRETON
La gourmandise de vivre

Colette NYS-MASURE
Célébration de la gourmandise

↑ **Philippe HORTALA** (1960-1998), *Gateaux*, acrylique sur toile, 1987, Collection particulière, Toulouse.

« L'œcuménisme n'est pas qu'une question interne aux Communautés chrétiennes. Il concerne l'amour que Dieu porte à l'humanité entière en Jésus Christ ; faire obstacle à cet amour, c'est l'offenser dans son dessein de rassembler tous les hommes dans le Christ. »

Jean-Paul II, *Ut unum sint*, n° 99, 1995

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.com

paraît quatre fois par an
France 12 €
Etranger 14 €