

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

Annnonce 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 élevant 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.

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

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'épiclese, 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.

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 un 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 vérité¹.

1. Cf. Karl-Joseph KUSCHEL et Jürgen MOLTSMANN, *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? Une tentative marquante a été faite en ce sens par Oscar Cullman². 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, 1962).

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'Évangile, de telle sorte qu'il n'est plus possible de parler de diversité seulement en termes de complémentarité. Entre les Eglises, il y a 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'Église catholique maintient à l'égard des fidèles des Eglises protestantes, contestant d'ailleurs à ces Eglises le titre même d'Église.

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 faute³. 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'Évangile. Il se pourrait pourtant que ce soit justement une bénédiction pour une Église 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 Église historique ne représente intégralement l'unique Église du Christ, que pour l'Église catholique qui se comprend précisément comme l'incarnation de cette unique Église.

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 Christianisme⁵. 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.

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'Évangile 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'Église n'a pas d'autre raison d'être que la mission que le Christ lui confie. Or cela signifie que l'Évangile que l'Église a reçu doit chaque fois devenir Évangile, bonne nouvelle, pour ceux auxquels il est annoncé, et cela suppose par conséquent que cet Évangile 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'Évangile 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'Église. Cela explique aussi, sans doute, que l'histoire des Églises chrétiennes est une histoire paradoxale,

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'Évangile à «la parole de la Croix» (1 Co 1,18).»

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

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

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'Évangile » était en jeu, dans d'autres, par exemple à l'égard d'Apollos dont se réclame un parti dans l'Église de Corinthe, il semble agir selon la parole de Jésus : « Celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (Mc 9,40).

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 Église 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 Églises 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 Églises en une fraternité conflictuelle⁶. L'unité des Églises 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. →