

Unité de l'Église et confession de foi

Par Gérard Siegwalt

On souligne souvent que l'unité de l'Église n'est pas liée à des structures ecclésiales uniformes. On ne prendra pas ici en considération la justesse d'une telle affirmation. Mais il existe un large consensus au sujet du fait que l'unité de l'Église dépend de façon décisive de l'unité de la confession de foi. Cette question de la relation entre unité de l'Église et confession de foi sera traitée ici selon quelques aspects essentiels.

1. L'essence de la confession de foi

On peut dire tout simplement que la confession de foi, c'est la réponse de l'Église, c'est-à-dire de la communauté des croyants, à la proclamation de l'évangile du Christ. La confession est *la réponse de la communauté des croyants*. Il y a aussi une réponse de l'individu, qui doit être comprise dans la réponse de la communauté, si celle-ci est bien l'assemblée ou le peuple des croyants ; cette réponse de l'individu est fondamentalement celle de la foi. Ce n'est pas seulement la communauté qui exprime sa foi, mais aussi le croyant individuel, et il faut qu'il l'exprime si sa foi est authentique, et ceci de diverses manières : aussi bien par tout le comportement et l'orientation profonde de la vie que par l'action extérieure et la parole intelligible. Tout cela constitue le témoignage de foi de l'individu, et sans ce témoignage que chaque croyant rend à sa façon, selon la mesure de la connaissance qu'il a et selon la nature particulière de sa personnalité humaine, il n'existe pas de foi véritable ; quoique ce témoignage soit rendu dans la faiblesse et toujours à nouveau dans la déchirure du péché personnel, il l'est aussi sous le signe victorieux d'un pardon toujours renouvelé. Ce témoignage de foi de l'individu doit se joindre à la confession de l'Église, communauté des croyants, si cette confession doit être authentique. Mais la confession de la communauté des croyants est encore autre chose que la somme des témoignages de foi des croyants individuels. Car la confession de l'Église existe avant l'individu ; si le témoignage de foi est le témoignage propre de l'individu, la confession est celle de l'Église à laquelle l'individu donne son consentement. La confession de l'Église lui a préexisté et elle lui survivra. Elle est la voix unifiée de la communauté des croyants de tous les temps, de toutes les époques, passées et futures, et aussi de la communauté glorifiée dans le royaume éternel de Dieu. Dans la confession de foi de l'Église se rencontrent passé et avenir, ciel et terre. Le croyant individuel est ici inclus dans la réalité de la communauté de Dieu, et dans son témoignage il est soutenu comme individu et entouré non seulement par le témoignage d'autres croyants, mais aussi par celui de la communauté de Dieu qui porte et stimule le

témoignage ne tous les individus. Grâce à la confession de la communauté et à la réalité de l'Église qui s'y prouve, l'individu dans son témoignage et tous les individus dans leur témoignage propre ne sont pas seuls, mais ils ont une « base » : leur témoignage a sa source dans la confession de la communauté et y renvoie à nouveau. Du fait de la confession de la communauté, le témoignage des croyants individuels n'est pas seulement leur témoignage propre, le témoignage d'individus, mais leur témoignage se « charge », malgré leur faiblesse, leur esseulement et certes aussi leur unilatéralité, de la réalité de la confession de la communauté, à laquelle il devient transparent. Lorsque le croyant individuel connaît la réalité de l'Église et ne se place pas en dehors d'elle, il est soutenu et envoisiné par cette confession de la communauté des croyants.

Mais ainsi on vient d'affirmer seulement que la confession de foi est la réponse de l'Église en tant que communauté des croyants. Il faut ajouter à cela que la confession est la réponse de la communauté des croyants à *la proclamation de l'évangile du Christ*. Dans la confession, est donnée non pas une réponse quelconque, mais une réponse à la Parole (Antwort auf das Wort). Cela signifie que la réponse de la confession est toujours issue de l'évangile du Christ et a sa norme (son juge) en lui. La confession n'est rien par elle-même, elle n'est confession que sur le fondement de l'évangile du Christ et qu'en vertu du fait qu'elle y renvoie : elle renvoie au-delà d'elle-même, à la Parole dont elle est l'écho venant de la communauté. La confession n'est donc pas elle-même l'objet de la foi, ce même objet est uniquement Dieu en Christ tel qu'il s'offre aux hommes dans le Saint Esprit et crée ainsi l'Église par le don de lui-même. Mais la confession en tant que réponse à ce don de Dieu dans l'évangile annoncé, cette annonce se faisant dans la Parole prêchée et les Sacrements administrés, est l'expression de la foi qui, suscitée par Dieu, renvoie à lui. La confession ne peut être appelée objet de foi que dans le sens où elle est l'expression de la foi de la communauté des croyants : la confession est ce que croit la communauté. Mais elle n'est pas Celui auquel elle croit. En tant qu'elle est ce que croit la communauté, la confession renvoie toujours à Celui en qui elle croit ; en tant qu'expression de la foi, elle confesse Celui qui, fondement et but de la foi, est le véritable objet de cette dernière.

On peut dégager de ce qui vient d'être dit que l'unité de l'Église ne dépend pas en dernière instance de la confession, mais de Celui dont la confession témoigne, c'est-à-dire de Dieu tel qu'il se donne en Christ pour le salut des hommes et tel que ce sacrifice est communiqué aux hommes par le Saint-Esprit. En un mot : l'unité de l'Église n'existe qu'en Christ et qu'en Christ seul ; on peut également dire : elle tient à l'évangile du Christ, par lequel l'Église est produite. Mais cette unité de l'Église dans le Christ s'exprime, à savoir dans la confession en tant que réponse à la Parole qui est le Christ tel qu'Il se révèle et est agissant dans la prédication et les sacrements. Et puisqu'il apparaît seulement dans cette

réponse de la confession du Christ si et de quelle manière la Parole du Christ est reçue dans l'Église comme communauté des croyants, cette réponse de la confession est, dans la mesure où elle est une, le signe extérieur et reconnaissable de l'unité de l'Église.

2. Les confessions du passé et la confession commune aujourd'hui

Quelle est alors cette confession ? Ici il faut tout d'abord faire une distinction entre dogme et confession¹. Un dogme est également une confession, mais toute confession n'est pas un dogme. Par « dogme » on comprend une confession qui exprime une affirmation fondamentale de la foi chrétienne ne pouvant être ramenée à rien d'autre. Dans ce sens, la confession trinitaire de Nicée (325) et la confession christologique de Chalcédoine (451) sont des dogmes. Car la tri-unité de Dieu et l'incarnation du Fils sont des propositions dernières, au-delà desquelles on ne peut aller. Il n'y a pas beaucoup de telles propositions dernières et seulement les deux sus-nommées sont reconnues par toutes les grandes Églises chrétiennes et peuvent ainsi faire figure de dogmes « œcuméniques ». Il faut distinguer le dogme de la confession qui n'exprime pas de proposition dernière, mais qui présuppose celles exprimées dans le dogme et qui, en accord avec elles, répond à la Parole, face à une nouvelle situation. Une telle confession est pour l'Église luthérienne la Confession d'Augsbourg (1530) et pour l'Église Réformée la Confession de foi de La Rochelle (1559). Ces confessions, qui sont plutôt des « écrits » symboliques, ne sont pas œcuméniques, mais « confessionnelles » ; à travers elles, ce n'est pas l'Église universelle qui proclame sa foi dans une situation particulière, comme pour les dogmes œcuméniques, mais une partie seulement de l'Église. Ceci n'exclut pas qu'elles sont susceptibles de prétendre être la confession de l'Église universelle dans une nouvelle situation, mais elles ne peuvent pratiquement réaliser cette prétention. Si donc les dogmes œcuméniques lient les Églises luthérienne et réformée (tout comme toutes les autres Églises chrétiennes), ces confessions de la Réformation qui sont en accord avec ces dogmes ne sont pourtant pas une seule, mais deux : une confession luthérienne et une confession réformée. Et par voie de conséquence, il n'y a pas « une » Église de la Réformation, mais deux. (Nous pouvons nous limiter ici à ces deux Églises en faisant abstraction des branches issues d'elles : nous nous limitons à l'unité de l'Église luthérienne et de l'Église réformée².)

1. Voir à ce sujet entre autres W. Trillhaas : *Dogmatik*, Berlin 1962, pp. 40 ss ; 46 ss.

2. Cet article servit d'exposé devant une conférence pastorale à Strasbourg au printemps 1966, et devait apporter une contribution à une meilleure compréhension des relations entre les Églises luthérienne et réformée en France. C'est pourquoi on s'y limite à ces deux Églises. Mais il s'agit là seulement d'un exemple particulier pour une réflexion à portée plus générale.

Ici se pose alors le problème de l'unité de l'Église dans toute son acuité : si l'unité de l'Église dépend — comme c'est le cas des Églises luthérienne et réformée — de l'unité de la confession de foi, comment la question de l'unité de deux Églises que ne relie pas une même confession peut-elle se poser ? À cela il faut donner une double réponse. D'une part : non seulement les confessions luthérienne et réformée ne s'excluent pas, mais bien plus, elles sont très proches l'une de l'autre dans leurs affirmations. Et d'autre part : les différences qui existent entre les deux confessions sur divers points, s'avèrent, après quatre siècles, non seulement minimales, mais comme implicitement déjà surmontées. De ce fait, les deux Églises sont placées devant la question de savoir si, en face de cette unité implicite, elles ne veulent pas ratifier celle-ci explicitement, par une confession de foi commune.

Mais on pourrait poser ici la question si cette unité donnée implicitement ne suffit pas et pourquoi elle devrait s'exprimer explicitement dans une confession commune. On peut répondre à cela que l'unité qui appartient à la communauté des croyants en Christ transcende en fait tout ce qui peut s'en exprimer verbalement et que l'unité de la confession n'est qu'un pâle reflet de l'unité en Christ, d'où découle la confession commune. Mais il faut dire en même temps que cette unité en Christ reste un pur spiritualisme abstrait ou un vague sentimentalisme, aussi longtemps qu'elle ne s'exprime pas de façon reconnaissable. Si l'unité tient à la foi du cœur, il faut dire que cette foi exige la confession, si elle ne veut pas être uniquement une chimère ou un sentiment pieux, mais au contraire une foi véritable qui sauve (Rom 10,10). Nous avons déjà vu que la confession de la communauté est inséparable du témoignage du simple croyant, mais aussi que la confession est la réponse de la communauté des croyants à la proclamation de l'évangile du Christ. Cette proclamation suscite non seulement le témoignage de l'individu, mais aussi la confession de la communauté. Si cette dernière n'est pas seulement la somme de tous les croyants individuels, mais le peuple un ou la communauté une de Dieu — dont l'unité est telle que Paul peut l'appeler « corps du Christ » —, cette unité s'exprime dans une confession commune.

Il faut dire maintenant qu'une nouvelle confession exprimant aujourd'hui l'unité, ne rend pas caduques les confessions passées — dans notre cas celles du 16^e siècle. La réponse qu'elles constituent à la Parole reste valable dans la mesure où elle est authentique, même si, en raison de la nouvelle confession, elle n'apparaît plus, dans sa dualité luthérienne et réformée, comme facteur de division entre les deux Églises et si par cette nouvelle confession l'unité implicite de la double réponse est exprimée explicitement. Mais ceci dit, la nouvelle confession est aussi une *nouvelle* réponse qui s'ajoute à la réponse des confessions du passé : la nouvelle confession est, en effet, la réponse donnée aujourd'hui à la Parole, telle que celle-ci se transmet aujourd'hui dans la prédication à la communauté. On vient d'affirmer ainsi que la nouvelle confession, aussi établie qu'elle soit dans la communion des anciennes, n'est pas seulement une fusion de ces dernières et une manifestation de leur unité profon-

de. La nouvelle confession ne serait-elle que cela, elle ne serait ni véritablement nouvelle, ni véritablement confession. Elle ne serait pas nouvelle, parce qu'elle ne serait que la continuation de choses anciennes ; et elle ne serait pas confession, parce que la confession n'est pas tellement continuation de choses anciennes qu'une réponse à la Parole qui s'offre aujourd'hui. Dans la mesure où la Parole est la même, hier, aujourd'hui et éternellement, la confession d'aujourd'hui se trouvera être en harmonie avec la confession d'hier et en sera un prolongement. Mais dans la mesure où la Parole se transmet aujourd'hui dans une situation différente de celle d'hier — une situation certainement aussi nouvelle que le fut celle du 16^e siècle — et dans la mesure où la Parole transmise dans cette nouvelle situation dégage de tout nouveaux aspects qui restèrent cachés ou du moins à peine remarqués dans la situation tout autre d'hier, elle suscite une nouvelle réponse qui n'était pas exprimée dans celle de la confession d'hier. La confession *une, commune* aux Églises luthérienne et réformée, ne peut être, en dernière analyse, que l'expression de la réponse à la Parole qui suscite aujourd'hui une même et commune compréhension.

3. Unité de confession et pluralité de théologies

La nécessité d'une nouvelle confession commune aux Églises luthérienne et réformée, comme signe de leur unité en Christ, étant ainsi montrée, et l'essence de la confession étant aussi reconnue comme étant réponse à la Parole telle qu'elle s'offre aujourd'hui à ces Églises et suscite en elles la même compréhension, il se pose la question de savoir ce que devient dans la nouvelle unité de ces deux Églises et de la confession de foi, la pluralité des théologies (compréhensions de la foi) et des spiritualités (piétés). Par là, on ne pose pas une nouvelle question qui ne se serait pas déjà posée à l'intérieur de l'Église luthérienne ou à l'intérieur de l'Église réformée avant qu'elles ne s'engagent sur la voie de l'unité. Il est bien clair qu'il n'y a jamais eu au sein de l'Église luthérienne une théologie unique ou une spiritualité unique, et la même chose vaut pour l'Église réformée. Et d'après l'article VII de la Confession d'Augsbourg l'unité de l'Église, et donc la même confession, supporte cette pluralité : « Car pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des Sacrements conformément à la Parole de Dieu. L'unité véritable de l'Église chrétienne n'exige pas qu'on observe partout des cérémonies uniformes, instituées par les hommes ... » Bien sûr, il n'est pas question explicitement ici de la pluralité possible des théologies et des piétés, même si le texte latin ajoute à la pluralité des cérémonies compatible avec l'unité « les traditions et rites humains ». Mais comme la théologie et la piété sont la manière dont le croyant individuel comprend et vit la confession une de la foi, et comme c'est dans la théo-

logie et la piété que les différentes sensibilités spirituelles et psychologiques personnelles s'intègrent dans la foi une suscitée par la Parole, il n'est certes pas erroné non seulement d'ajouter à la pluralité possible des traditions, cérémonies et rites humains, celle des théologies et piétés, mais encore de voir fondées dans cette pluralité de théologies et de piétés les différentes traditions et coutumes culturelles. En tous les cas, jamais encore, ni au sein de l'Église luthérienne, ni au sein de l'Église réformée, une seule et même théologie ou piété ne s'est imposée comme universellement normative, et cependant l'unité interne d'aucune de ces Églises ne s'est rompue. Il faut également remarquer que déjà au niveau du Nouveau Testament, il n'existe pas seulement une théologie et une spiritualité, mais plusieurs. On peut parler ici d'au moins trois théologies et spiritualités, de la théologie et de la spiritualité de la chrétienté palestinienne avec Pierre, de celles de Paul et de celles de Jean. Mais cette diversité n'a pas détruit l'unité de la première chrétienté et n'a pas été éprouvée non plus dans les premiers siècles de l'Église chrétienne comme facteur de désunion : ceci s'exprime avant tout dans le fait que les écrits des différents apôtres et témoins néo-testamentaires qui tous, ont leur manière propre, ont été unis dans le *canon* néotestamentaire en tant que témoignages variés rendus à un Seigneur commun et exprimant une foi commune.

Mais on peut objecter ici que, si le Nouveau Testament témoigne dans toute sa diversité du même Seigneur et partant de la même foi, on ne peut parler *d'une seule* confession de foi néo-testamentaire. Cela est en fait exact, car il y a bel et bien dans le Nouveau Testament nombre de confessions de foi, telles qu'elles étaient probablement en usage dans des communautés différentes, sans que l'on fusse parvenu pour autant à une confession de foi commune. (Que l'on pense aux confessions baptismales, comme celle de l'eunuque éthiopien, Actes 8,37 : « Je crois que Jésus Christ est le Fils de Dieu » ; à I Pierre 3,18-22 où apparaît une autre confession baptismale dans les versets 18-19 et 22 ; à la confession de foi baptismale plus ou moins bien citée par l'apôtre en Éphésiens 4,3-6 : « Il y a un seul corps et un seul Esprit ... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous » ; que l'on pense aussi aux confessions probablement culturelles et catéchétiques, comme Philippiens 2,6-11 et 1 Corinthiens 15,3-7, etc. 3).

Aussi la pluralité des confessions de foi néo-testamentaires doit-elle ainsi relever le fait que la confession une de la foi ne peut jamais être donnée de manière définitive et achevée, mais qu'elle doit être ouverte à d'autres confessions, ouverte avant tout à de nouvelles réponses à une Parole s'offrant toujours nouvelle dans chaque nouvelle situation. Mais avec cette nécessaire ouverture de la confession de foi vis-à-vis d'autres confessions et avec la pluralité de con-

3. Voir à ce sujet O. Cullmann : Les premières confessions de foi chrétiennes, 2e éd., Paris 1948.

fessions existant déjà au niveau du Nouveau Testament, on ne nie pas la nécessité d'une confession de foi commune. Cela apparaît déjà dans le fait que cette nécessité s'était aussi imposée à l'Église ancienne, comme cela se voit à la constitution du symbole apostolique. La variété des témoignages néo-testamentaires et aussi la pluralité des confessions de foi de la première chrétienté conduisent directement à l'élaboration d'une confession de foi commune qui exprime l'unité de la diversité des témoignages et des différentes théologies et spiritualités qui y apparaissent, d'une part, et d'autre part l'unité de la pluralité des confessions de foi existantes. Cette nécessité fit naître ce qu'on appelle le symbole apostolique qui exprima l'unité des confessions utilisées çà et là et qui donna en même temps, dans son articulation trinitaire-économique (heils-geschichtlich), une réponse à la Parole se manifestant dans une richesse et une ampleur inouïes⁴.

Le symbole apostolique peut être considéré comme la réponse de l'Église ancienne à l'annonce multiforme de l'évangile un du Christ par les apôtres et les témoins néo-testamentaires. Par là est soulignée la dépendance de la confession de foi vis-à-vis du canon néo-testamentaire, tel qu'il contient les divers témoignages des apôtres et des premiers évangélistes ; par là est indiquée du même coup la primauté du canon néo-testamentaire *sur* la confession de foi (comme sur tous les dogmes et confessions postérieurs). Le symbole apostolique (comme toute confession) est une réponse, et la Parole dont il est l'écho est l'évangile un du Christ s'exprimant dans la diversité des témoignages néo-testamentaires. Cela veut dire que la confession de foi, en tant qu'elle est cette réponse à la proclamation néo-testamentaire du Christ, est soumise à cette dernière : l'annonce néo-testamentaire du Christ est la norme de la confession de foi. Cela vaut aussi en regard du fait que la confession de foi est la réponse de la *communauté* à l'annonce néo-testamentaire, quand bien même cette annonce a elle-même comme porte-parole des *individus*, précisément les apôtres et les témoins néo-testamentaires qui ont tous leur compréhension de la foi et leur piété particulières. Ces dernières, donc les particularités de l'annonce de l'évangile un du Christ selon leurs prédicateurs néo-testamentaires respectifs, sont dépassées dans la confession de la communauté par laquelle celle-ci répond à l'annonce de l'unique évangile tel qu'il retentit à travers les différentes théologies et spiritualités : la communauté, et partant la confession de foi, n'ont pas seulement une théologie et une spiritualité mais plusieurs, mais par contre elles ne connaissent qu'un évangile du Christ tel qu'il apparaît dans ces différentes théologies et spiritualités. Mais par le fait que les particularités des différentes théologies et spiritualités néo-testamentaires des divers apôtres et témoins sont dépassées dans la confession de foi de la communauté, la prédication néo-testamentaire, en tant que prédication d'individus, n'est pas subordonnée à la confession, en tant que confession de la communauté. Car ce ne sont pas ces théologies et ces spiritualités qui sont déterminantes, mais le

4. W. Trillhaas, *ibid.*

seul évangile du Christ qui s'exprime à travers elles. Et c'est cet évangile, ainsi qu'il est proclamé de multiples manières, qui est la norme de la confession de foi.

Si la confession de foi constitue ainsi la réponse de la communauté à la prédication néo-testamentaire, il faut constater que celle-ci est elle-même réponse, à savoir la réponse à la Parole telle que les apôtres et les premiers témoins l'ont rencontrée en Jésus, le Fils de Dieu sur terre, et telle qu'ils l'ont rencontrée toujours à nouveau dans le Christ ressuscité se communiquant par le Saint-Esprit. Mais cela signifie : les théologies et les spiritualités néo-testamentaires, formes sous lesquelles circule la prédication du Christ, sont réponse au premier chef à la Parole, et la confession n'est réponse qu'au deuxième degré, réponse à la Parole se communiquant à travers cette première réponse des apôtres et des premiers témoins. Il faut donc parler d'une double réponse à la Parole, de la réponse qui est donnée à la Parole dans la prédication elle-même et de la réponse de la confession de foi qui est réponse à la Parole se communiquant dans la prédication. Si la prédication néo-testamentaire est la réponse de certains individus à la Parole manifestée en Jésus lui-même et s'actualisant et se confirmant par le Saint-Esprit, la confession de foi est la réponse de la communauté à la prédication néo-testamentaire. Cela vaut non seulement pour cette dernière et pour le symbole apostolique, mais aussi pour la prédication de l'évangile à travers les siècles et la confession toujours renouvelée de la communauté en tant que réponse à la prédication toujours nouvelle : la prédication de l'Église est toujours et en tout temps réponse de certains individus à la Parole par laquelle ils sont atteints, et la confession de foi est la réponse toujours renouvelée de la communauté à la prédication.

Il est, certes, clair que la différence à faire entre la Parole qui est le Christ, et la prédication néo-testamentaire qui y répond à travers de multiples théologies et spiritualités, n'est pas réalisable pratiquement. La relation des deux entre elles peut être comparée à celle entre le contenu et la forme, mais de façon telle que le contenu, c'est-à-dire le Christ, après son ascension à la droite de Dieu, n'est jamais donné sans la forme de la théologie et de la piété. Les deux sont si intimement liés que la Parole ne touche jamais l'homme que comme prédication et cela signifie toujours sous l'aspect d'une certaine théologie et d'une certaine piété ; en d'autres mots : la Parole vient à l'homme liée et unie à la réponse que le prédicateur lui-même y a donnée. On exprime généralement ce fait en disant que la Parole de Dieu s'exprime par la parole humaine. Mais cela signifie que la Parole (le Christ) n'atteint pas l'homme immédiatement, comme voix du Christ à l'homme, mais médiatement, par le témoignage en réponse à la Parole des croyants individuels, selon leur compréhension particulière de la foi et leur piété particulière, et par la confession de foi de la communauté. C'est uniquement sous cette forme du témoignage des croyants individuels et de la confession de foi de la communauté que retentit la Parole. La même chose vaut aussi pour

les sacrements, dans lesquels le Christ se communique seulement par le truchement d'un acte cultuel.

Cette unité de la Parole et du témoignage des individus qui y répond selon leur compréhension de la foi et leur spiritualité particulières, et de la confession de foi qui est la réponse de la communauté à la Parole, ne vaut en fait que pour le Nouveau Testament : ici la Parole (le Christ) est intégrée de manière unique dans la prédication des apôtres et des premiers témoins et dans les confessions des diverses communautés, et est donnée en elles avec une pureté unique. Mais cela ne vaut pas de la même façon, ni pour la prédication qui a suivi la prédication néo-testamentaire à travers toute l'histoire de l'Église, ni pour les confessions qui ont suivi les confessions néo-testamentaires jusqu'aux confessions actuelles. Quand nous disions que le symbole apostolique est la réponse à la prédication néo-testamentaire et a sa norme en celle-ci, la même chose vaut pour toutes les autres confessions, mais aussi pour la prédication de l'Église elle-même et en particulier pour les théologies et spiritualités que revêt cette prédication de l'Église. Si nous avons affirmé que la prédication néo-testamentaire de l'unique évangile du Christ est la norme de la confession de foi, il faut faire valoir ici que les théologies et spiritualités néo-testamentaires sont la norme des théologies et spiritualités de l'Église. On ne peut parler ici de la même façon, comme dans le Nouveau Testament, de l'unité de la Parole de Dieu et de la parole humaine, mais il faut distinguer entre les deux, c'est-à-dire entre la Parole et la réponse. Que cette distinction a ici son droit, se laisse reconnaître au fait que la réponse du témoignage oral ou de la prédication avec sa théologie et sa spiritualité, comme aussi celle de la confession de foi, est constamment soumise à la norme (et cela veut dire au jugement) de la Parole, de l'évangile du Christ, et que, par voie de conséquence, elle est comprise dans un constant renouvellement. Certes, la Parole est fortement liée au témoignage des individus et à la confession de foi de la communauté, mais elle se montre toujours à nouveau, dans toute sa dépendance, comme libre et exigeant une réponse *nouvelle*. Cette liberté peut aller si loin que certaines théologies et spiritualités de l'histoire de l'Église, auxquelles la Parole s'était liée pendant un certain temps, apparaissent par la suite comme dépassées et sont alors remplacées par de nouvelles qui répondent mieux au contenu de l'évangile du Christ. La même chose peut arriver pour des confessions par lesquelles des communautés exprimaient leur foi. Le symbole apostolique et les dogmes trinitaire et christologique de l'Église ancienne sont les seules confessions à avoir résisté au jugement, pour la totalité de la chrétienté, d'un évangile les mettant sans cesse à l'épreuve. Et les écrits confessionnels du 16^e siècle, que nous avons déjà nommés, continuent à s'avérer largement valables aux yeux de l'évangile. Là où des théologies et des spiritualités et aussi des confessions de foi succombent au jugement de l'évangile, là, naissent de nouvelles théologies et piétés et aussi de nouvelles confessions de foi qui démontrent ainsi la vitalité toujours re-créatrice de la Parole.

Nous avons vu que la confession de foi est la réponse de la communauté aux différentes formes de la prédication néo-testamentaire. Sa norme, c'est cette prédication néo-testamentaire de l'évangile un. Les diverses formes de la prédication néo-testamentaire, comme elles s'expriment dans les différentes théologies et spiritualités, appellent la réponse des théologies et piétés qui apparaissent au cours de l'histoire de l'Église. Celles-ci ont leur norme dans les théologies et les spiritualités du Nouveau Testament. Mais cette variété dans la prédication en appelle toujours à *une* confession de foi.

4. La confession de foi une comme consensus

La confession de foi apparaît comme le *consensus* de la communauté qui transcende les particularités des différentes théologies et spiritualités des individus, et en tant que tel elle est l'expression de l'unité de la communauté unifiée par cette confession commune. Aucun autre consensus que celui qui s'extériorise dans la confession n'exprime l'unité de la communauté. Une unanimité au sujet des structures de l'Église, même si elle peut être d'un grand secours, ne fonde pas l'unité de l'Église, mais celle-ci dépend fondamentalement de l'unité de la confession de foi en tant que réponse commune de la communauté à la Parole. L'Église est *une* par sa confession de foi commune ou elle n'est pas.

Tout d'abord, il faut faire ici deux sortes de constatations. Premièrement, l'unité de la confession de foi en tant que signe de l'unité de l'Église n'exclut pas la variété des théologies et des piétés, mais l'inclut. Les théologies et les piétés sont les différentes manières dont la Parole *une*, telle qu'elle suscite, dans la confession de foi, la réponse de la communauté, est comprise et vécue par le croyant individuel. L'unité (*unitas*) n'est pas l'uniformité (*uniformitas*), mais elle est l'unité de la plénitude. Avec cette définition de l'unité celle-ci ne prend pas des contours informes et confus, comme s'il y avait place dans l'Église pour toutes les théologies et piétés possibles et impossibles, car par théologie et piété nous comprenons uniquement la réponse de l'individu à la Parole, telle que cette réponse a sa norme dans la Parole et par conséquent dans la prédication néo-testamentaire, et telle qu'elle trouve son expression communautaire dans la confession de foi. Là où une théologie ou une piété n'est pas réponse à la Parole, là elle est une doctrine erronée (hérésie) et une fausse piété. Pour celles-ci, il n'y a pas de place dans l'Église *une*.

Deuxièmement, l'affirmation qu'on vient de faire nécessite une explication qui a une grande importance. Si la théologie et la piété sont la réponse de l'individu à la prédication de l'évangile du Christ, si donc chaque chrétien a une certaine compréhension de la foi et une certaine piété, il importe cependant de faire une distinction entre les différents membres de la communauté et ses serviteurs par vocation qui y exercent un ministère fondamental. Par ministère

fondamental, on ne peut comprendre rien d'autre que la charge qui consiste à transmettre dans la prédication actuelle la prédication néo-testamentaire du Christ. Les différents membres de la communauté et lesdits serviteurs de celle-ci qui sont ministres de la Parole, ont tous leur théologie et leur piété. Mais c'est seulement au niveau des serviteurs par vocation de la Parole, en tant qu'ils ont la charge, dans la communauté, de la prédication de l'évangile du Christ qui fonde et édifie toujours à nouveau l'Église, que vaut l'affirmation qu'il n'y a pas dans l'Église de place pour une fausse doctrine et une fausse piété : la théologie et la piété d'un ministre de la Parole doivent s'exposer d'une façon particulière à la norme de la prédication néo-testamentaire qui les juge toujours, et être ouvertes à la confession de foi de la communauté qui dépasse toujours les théologies et les spiritualités particulières. Ceci ressort clairement d'une comparaison entre Romains 14 à 15,13 et Galates 2, 11-21⁵.

Romains 14 à 15,13 montre qu'il existe chez les différents croyants de sérieuses différences dans la compréhension de l'unique évangile du Christ, et que ces différences sont telles qu'il faut parler de forts et de faibles dans la foi. Les forts dans la foi, en raison de leur conviction au sujet de la liberté du chrétien, fondée dans l'évangile, croient pouvoir tout manger. Les faibles par contre, s'abstiennent de certains aliments, soit qu'ils proviennent de sacrifices païens, soit qu'ils ne répondent pas aux prescriptions judaïques. Paul exhorte les forts, dont il partage la conviction, à ne pas faire valoir leur compréhension de la liberté chrétienne *contre* les faibles ; il les exhorte donc à ne pas rompre le lien de la fraternité avec ceux qui ont une connaissance limitée et même erronée en tel ou tel point ayant une relation directe avec l'évangile un du Christ. « Ces exhortations de l'apôtre Paul montrent que même dans des questions importantes de la connaissance de la foi, il faut supporter non seulement des différences, mais manifestement aussi certaines erreurs et ne pas les faire passer trop vite pour des motifs de désunion de la communauté⁶. » Il est décisif de souligner que ces différences et ces erreurs caractérisent certains membres de la communauté, mais non pas les porteurs du ministère de la Parole.

On peut déduire ceci de *Galates 2,11-21*, où il ne s'agit plus de croyants individuels, mais bien de serviteurs de la Parole. L'affirmation faite en Romains 14 à 15,13 au sujet des faibles dans la communauté est complétée ici par une autre affirmation, qui peut être formulée de la façon suivante : autant il est nécessaire pour les forts de supporter les faibles et de ne pas leur imposer leur propre liberté qui vient de l'évangile, comme une loi, autant il est inadmissible que les faibles imposent leur manque de liberté comme une loi aux forts ; or, ceci se produit lorsque des faibles sont porteurs du ministère de la Parole et ne soumet-

5. Voir à ce propos P. Brunner : *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, in : *Lutherische Rundschau*, avril 1963, pp. 151 ss.

6. P. Brunner, *ibid.*, p. 155.

tent pas leur prédication à la norme de la prédication néo-testamentaire. Là où les faibles érigent leur propre compréhension de la foi comme seule véritable, là, l'évangile est attaqué dans sa substance, car là, la liberté qui vient de l'évangile est limitée, *mais de façon normative*, à la mesure de connaissance qu'en ont les faibles. Là, il n'y a plus alors simplement une connaissance erronée de la foi de certains croyants individuels, mais là, l'erreur est institutionnalisée, elle devient doctrine et cela signifie fausse doctrine de l'Église. C'est à ce moment qu'il faut rechercher la confrontation et accepter même la lutte. Là où l'évangile est lui-même mis en question, non pas chez les croyants individuels qui ne sont pas encore très avancés sur le chemin de la connaissance de la foi, mais chez les porteurs du ministère de la Parole, là une communion dans l'unité est impossible, car là l'évangile est trahi : là il faut que l'évangile reprenne ses droits, il faut qu'il attaque la fausse doctrine afin de replacer la vérité sur le chandelier. C'est de cela qu'il y allait à Antioche, lors de la confrontation de Pierre et de Paul que nous rapporte Galates 2,11 ss. Il s'agit ici de la même question que dans Romains 14 et 15, celle des aliments autorisés. Pierre, qui était venu en visite dans la communauté paulinienne (visitation), commença par partager le repas des pagano-chrétiens qui ne connaissaient ni n'observaient les prescriptions alimentaires juives. Mais lorsque Jacques, le judéo-chrétien, qui était aussi bien juif que chrétien, avait envoyé de Jérusalem à Antioche d'autres judéo-chrétiens de sa famille spirituelle, probablement pour épier la liberté qu'avaient les chrétiens d'Antioche en Christ (Gal 2 : 4), Pierre se sépara des pagano-chrétiens par peur des Juifs. « Mais Paul reconnaît dans un tel comportement une atteinte à la vérité de l'évangile lui-même⁷. » Pour comprendre l'attitude que prend Paul vis-à-vis de Pierre, une attitude qui est totalement différente de celle qu'il prend vis-à-vis des faibles, il est nécessaire de reconnaître que Pierre n'est pas seulement un croyant individuel, mais un porteur par vocation du ministère de la Parole. C'est pourquoi le comportement de Pierre est édificateur ou destructeur de communauté dans un sens comme ce n'est pas le cas chez le croyant individuel. Par son attitude première, Pierre a exprimé son unité avec la prédication de Paul. Mais par sa deuxième attitude qu'il prit après l'arrivée des émissaires de Jacques, il contredit la première, et par là, la prédication de Paul. Cela devait mener inévitablement à une scission au sein de la communauté, car ce n'est plus l'évangile un que l'on y prêchait, mais à côté de lui encore un autre message. Mais cela ne pouvait être, parce qu'il n'y a qu'*un seul* évangile du Christ ; c'est pourquoi Paul contredit Pierre publiquement et mit son erreur à nu.

L'unité de l'Église — dans notre cas des Églises luthérienne et réformée — dépend d'une confession une. Pierre à Antioche ne devint pas le disciple de Paul, mais garda, après reconnaissance de son erreur, sa particularité personnelle, c'est-à-dire sa compréhension de la foi et sa piété propres. Mais sa

7. Ibid., p.155.

théologie et sa spiritualité, en tant que provenant du même évangile du Christ et dépassées par la même confession commune, n'excluent pas celles de Paul, ni l'inverse, mais au contraire les deux se complètent. La question qui se pose ici est donc celle-ci : *comment en arrive-t-on à cette confession de foi une de la communauté* qui dépasse les différentes théologies et spiritualités, mais qui est aussi véritablement réponse à la seule Parole normative de la prédication néotestamentaire de l'évangile du Christ ? C'est là la question pratique qui se pose au regard de cette unité de l'Église qui s'esquisse, mais qui ne s'exprime pas encore dans une confession de foi commune.

On ne peut résoudre cette question que si l'on prête attention à la réponse qu'a donnée la première chrétienté et après elle l'Église ancienne des premiers siècles, dans la suite de la chrétienté primitive. Dans le cas de Pierre et Paul et dans le différend entre les communautés pagano-chrétiennes et les communautés judéo-chrétiennes dont ils sont les protagonistes, la manière d'écarter les germes de scission dans l'Église nous est rapportée dans *Actes 15* : elle se réalise au moyen d'une confrontation commune des prédications qui s'opposent, en présence d'autres porteurs du ministère de la prédication, donc au moyen d'un concile ou d'un *synode*⁸. Ces deux expressions ont la même signification : « Synode » est l'ancien mot pour « concile », et le premier exemple d'un concile est le Concile de Jérusalem, mentionné en Actes 15. Il s'agit ici « d'une assemblée cultuelle, dans laquelle l'unité des communautés dans l'Église une devient réelle ou se concrétise. Les communautés s'y entr'aident fraternellement pour aplanir les questions litigieuses portant sur la foi et aussi sur la discipline ecclésiastique qui y est étroitement liée⁹. » Il ne s'agit pas là d'harmoniser superficiellement les différences, mais il s'agit d'examiner les théologies et piétés en question, à la lumière de la Parole une, de l'évangile un du Christ. Dans la mesure où participent à cet examen les porteurs et co-porteurs du ministère de la prédication des différentes communautés, la particularité des théologies et des piétés respectives y est dépassée et ajustée à la confession de foi latente implicitement ou existant déjà explicitement, en tant que réponse de la communauté à la Parole. Mais dans un concile, ce n'est pas la communauté qui triomphe ni sa décision telle qu'elle exprime la réponse de tous ses membres individuels et de l'ensemble ; encore moins est-ce une conviction qui l'emporte sur une autre, mais le vainqueur, quand les choses se passent comme elles doivent se passer, c'est le Christ présent et agissant dans le Saint-Esprit et édifiant la communauté dans son unité. C'est pourquoi, il est dit au début de la décision prise par le Concile de Jérusalem, qui nous indique la manière de surmonter les différends : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous ... » (Actes 15,28).

8. Que les différends entre Paul et Pierre à Antioche aient eu lieu avant ou après le Concile de Jérusalem, n'ajoute rien à l'affaire.

9. Voir l'article « Synode » dans RGG, 3. Aufl. (R. Bäumlín).

Au Concile de Jérusalem on régla la querelle qui divisait les communautés pagano-chrétiennes et judéo-chrétiennes, et aux conciles de l'Église ancienne les porteurs et co-porteurs du ministère de la prédication réfléchirent, en y donnant une réponse commune, aux questions fondamentales de la foi à la lumière de la prédication néo-testamentaire du Christ.

Il ressort de là que c'est par la voie d'un concile ou d'un synode qu'on peut arriver à une confession de foi commune comme consensus de la communauté. Cela signifie : par la voie du dialogue, qui est plus qu'une simple confrontation de différents points de vue, mais une écoute commune de la Parole et une recherche commune *d'une* réponse commune à la Parole.

Mais par là, la question de l'unité de l'Église n'est pas épuisée, car une nouvelle question surgit ici : Si l'unité de l'Église s'exprime dans une confession de foi commune, comment se manifeste alors ce consensus de la confession de foi commune ? On peut y répondre : dans l'acte de confesser la foi. Mais par là, le problème n'est pas résolu, car cet acte de confesser concerne de multiples communautés qui expriment cette confession de foi avec leurs théologies et leurs spiritualités particulières. Celles-ci doivent être constamment ordonnées à cette confession de foi commune, tout comme à l'inverse cette dernière doit constamment se nourrir des théologies et spiritualités qui s'y intègrent. Mais pour que cela se fasse et que l'échange constant entre l'unité de confession de foi et la pluralité de théologies et de spiritualités soit enrichissant, en d'autres mots pour que ce dialogue permanent se réalise, sous le signe non de l'appauvrissement qui porte en lui des germes de division mais sous celui de la plénitude, à cette fin, il existe un ministère dans l'Église, à savoir le ministère d'unité. Ainsi le problème est posé : Unité de l'Église et Ministère. Une réflexion spéciale devra être consacrée à cette question.

Summary

The unity of the Church depends essentially, at least to a large extent, upon the unity of her confession of faith. Here the attempt is made to deal systematically with the question of one confession. This is done first of all through a consideration of the essence of a confession (section 1). "Confession" is defined as the response of the congregation of the believers to the proclamation of the Gospel of Christ — distinguished from the response of the individual, which is of course included in the response of the congregation. This response expresses whether and how this Word from Christ is received in the Church as a communion of believers. Thus, insofar as it is one, the confession is an external, recognizable sign of the Church's unity. But what is the confession?

This question is examined in the second section, concerning confessions of the past and the common confession of today. Obviously there are many confessions today — the "ecumenical confessions" (particularly Nicene and Chalcedonian), plus confessional writings (those on the 16th century for exam-

ple) which attempted a response to the Word in a new situation in harmony with the ancient confessions.

To this it must be added that the confessions of the past, though still valid, do not release the communion of believers from the need to give a new response to the Word. Moreover, since Christendom is divided, the need exists for a common response.

Since the Word remains the same yesterday, today and forever, the confession which the Church brings forth today will stand in harmony with those of the past and should be considered as a further development of yesterday's confessions. But inasmuch as the Word confronts a different situation today from that of yesterday, to which it must bring forth new aspects, which may have been obscured or neglected in the past, it produces now a new response, which in previous confessions was not explicit. In view of the necessity of a confession which is renewed in a new situation and yet remains a common confession, we encounter the problem of the relationship of a unifying confession to the plurality of theologies and pieties (section 3).

This question confronts us already in the New Testament, where we find varying shades in the proclamation and varying types of piety. These various characteristics are then carried over into the confession of the congregation. The communion of believers and its confession does not have just one theology and one piety or spirituality. It has many, although it confesses the *one* Gospel of Christ, which is expressed in these different forms. But one must then stress that even though the confession reflects these manifold theologies and pieties, it does not receive priority or precedence over the proclamation in the various writings of the New Testament. The fundamental importance of the New Testament is not in its variety, but in its proclaimed Gospel of Christ. This Gospel, in its various forms, is the norm of the confession, just as the theologies and pieties of the New Testament are the norm of the theologies and spiritualities of the Church. The variety of the proclamation constantly calls for *one* confession. This becomes then the consensus which overcomes all the particularities (section 4). This confession as consensus is achieved through a council or a synod, which means through dialogue. This dialogue is more than just a confrontation of the differing viewpoints; it is to listen together to the Word and to search together for *one* common response to that Word.

Zusammenfassung

Die Einheit der Kirche hängt wesentlich — jedenfalls *auch* — an der Einheit des Bekenntnisses. Es wird hier versucht, die Frage des einen Bekenntnisses systematisch anzufassen. Dies geschieht zunächst durch eine Überlegung über das Wesen des Bekenntnisses (1. Abschnitt). Das Bekenntnis wird definiert als die Antwort der Gemeinde der Gläubigen — im Unterschied zur Antwort des einzelnen, die jedoch in diese Antwort der Gemeinde einfließen muß — auf die Verkündigung des Evangeliums von Christus. Da nur in dieser Antwort zum Ausdruck kommt, ob und wie das Wort von Christus in der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen angekommen ist, so ist diese Antwort des Bekenntnisses, sofern sie *eine* und dieselbe ist, das äußere, erkennbare Zeichen der Einheit der Kirche (oder jedenfalls *ein* Zeichen). Welches ist nun dieses Bekenntnis? Dieser Frage wird im 2. Abschnitt über die Bekenntnisse der Vergangenheit und das gemeinsame Bekenntnis heute nachgegangen. Es muß hier einmal gesagt werden, daß es mehrere Bekenntnisse gibt, die ökumenischen

Symbole (vor allem Nicea und Chalkedon) und die besonderen konfessionellen Bekenntnisse oder Bekenntnisschriften (zum Beispiel die des 16. Jahrhunderts), die im Einverständnis mit den gesamtkirchlichen Symbolen Antwort geben wollen auf das Wort in einer neuen Lage. Es muß dann dem hinzugefügt werden, daß die Bekenntnisse der Vergangenheit, die nicht aufgehoben sind, die Gemeinde der Gläubigen nicht davon dispensieren, eine *neue* Antwort — und zwar, insofern die Christenheit gespalten ist: eine gemeinsame Antwort auf das Wort, so wie es sich heute der Gemeinde in der Verkündigung mitteilt, zu geben. Sofern das Wort dasselbe ist, gestern, heute und in alle Ewigkeit, wird das heute von der Kirche geforderte Bekenntnis auch im Einklang stehen zu denen von gestern und wird es nur ein Fortführen der Bekenntnisse von gestern sein. Aber sofern das Wort heute eine von gestern verschiedene Lage trifft, und sofern es da neue Aspekte aus sich entläßt, die in der anderen Lage von gestern verhüllt oder doch kaum beachtet blieben, wirkt es eine neue Antwort, die in derjenigen der vergangenen Bekenntnisse nicht ausgesprochen war. Angesichts der Notwendigkeit eines in jeder neuen Lage erneuerten — und eben auch gemeinsamen — Bekenntnisses, stellt sich die Frage des Verhältnisses des einen Bekenntnisses zu den mancherlei Theologien und Spiritualitäten (3. Abschnitt). Diese Frage stellt sich schon auf dem Boden des Neuen Testaments: Schon hier, in der neutestamentlichen Verkündigung, gibt es mehrere Glaubensverständnisse und Frömmigkeitstypen. Diese Eigentümlichkeiten der Verkündigung je nach ihren neutestamentlichen Trägern werden nun im Bekenntnis der Gemeinde überstiegen: Die Gemeinde und also das Bekenntnis hat nicht eine Theologie und Spiritualität, sondern viele, sie kennt aber nur *ein* Evangelium von Christus, so wie es in den genannten Verschiedenheiten erscheint. Nun ist aber zu betonen, daß dadurch, daß die Eigenarten der verschiedenen neutestamentlichen Theologien und Spiritualitäten im Bekenntnis der Gemeinde überstiegen werden, das Bekenntnis als Bekenntnis der Gemeinde der neutestamentlichen Verkündigung als Verkündigung einzelner nicht übergeordnet ist. Denn nicht diese Theologien und Spiritualitäten sind von grundlegender Bedeutung, sondern das sich in ihnen aussprechende Evangelium von Christus. Dies Evangelium, so wie es in vielfältiger Weise verkündigt wird, ist die Norm des Bekenntnisses, wie weiter die neutestamentlichen Theologien und Spiritualitäten die Norm der kirchlichen Theologien und Spiritualitäten sind. Die Vielfalt aber der Verkündigung ruft stets nach *einem* Bekenntnis. Dieses erscheint dann als der alle Eigenarten übersteigende *Consensus* der Gemeinde (4. Abschnitt). Zu dem einen Bekenntnis als dem Consensus der Gemeinde kommt es auf dem Wege des Konzils oder der Synode, d. i. auf dem Weg des Dialogs, der mehr ist als nur eine Konfrontierung verschiedener Standpunkte, sondern der ein gemeinsames Hören auf das eine Wort und ein gemeinsames Suchen nach *einer* gemeinsamen Antwort auf das Wort ist.