

CONFESSIONNALITÉ ET CATHOLICITÉ*

par Gérard SIEGWALT

1. La réflexion théologique à laquelle nous sommes conviés, se fait sur un fond de crise et, par conséquent, dans un esprit de quête. C'est d'ailleurs la crise elle-même qui nous convie à la réflexion théologique, dans cet esprit de quête. Nous parlons de la *crise de la foi chrétienne traditionnelle*.

Avant d'entrer plus avant dans notre sujet de réflexion proprement dit (confessionnalité et catholicité), et parce que la façon de le traiter est déterminée par le contexte de crise indiqué, il faut caractériser à gros traits cette dernière. Il suffit à ce propos de nous rappeler quelques données qui nous sont bien connues.

La crise de la foi chrétienne traditionnelle se fait sous le choc de la sécularisation de la société ambiante. Cette crise se manifeste *d'une part* dans l'impuissance assez large de la foi chrétienne traditionnelle à répondre aux défis de toutes sortes de la société contemporaine (défis proprement religieux — qu'est-ce que c'est que nous appelons « Dieu », qu'est-ce que croire en Dieu, qu'est-ce que prier, ... ? — ; défis plus généralement culturels — comment rendre compte de Dieu au plan des sciences, et d'abord des sciences de la nature, physique et biologie, et des sciences de moyens, médecine, technologie, économie, et puis des sciences humaines, psychologie, sociologie, sciences du langage, plus particulièrement aussi au plan

* Exposé fait devant la Société Luthérienne, à Neuwiller-lès-Saverne, le 10 mai 1993. Il doit éclairer la préoccupation actuelle d'une plus grande communion entre les Églises protestantes historiques en France, entre autres et en particulier entre l'Église de la Confession d'Alsace et de Lorraine (ECAAL) et l'Église Réformée d'Alsace et de Lorraine (ERAL).

des lettres et des arts ? — ; défis enfin éthiques, aussi bien pour ce qui est de l'éthique personnelle que, peut-être surtout, pour ce qui concerne l'éthique au plan de la société, de la praxis sociale, et donc au plan économique, politique et juridique) ; la crise se manifeste *d'autre part*, et comme conséquence de cette impuissance, dans la régression numérique de ceux qui se disent chrétiens et ainsi des Églises.

2. Cette crise de la foi chrétienne traditionnelle n'est compensée ni par ce qu'on nomme « le retour du religieux » puisqu'aussi bien il touche relativement peu les Églises traditionnelles et que, par ailleurs, à cause, de son ambiguïté, il est un défi supplémentaire pour les Églises, ni par la montée du fondamentalisme ou de l'intégrisme religieux dans sa forme chrétienne : l'intégrisme chrétien est une maladie de la foi ; il n'est pas un remède mais un problème de plus. S'il est un refuge pour certains, il est un repoussoir pour un plus grand nombre (comparable en cela à l'extrême-droite politique). Il ne serait pas moins mais encore plus à prendre au sérieux — thérapeutiquement, comme un cas de pathologie spirituelle — si les proportions numériques étaient inverses.

3. La crise de la foi chrétienne traditionnelle est aussi celle des confessions particulières. Il y a à cela deux raisons principales et qui viennent en fait se conjuguer.

La première, c'est que, confrontés que nous sommes aux défis considérables du temps présent que j'ai évoqués, non seulement l'attachement à telle confession particulière, avec une prétention d'absoluité liée à cette confession, paraît dérisoire, mais encore cette prétention est de moins en moins élevée (mis à part le cas de l'intégrisme qui peut se doubler de nationalisme — tentation particulière de l'Orthodoxie, à cause du phylétisme, c'est-à-dire de la confusion toujours à nouveau latente entre la foi et l'ethnie). On est luthérien, ou réformé, par tradition, et la conviction qui peut s'y attacher est de plus en plus rarement exclusiviste. On peut dire qu'une certaine forme de confessionnalisme existe encore dans la tradition catholique-romaine, mais depuis Vatican II il comporte de nombreuses brèches que certains utilisent et que d'autres ignorent ou dénoncent. L'Église orthodoxe reste la seule Église dite historique — je fais par conséquent abstraction des sectes — qu'on peut qualifier

largement de confessionnaliste à cause de son exclusivisme (plus absolu que dans l'Église catholique-romaine) qui se manifeste en particulier dans le refus presque sans faille de l'hospitalité eucharistique ; cependant, cet exclusivisme n'est pas total (à la différence de la plupart des sectes) comme le montre la présence de l'Orthodoxie dans le mouvement oecuménique, pour le bien de ce dernier. Là où le confessionnalisme reste vivant — à certains égards, il y a aussi un confessionnalisme protestant là où on exalte à tout bout de champ les valeurs protestantes ; il s'agit là d'un confessionnalisme surtout sociologique —, il a cependant (à moins d'être un intégrisme) conscience de son inadéquation face aux défis dont nous avons parlé. Si le confessionnalisme n'est pas brisé (dans son absolutisme) par l'élan inhérent à la foi vers l'una, sancta, catholica et apostolica ecclesia, il l'est alors par la conscience de cette inadéquation. Le mouvement oecuménique est motivé par l'intérieur de la foi *et* par le contexte — mondain, ou public — de la foi.

La deuxième raison de la crise des confessions particulières, c'est une nouvelle carte du christianisme ; je ne parle pas de la place du christianisme parmi les religions mais de la carte du christianisme en tant que tel. Pensons d'abord aux Églises libres et aux mouvements de renouveau de type baptiste, pentecôtiste et charismatique, certains de ces mouvements, comme en particulier le renouveau charismatique, étant présents au sein même des Églises dites historiques. Nous savons que plusieurs de ces Églises libres et de ces mouvements de renouveau ont, face à la régression (numérique et aussi au plan de leur rayonnement) des Églises traditionnelles, une réelle force d'attraction, aussi bien par la façon dont ils annoncent l'évangile que par le vécu communautaire qu'ils offrent. Ils apparaissent à un nombre non négligeable d'hommes et de femmes soit comme une solution alternative pouvant remplacer les Églises traditionnelles, soit du moins comme un appoint pour remédier à ce qui manque ailleurs. On aurait tort de voir dans ces Églises et ces mouvements des sectes, même si la tentation sectaire peut y être présente (tout comme les Églises historiques ont leurs tentations à elles, par exemple le cléricalisme et le conformisme, mais sans que les Églises traditionnelles y succombent nécessairement ; de même en ce qui concerne ces Églises libres et ces mouvements de renouveau). Pensons ensuite au rayonnement de certaines communautés religieuses ou monastiques (aussi et en particulier dans le protestan-

tisme) et de certaines communautés locales particulières (parmi lesquelles on peut compter la jeune Église catholique-orthodoxe de France ; mais il y a aussi des exemples de communautés locales — Églises historiques — qui ont un grand rayonnement). Les communautés religieuses ou monastiques sont ressenties, par ceux et celles qui les fréquentent pour des retraites ou régulièrement lorsqu'elles sont implantées dans les villes, comme un appoint précieux pour compléter ce qui n'est pas donné avec la même richesse ailleurs, alors que telles communautés locales, à cause de leur rayonnement, peuvent devenir des pôles d'attraction tels que, à l'instar de certaines Églises libres, elles voient les rejoindre de nouveaux membres venus soit d'en dehors des Églises traditionnelles soit de ces dernières. L'attraction exercée — pour les raisons indiquées — par certaines Églises libres, des mouvements de renouveau, des communautés religieuses ou monastiques, des communautés locales — d'Églises historiques — vivant un renouveau spirituel et communautaire, atteste ce qu'on appelle en sciences de la nature un changement de paradigme, ou de modèle de représentation des choses : au territorialisme de la chrétienté constantinienne fait place, en tout cas partiellement, de manière plus ou moins sensible selon les endroits, une certaine dispersion des Églises, pas seulement au plan géographique — la dispersion n'est pas seulement celle de la diaspora, au sens habituel du terme — mais aussi, dans une aire géographique donnée, au plan des personnes et des communautés : il y a un émiettement du christianisme en Églises et communautés particulières, « de tendance » comme on peut les qualifier, de plus en plus nombreuses et qui coexistent — fait nouveau en comparaison avec le passé — sans se combattre, au total donc pacifiquement. Le christianisme est devenu d'une certaine manière un pluralisme, un christianisme à la carte, comme l'est la société elle-même. Certes, les structures traditionnelles, celles du territorialisme, demeurent et gardent leur raison d'être, mais elle est relative. L'émiettement, le pluralisme de son côté, est relatif, de par l'esprit de tolérance, ou aussi l'esprit démocratique de la mentalité publique, qui y règne. Territorialisme et pluralisme coexistent l'un avec l'autre. Il y a une nouvelle carte du christianisme !

La crise de la foi chrétienne traditionnelle apparaît ainsi comme la crise du territorialisme confessionnel (au sens de l'Église multitudi-

niste) et a à ce titre une double implication. *D'une part*, on passe déjà, et puisque cette évolution ira sans doute en s'accéléralant à l'instar de ce qui se fait depuis longtemps aux U.S.A, j'ajouterai : on passera de plus en plus facilement d'une Église à une autre, au gré des circonstances et du rayonnement de telle communauté particulière, soit comme hôte sporadique soit pour un temps plus long voire définitivement. Ce modèle apparaît de plus en plus dans nos villes et ici et là déjà dans nos campagnes. Il comporte le risque d'éclatement de telle ou telle paroisse traditionnelle ou aussi, dans certains cas, de telle communauté nouvelle parce qu'elle n'apparaît qu'être un feu de paille, mais ce modèle exprime le fait qu'on est de moins en moins attaché à telle Église particulière et de plus en plus à l'Église, là où on peut la vivre dans sa plus grande plénitude possible d'Église et du même coup vivre et connaître la plus grande plénitude possible de l'évangile. *D'autre part*, la crise des confessions a comme implication la crise des structures ecclésiastiques traditionnelles. Ce qui est de plus en plus évident, c'est l'inadaptation de ces structures à la situation d'émiettement et donc à la réalité vécue à l'intérieur de nos Églises traditionnelles elles-mêmes comme en dehors d'elles, là où sont présents dans nos Églises et en dehors d'elles des éléments de renouveau qui ont un caractère proprement transconfessionnel.

J'arrête là l'énumération des données de la crise de la foi chrétienne traditionnelle. Il s'en dégage un problème d'une grande portée. Il apparaît lorsqu'on confronte le premier point, parlant de l'impuissance assez nette de la foi chrétienne traditionnelle à répondre aux grands défis de la société contemporaine, avec le troisième point concernant l'éclatement des confessions. Ce qu'il importe de voir, c'est la tension entre ces deux points. Lorsque les deux observations, celle sur l'impuissance et celle sur l'éclatement du christianisme traditionnel sont mises côte à côte, il devient clair que l'éclatement du christianisme traditionnel est certes favorisé par son impuissance mais que contrairement à l'apparence, il n'est pas de nature à dépasser cette impuissance. *D'un côté* on peut dire que l'éclatement, l'émiettement du christianisme est à bien des égards, dans la signification de pluralisme pacifique qui est le sien, non seulement un fait nouveau dans l'histoire mais aussi un signe de nouveauté vraie, en tout cas potentielle, de l'Église et de l'évangile, à condition que toutes les parties prenantes concernées — les Églises

traditionnelles, Églises libres, mouvements de renouveau, communautés religieuses ou monastiques et communautés locales ayant un rayonnement particulier — sachent assumer la portée de cette nouveauté pour l'auto-compréhension du christianisme et en particulier au plan des structures ecclésiales. J'y reviendrai tout à la fin de mon exposé. Mais *de l'autre côté* il faut voir que, si par la nouveauté pour ce qui est de la carte du christianisme et, partant, pour ce qui est de son auto-compréhension, une direction est indiquée qui demande aux parties concernées, et donc aussi à nos Églises et à nous-mêmes, de l'explorer, l'approfondir, la mettre à l'épreuve dans notre quête de l'Église et d'abord de l'évangile, cette direction n'est pas déjà comme telle une réponse à l'impuissance de l'Église devant les défis indiqués au premier point. Si la direction qui s'esquisse dans la ligne de ce qui a été dit au point 3 se développe sans prendre en compte les grands défis de la société contemporaine auxquels nous sommes confrontés comme Églises et comme chrétiens, alors sans doute *d'une part* le mouvement dans cette direction ne se poursuivra pas (nous avons vu que la relativisation des Églises ou confessions traditionnelles se fait aussi sous la pression de ces défis « mondains », qui sont des défis pour la foi et l'Église), et *d'autre part*, si le mouvement dans la direction mentionnée se poursuit sans — mal — se terminer dans un pluralisme absolu du christianisme et donc dans le relativisme ou au contraire le sectarisme de la foi, autrement dit dans l'insignifiance ou la guerre des religions (des différentes Églises les unes contre les autres), si donc le mouvement dans la direction indiquée se poursuit positivement mais sans prendre en compte les grands défis qui ont été évoqués, il mènera à un christianisme en marge du monde, sans portée pour le monde, un christianisme essentiellement privé, de la sphère privée. Un tel christianisme connaîtra la tentation de s'absolutiser, car cette tentation peut seulement être surmontée lorsqu'on ne fuit pas le monde mais lorsqu'on l'affronte. Cela — affronter le monde — rend modeste, alors que laisser le monde à lui-même rend arrogant. Mais plus encore : l'évangile rend modeste, qui nous envoie dans le monde, alors que l'appauvrissement de l'évangile, l'accentuation de tel élément au détriment d'autres éléments, rend arrogant. La fuite hors du monde est toujours aussi une fuite devant l'évangile dans sa plénitude.

Nous sommes ainsi placés devant l'exigence de tenir ensemble la conscience de l'impuissance à bien des égards réelle de la foi chré-

tienne traditionnelle à répondre aux défis de la société contemporaine, *et* l'implication positive de l'éclatement des confessions dans le sens d'une réalité à assumer et d'une direction à éprouver, en tant que direction vers une nouvelle forme de christianisme qui est à la fois évangélique et pluraliste (dans le sens indiqué) et qui demande que nous répondions ecclésiastiquement, toutes les Églises et les mouvements concernés, aussi notre Église dans le concert des autres, de cette nouvelle carte, comme je l'ai nommée, du christianisme, pour que cette carte soit dans le monde le visage, de la part de l'évangile, de l'Église du Christ. Mais, comme dit, et c'est cela l'exigence, cette nouvelle carte ne sera, dans le monde, de la part de l'évangile, le visage de l'Église du Christ que si toutes les parties concernées qui forment cette nouvelle carte du christianisme, et, pour ce qui nous concerne, nous-mêmes, conscients de l'impuissance assez large de la foi chrétienne traditionnelle à répondre aux défis de la société contemporaine, interrogent, sous la pression de ces défis, à la fois ces défis *et* l'évangile, pour discerner la direction à prendre non seulement par l'Église mais par la société humaine.

II. Nous voilà maintenant à pied d'oeuvre pour notre réflexion sur « *confessionnalité et catholicité* ». Je me contenterai ici de deux séries de quelques remarques essentielles, pour montrer que les deux termes expriment une polarité fondamentale de l'Église et d'abord de l'évangile.

La première série de remarques est centrée sur le terme « *confessionnalité* » et sur la chose (res) ainsi signifiée.

1. Je prends ici comme équivalents les termes de confession ou *confessionnalité et particularité*. Une Église confessionnelle — une confession dans ce sens — est une Église particulière. Le *confessionnalisme* consiste dans l'absolutisation de cette particularité ; il est la prétention d'être la seule vraie forme de l'Église. J'ai déjà dit que le confessionnalisme, comme toute forme d'intégrisme — le confessionnalisme est ce qu'on appelle aujourd'hui un intégrisme — est une maladie de la foi ; il faut le traiter comme tel et donc de manière thérapeutique : il faut le soigner. Il est un particularisme et un exclusivisme ; chacun de ces deux termes appelle l'autre. Il est la négation du pôle de la catholicité — ou universalité — ou la confusion de ce pôle avec celui de la particularité. La reconnaissance de ce pôle

empêche le confessionnalisme et permet la *confessionnalité*. Celle-ci, ou la particularité (l'Église particulière) a sa raison d'être, et du coup sa légitimité, dans le fait que l'universel n'existe pas autrement que de manière particulière. L'Église n'a jamais existé autrement que comme Église particulière. Au premier siècle, c'était l'Église à Corinthe, à Antioche, à Rome, à Éphèse, etc. ; c'était l'Église paulinienne, ou pétrinienne, ou johannique. La confessionnalité est le respect de la particularité de l'histoire. L'histoire de la communauté de Corinthe est différente de celle de Colosses par exemple ou de celle de Jérusalem. L'évangile plus judéo-chrétien de Pierre n'a pas exactement les mêmes accents que l'évangile pagano-chrétien de Paul, et cela vaut aussi quand on compare l'évangile du Paul des Galates et des Romains avec celui, par exemple, du deutéro-Paul des épîtres pastorales. Il y a des compréhensions de l'évangile du Christ qui sont différemment accentuées, et l'Église a des visages différents. Tout cela, nous le savons aujourd'hui bien par l'exégèse et la théologie du Nouveau Testament. On peut dire qu'il y a des confessions chrétiennes différentes, des ecclésiologies différentes, des théologies différentes, et cela dès le Nouveau Testament, pas seulement à partir du schisme de 1054 entre l'Orient et l'Occident chrétiens ou à partir du XVI^e siècle. La coexistence de ces différences n'allait pas de soi dans la première chrétienté, comme nous le savons par le conflit entre Pierre et Paul, entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, et par le Concile de Jérusalem. Mais on a alors évité le schisme. Le schisme n'est pas une fatalité ; il est certes toujours une possibilité, il est devenu une réalité dans l'histoire, et cette réalité a toujours été et continue à être un contre-témoignage. Ce n'est pas la différence qui est un contre-témoignage, c'est son absolutisation dans le schisme, quelles que soient les parts respectives de responsabilité des différentes parties prenantes et quelle que soit, par-delà la responsabilité humaine, la part de mystère qu'il y a dans le schisme comme dans l'absence de schisme ; je veux dire par là que, contre-témoignage ou non, Dieu reste le maître de l'histoire. Mais la particularité ou confessionnalité qui existe depuis l'origine autorise l'espérance que la confessionnalité schismatique et donc le confessionnalisme tel qu'il procède de 1054 et du XVI^e siècle pourra être surmonté par la confessionnalité dans le sens vrai du 1^{er} siècle.

2. La confessionnalité vraie n'empêche pas *le conflit* mais implique une certaine façon de le vivre. Il suffit à ce propos de renvoyer au « modèle » néo-testamentaire qu'est le conflit entre Paul et Pierre et qu'est le synode ou le concile pour résoudre le conflit. J'y reviendrai dans la partie de conclusion.

3. En même temps, la confessionnalité n'empêche pas mais au contraire rend signifiante la *koinonia*, la *communio* ou ce qu'on peut aussi appeler la communalité. À nouveau, elle est servie par le synode ou concile — elle appelle donc une Église conciliaire — et également par le ministère de visitation ou de communion (d'unité) qu'est le ministère de l'évêque. J'y reviendrai également dans la partie de conclusion.

4. En appliquant tout cela à l'*Église luthérienne*, il devient clair que la particularité ou confessionnalité luthérienne n'est pas en question, pour autant, bien entendu, qu'elle est légitimée par l'évangile. Ce qui serait en question, ce serait un confessionnalisme ou particularisme luthérien qui absolutiserait la différence et instituerait structurellement le conflit, empêchant la communion ou communalité. Dans son Mémoire de 1969, la Société Luthérienne dénonce expressément le confessionnalisme en déclarant : « Nous ne pouvons conserver de notre héritage confessionnel que ce que nous acceptons de partager avec d'autres, et nous ne pouvons être préservés du confessionnalisme étriqué qu'en ayant part aux dons reçus par d'autres confessions. »

5. Quant à la question : la compréhension luthérienne de la foi chrétienne reste-t-elle nécessaire ?, vous accepterez, je pense, que je ne justifie pas maintenant longuement ma réponse largement affirmative, étant entendu que nous avons aussi conscience de certaines insuffisances de la compréhension luthérienne, en particulier au plan proprement ecclésiologique. Je renvoie, pour ce qui est de la compréhension luthérienne de la foi chrétienne à l'excellente contribution d'André Birmelé dans un récent numéro de *Positions luthériennes* (1993/1 : « Responsabilité et engagement des Églises luthériennes dans le domaine de la théologie »), ainsi qu'aux travaux bien connus de Marc Lienhard (en particulier : *L'évangile et l'Église chez Luther*, Paris : Cerf, 1989) ; pour ce qui est en particulier

de l'ecclésiologie luthérienne et de sa portée oecuménique comme aussi de ses insuffisances, on pourra se reporter au vol. II/2 de ma *Dogmatique pour la catholicité évangélique*.

6. La confessionnalité, aussi la luthérienne, a besoin de *l'altérité*. La diversité n'est pas seulement un état de fait, depuis l'origine ; elle est aussi une exigence. L'exigence n'est pas qu'on soit différent pour être différent (cette compréhension des choses — une tentation fréquente — relève de la pathologie et doit être soignée par des moyens appropriés) ; l'exigence est celle de la *relationnalité*. La foi est relationnelle ou elle n'est pas, et elle l'est doublement : verticalement (en relation avec Dieu) et horizontalement (dans le sens de la communion ecclésiale). L'*uniformisme* est la négation de cette double relationnalité : Dieu en effet n'est pas uniforme mais tri-forme, tri-un ; et l'Église et les chrétiens ne sont pas uniformes. La relationnalité, et donc la différence et donc le fait de l'altérité, est constitutive de la foi et de l'Église, fait partie de son « esse ». La foi et l'Église sont malades quand la relationnalité et donc le sens — le sensus — de l'altérité s'estompent. La relationnalité implique et demande le « respect » de l'autre, de l'altérité de l'autre, et ce respect est thérapeutique, dans le sens de la foi saine dont parlent les épîtres pastorales : il guérit la foi de la prétention, qui est sa tentation, de s'absolutiser, d'absolutiser la compréhension — toujours essentiellement provisoire — qu'elle a d'elle-même.

La deuxième série de remarques porte sur le terme de « *catholicité* » et sur la chose (res) ainsi signifiée.

1. En parlant de la confessionnalité, j'ai parlé aussi de la communalité. C'était déjà reconnaître que la confessionnalité est référée essentiellement, à moins de tomber dans la confessionnalisme, à la **transconfessionnalité**. L'Église à Corinthe est la concrétisation particulière, dans ce lieu particulier et compte tenu de l'histoire particulière de cette Église, de l'Église une du Christ. La particularité ou confessionnalité vit dans un horizon qui la dépasse. Elle est l'expression particulière d'une réalité qui n'est pas simplement particulière.

2. C'est cela que signifie le terme de *catholicité*. Il a une double signification.

— « Catholicité » peut d'abord être pris au plan ecclésiologique ; le

terme renvoie alors à la catholicité de l'Église. L'Église, l'*una sancta*, est *catholica*, si elle est *apostolica*. La vraie Église apostolique est catholique. Cela ne vaut pas dire qu'elle n'est pas toujours particulière, mais cela veut dire que si l'Église particulière est tout entière Église, elle n'est pas *toute* l'Église. La conscience de cette polarité de la confessionnalité et de la catholicité est essentielle à l'Église. Concrètement, cela signifie qu'il est essentiel à l'être-Église de notre Église comme de toute Église confessionnelle, qu'elle soit ouverte transconfessionnellement, ouverte à la catholicité de l'Église.

À propos de la signification ecclésiologique de « catholicité », il faut préciser que « catholicité » a une double valence : quantitative et qualitative. L'ouverture nécessaire (nécessaire à sa qualité d'Église) de toute Église particulière à la catholicité de l'Église n'est pas seulement, même si elle est aussi, l'ouverture à l'Église universelle. comprise quantitativement, donc l'ouverture aux autres Églises dans leur réalité donnée, mais elle est aussi l'ouverture à la catholicité qualitative, c'est-à-dire à la plénitude, à l'universalité qui est celle de l'évangile. Par là, la catholicité de l'Église en tant que fondée dans la catholicité de l'évangile, rejoint l'autre signification du terme « catholicité ».

— « Catholicité » dans ce deuxième sens dépasse le plan ecclésiologique, puisque l'évangile ne vaut pas seulement pour l'Église mais pour tout. Il vaut pour l'humanité, plus particulièrement pour les défis de la société humaine qui ont été évoqués. La portée ecclésiologique de l'évangile n'est pas la réduction de cette portée à l'Église. L'évangile a une portée oecuménique au-delà du sens ecclésiologique de ce terme, une portée oecuménique au sens aussi originaire de ce mot selon lequel il désigne toute la terre habitée, donc toute l'humanité.

Il y a par conséquent la catholicité au sens ecclésiologique et celle au sens de l'humanité voire de toute la création. Le Nouveau Testament dit que le Christ est le Seigneur de l'Église et en même temps qu'il est le Seigneur du monde.

Nous trouvons dans cette double signification de la catholicité un écho, et comme une réponse, à l'exigence notée à la fin de la 1^{ère} partie, de tenir ensemble la conscience de l'impuissance de la foi chrétienne traditionnelle face aux défis de notre monde, dit positivement : la conscience de l'interpellation de la foi et de l'Église chrétiennes par ces défis, *et* l'ouverture positive à l'éclatement des

confessions dans le sens de la nouvelle carte du christianisme, une carte qui demande à passer du puzzle pluraliste à une mosaïque signifiante, signifiante de la juste pluralité ou diversité de l'évangile du Christ.

3. Quel rapport y a-t-il entre les deux significations du mot « catholicité », vu que l'une a trait à l'Église et l'autre au monde ? C'est la question Église-monde, ou Église-société humaine, qui est ainsi posée. La question est celle de *l'exclusivité* et de *l'inclusivité de l'évangile*.

Il y a une exclusivité, un caractère exclusif de l'évangile, autrement dit : l'évangile appelle à une décision, à la foi. Il y a une porte étroite ; c'est celle de la décision, de la foi. L'évangile distingue, il met une distance entre l'Église et le monde ou la société comme telle. Cette distinction est essentielle à la foi ; il n'y a foi que parce qu'il y a cette distinction.

Mais il y a aussi une inclusivité, un caractère inclusif de l'évangile. La décision de la foi mène quelque part. Le croyant ne reste pas coincé dans la porte, mais il entre à travers elle dans un espace où il est au large, comme dit le psalmiste. *Tout* est concerné par la foi, *tout* l'espace de la création, de l'humanité, du réel dans lequel introduit la porte étroite. La foi chrétienne, l'évangile du Christ sont inclusifs dans ce sens, inclusifs à la fois des autres chrétiens et des autres Églises, et inclusifs au sens le plus large possible, c'est-à-dire : ils ont une portée non seulement dans le sens de la relation aux autres Églises mais aussi une portée pour ce qui est de l'attitude chrétienne vis-à-vis de l'oikouménè au sens étymologique. La catholicité joue vis-à-vis des autres Églises et elle joue vis-à-vis de la société humaine.

Confessionnalité et catholicité : L'Église est toujours à la fois confessionnelle ou particulière et catholique ou universelle. L'Église n'est confessionnelle ou particulière que si elle est en même temps catholique ; sinon elle devient confessionnaliste. Et l'Église n'est catholique ou universelle que si elle est en même temps confessionnelle ou particulière ; sinon elle devient fumeuse ou conformiste, c'est-à-dire que la distinction d'avec le monde n'apparaît plus.

Si l'Église est les deux, c'est que l'évangile est les deux ; il est particulier ou concret et il est catholique, il concerne tout et tous/toutes.

III. Il s'agit maintenant, pour finir, de réfléchir aux *conséquences* ou aux implications pratiques de ce qui vient d'être dit. Il y en a deux, l'une tient à la nouvelle carte du christianisme, l'autre aux défis de la société contemporaine. Il y en a une troisième qui est liée à la distorsion entre les deux.

1. Concernant la nouvelle carte du christianisme : Ce n'est pas le fait que les Églises doivent approfondir leur communion qui saurait faire problème — c'est là, comme je l'ai rappelé, à la fois une exigence de la foi et une exigence venant des circonstances, des défis du monde — ; on peut même dire que les réflexions concernant la communion ecclésiale entre ECAAL et ERAL ne peuvent que précéder — ou peut-être déjà accompagner — des réflexions similaires, à une échelle non simplement régionale mais par nécessité évidente à une échelle beaucoup plus vaste, concernant la communion ecclésiale entre ECAAL et ERAL d'un côté (ou Église luthérienne et Église réformée d'une manière plus générale), Église catholique-romaine et certainement aussi Église orthodoxe et Église anglicane de l'autre côté. Si je dis que ces derniers pourparlers ne pourront pas se faire à une échelle simplement régionale, on en comprend la raison évidente, mais on comprend également que ces pourparlers doivent, en tout cas simultanément, se faire aussi au plan régional, parce que la communion ecclésiale veut se vivre là, concrètement. Mais des réflexions concernant la communion ecclésiale doivent aussi se faire avec les Églises libres et les mouvements de renouveau. Autrement dit, le dialogue oecuménique inter-ecclésial doit sans conteste se poursuivre, voire être dynamisé, et ceci en particulier sous la pression des défis grandissants de toutes sortes qui interpellent les Églises.

(Je ne dis pas qu'il n'y ait pas de place sur terre pour des mouvements spirituels et caritatifs chrétiens comme les Quakers et l'Armée du Salut qui, sans être des sectes, ne posent pas eux-mêmes la question de leur communion avec d'autres chrétiens. Ces mouvements sont par essence communiels, sans l'être structurellement, grâce à des structures de communion. Ils sont le rappel constant que sans l'Esprit Saint et sans l'amour, les structures de communion tendent à devenir vides de leur substance évangélique et même à se pervertir. Mais ils ne sauraient pour autant mettre en cause les réflexions sur les structures de la communion ecclésiale.)

L'évangile, en effet, prend forme, l'Église aussi prend forme ; ces formes sont toujours provisoires ; elles sont toujours les formes de l'évangile et de l'Église qui sont encore au-delà de ces formes ; en même temps, ni l'évangile ni l'Église n'est informe. Les Quakers et l'Armée du Salut ne veulent pas être Église. Aussi, le rappel indiqué mis à part, ne peuvent-ils servir d'exemple aux Églises dans leur réflexion quant à leur être-Église, leur ecclésialité.)

Si la question qui se pose n'est pas celle du « que » — que les Églises doivent approfondir leur communion ecclésiale —, elle est celle du « comment ». Cette question du « comment » n'est pas seulement celle de savoir comment vivre la communion ecclésiale, mais aussi celle-ci : pour quoi faire, *en vue de quoi ?*

Prenons cette dernière question d'abord. La réponse ne saurait être que celle-ci : d'une part pour être ainsi Église (puisque l'Église est toujours à la fois confessionnelle et catholique, particulière et universelle), d'autre part pour témoigner ainsi le plus pleinement possible de la plénitude de l'évangile. Cela signifie : pour que les Églises s'aident mutuellement, par la correction et l'encouragement réciproque, à être le plus pleinement possible Église du plein évangile, de la plus grande plénitude possible de l'évangile. La raison d'être de la communion ecclésiale ne saurait être autre que celle-là.

Mais il y a l'autre question : *comment* être au service de cette fin, comment effectuer la communion ecclésiale ? Je pense ici en particulier à la communion entre ECAAL et ERAL, mais on peut sans doute étendre ce que je dirai, toutes proportions gardées, à la communion avec d'autres Églises. Je dirai alors ceci.

D'abord : la communion entre deux Églises implique le respect de l'histoire, le respect de ce qui est devenu. Elle ne peut consister en un nivellement — venu de haut — des différences. La communion ecclésiale, la communion des Églises ne peut que respecter les traditions. C'est ce qui s'est fait par exemple en Autriche avec la constitution de l'Église de la Confession d'Augsbourg, et de la Confession Helvétique. Il y a d'autres modèles d'Églises unies, Il faut apprendre de leur expérience.

Ensuite : la communion entre deux Églises s'attache, dans le respect des traditions pour autant qu'elles sont légitimes (ce qui est toujours à vérifier), donc dans le respect de la particularité respective, à ce qui est commun et ce qui sert ce qui est commun, au-

trement dit à ce qui est transconfessionnel. Elle a pour but d'aider chacune des deux Églises et chacune de ses communautés locales à être le plus pleinement possible Église, c'est-à-dire à être le plus pleinement possible à la fois particulière et catholique. La communion entre deux Églises peut devenir une union si cette union respecte et fait place aux traditions particulières en tant que légitimes et si elle n'est pas d'abord un toit commun mais un processus commun. Dans l'union il ne s'agit pas de perdre quelque chose mais de gagner quelque chose. Il y a à gagner l'Église, *plus* d'Église. L'union ne peut être qu'un processus non vers la force (au sens de : L'union fait la force !) mais vers le devenir-Église (*Kirchewerdung*) : un devenir-Église non seulement quantitatif mais surtout qualitatif.

Puis : il faut, en matière de communion ecclésiale, apprendre du Nouveau Testament (et aussi de l'Église ancienne en tant qu'elle était une école d'apprentissage de l'Église). Il nomme deux structures de « koinônia » :

— le synode ou le concile,

— le ministère de la visitation comme ministère de l'épiscopè. Le concile (ou synode) souligne la collégialité (le caractère collégial) de la responsabilité de la communion ecclésiale, le ministère de visitation et d'épiscopè souligne la responsabilité personnelle et la nécessité d'un charisme reconnu — de discernement et de charité — par l'Église (cela est développé dans le dernier volume de la D.C.E.).

Au plan ecclésiologique, le théologien catholique Michael Schmaus a raison quand il dit : « Die Kirche beruht nicht auf einem Sachprinzip, sondern auf einem Personprinzip » (l'Église n'est pas fondée sur un principe-objet, mais sur un principe-sujet). Certes, il y a un principe-objet : c'est le *sola gratia*, le *sola fide*, la *sola scriptura*, le *solus Christus* ; il faut en cela nuancer Schmaus. Mais ce principe-objet ne devient fondateur d'Église que si entre en jeu le principe-personne, à savoir des personnes, des ministres, des ministres qui sont des personnes. Le synode est une structure de communion ecclésiale qui est faite de personnes, le ministère de communion (de visitation et d'épiscopè) le ministère d'une personne ou de personnes. Une organisation ecclésiale qui oublie ce *Person-prinzip*, qui, à la place d'un évêque ou d'évêques (la question de l'épiscopat monarchique ou de l'épiscopat collégial ne renvoie pas à une alternative mais à une

complémentarité), met une administration fonctionnelle, se perd comme Église (ce ne sont pas les services administratifs qui sont en question — il les faut, comme services — ; ce qui est en question, c'est l'idée qu'une Église pourrait être Église, le plus pleinement possible, sans ministère épiscopal personnel ; encore une fois, qu'il soit collégial ou monarchique ou les deux, comme je pense qu'il doit l'être, n'est pas maintenant la question),

La communion ecclésiale suppose une structure synodale ou conciliaire et elle suppose un ministère de visitation et d'épiscopè, un ministère de communion en ce sens.

Enfin : aucune communion ecclésiale ne peut se faire autrement que dans la docilité à l'Esprit Saint. Toute volonté de puissance est, si elle n'est pas toujours à nouveau surmontée (car assurément elle est là, en chacun de nous), cause potentielle de division. La communion ecclésiale ne peut en fin de compte pas s'organiser une fois pour toutes ; elle ne peut qu'être vécue dans la repentance donc dans le pardon, dans la foi et l'espérance de la foi et dans l'amour qui se nourrit de cette espérance de la foi.

2. Concernant les défis de la société contemporaine.

Je dirai ici deux choses, brièvement.

Premièrement, la prédication intra-ecclésiale, pour usage interne pour ainsi dire, n'a pas grande portée vers l'extérieur, face à ces défis considérables et, en raison de l'imbrication des choses du monde et des réalités de la foi, une portée relative, limitée seulement vers l'intérieur de l'Église. Avec cela, la prédication intra-ecclésiale n'est pas fautive ni sans valeur, mais elle est insuffisante. Elle est une prédication pour la Maison Église, comme si la Maison Église était sa propre fin. Il y a un ecclésiocentrisme de fait — il consiste à gérer l'Église, à l'entretenir — qui est un reniement de la portée mondaine (*weltlich*) de l'évangile (évangile au sens général, au sens de Parole de Dieu).

Deuxièmement, Dieu a, comme Luther l'a dégagé, deux règnes, le règne temporel (mondain) et le règne spirituel, ecclésial. Le règne spirituel, c'est celui de la grâce, du salut ; le règne temporel est celui de la puissance, de la potentia de Dieu. L'Église a une parole de salut à annoncer ; par la foi à cette parole, l'Église est édifiée. Mais l'Église a aussi une parole autre encore à dire, une parole qui place les hommes *coram deo* ; c'est la parole de la loi — ou aussi de la raison/*Vernunft* ; c'est là l'usage politique de la loi — qui doit aiguïser

les consciences. L'Église doit annoncer l'une et l'autre parole, celle de l'évangile et celle de la loi ; elle ne doit pas annoncer la parole de l'évangile sans annoncer la parole de la loi. Les deux paroles sont indissociables mais ne peuvent pas non plus être confondues. Dieu règne temporellement — dans le monde — par la loi (la raison/*Vernunft* politique) et l'évangile, comme il règne spirituellement — dans l'Église — par la loi (l'usage propre, spirituel de la loi) et l'évangile. Mais il règne dans le monde d'abord par la loi (la loi civile) et dans l'Église d'abord par l'évangile. La mission de l'Église dans le monde, face aux défis du monde, est d'aiguiser les esprits et les consciences pour les ouvrir à Dieu, pas d'abord au Dieu Sauveur mais d'abord au Dieu créateur ou Seigneur, maître de tout.

Je me contente de cette remarque montrant qu'il y a un « Weltbezug Gottes », une relation de Dieu au monde, comme il y a un « Kirchenbezug Gottes », une relation à l'Église. Nous avons largement, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu de développer ici, oublié dans nos Églises le « Weltbezug Gottes ». C'est pourquoi nos Églises paraissent intimistes et, pour ce qui est de la société humaine, largement insignifiantes.

La catholicité au sens non ecclésiologique mais au sens de la portée pour *tout* de l'évangile, de la Parole de Dieu comme loi et évangile, nous rappelle ce « Weltbezug Gottes », nous rappelle que dans le monde, nous sommes *coram deo*,

3. Concernant la distorsion entre la préoccupation ecclésiologique liée à la nouvelle carte du christianisme et la catholicité qualitative de l'évangile qui concerne toutes choses, donc aussi le monde, pas seulement l'Église. Cette distorsion — c'est tout le sens de mon exposé — doit être surmontée, faute de quoi la communion ecclésiale n'aura pas de promesse et l'Église ne sera pas levain dans la pâte ou sel de la terre. Nous ne pouvons pas vouloir la communion ecclésiale sans vouloir la catholicité dans tous les sens de ce mot ; nous ne pouvons pas vouloir la catholicité, aussi dans le sens du « Weltbezug Gottes », sans vouloir la communion ecclésiale. Les deux règnes ne sont pas le fait de deux dieux, mais du Dieu unique, le Dieu du monde et le Dieu de l'Église et de la foi.