

LE CHEMIN ŒCUMÉNIQUE – UN CHANTIER OUVERT

Histoire de l'œcuménisme inter-ecclésial en Alsace et perspectives¹

I. Histoire de l'œcuménisme inter-ecclésial en Alsace

1. Cette histoire est au bénéfice de l'œcuménisme inter-Églises de manière générale. Souvenons-nous : Le mouvement œcuménique a commencé, après toutes sortes d'initiatives antérieures, au début du XX^e siècle, le Conseil œcuménique des Églises a été créé en 1948, l'Église catholique-romaine s'est ouverte à l'œcuménisme avec le Concile Vatican II et, sans être officiellement membre du COE, a depuis lors pris sa pleine place dans le dialogue œcuménique inter-ecclésial. Celui-ci a conduit, entre l'Église catholique-romaine et – entre autres – les Églises luthériennes et réformées (je prends ces dernières ensemble, à partir de leur situation d'aujourd'hui, où elles sont officiellement unies en France) à un certain nombre de dialogues dont le dernier a donné la « *Déclaration commune* (à la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Église catholique-romaine) *à propos de la justification par la foi* » (1999) : on sait que c'est centralement à ce sujet que s'est fait le schisme occidental au moment de la Réforme luthérienne du XVI^e siècle, d'où l'importance éminente de cette Déclaration qui affirme expressément le dépassement des anathèmes du XVI^e siècle. Il y a eu, auparavant déjà, toute une réflexion sur l'eucharistie : voir le texte du Groupe des Dombes « *Vers une même foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants* » (1972), ainsi que celui entre la Commission commune catholique-romaine et luthérienne sur « *Le repas du Seigneur* » (1978) dont la 1^{ère} partie dit le témoignage commun et la 2^e partie les tâches communes restant en suspens. Il faut mentionner également le texte capital de « *Foi et Constitution* » (COE) sur « *Baptême, eucharistie, ministère* » (BEM, 1982), qui marque une avancée considérable mais non vraiment validée comme telle par toutes les parties prenantes. Ces quelques rappels suffisent pour justifier la conclusion provisoire à ce sujet : le chantier reste ouvert – la tâche n'est pas achevée – mais tout paraît à portée de main : la communion des Églises paraît possible.

2. Concernant à proprement parler l'Alsace (et la Moselle, à certains égards), deux rappels :

– Rappel du devenir inter-ecclésial entre l'Église luthérienne et l'Église réformée, qui a abouti à la création de l'UEPAL (2006, et au plan du reste de la France, à l'EPUF, 2012). Au départ de ce chemin, il y a les *Thèses de Lyon* (1968, pour l'ensemble de la France), puis la *Concorde de Leuenberg* (1973, pour l'Europe), à quoi on peut ajouter le texte commun aux Églises luthériennes et réformées de France sur « *La Cène du Seigneur* » (1981)² ;

– Rappel des relations entre catholiques et protestants. Ces relations sont marquées en propre, au plan général, d'un côté par la question des mariages mixtes, sujet abordé dans le dialogue réformé-luthérien et catholique-romain au plan mondial dans un texte sur « *La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes* » (1976), de l'autre côté par la question de l'hospitalité eucharistique, en relation en particulier avec les mariages mixtes. Au plan

¹ Contribution à une journée organisée par la Commission diocésaine de formation des religieuses (CDFR) à Strasbourg, le 3 mars 2018.

² Pour l'ensemble de ces textes (comme déjà de ceux mentionnés sous 1 et les principaux de ceux qui seront encore mentionnés), voir *Accords et dialogues œcuméniques*. Textes édités par A. Birmel et J. Terme. Les Bergers et les Mages, Paris, 1995.

régional³, suite à l'interpellation en ce sens (dont la « *Lettre ouverte à l'évêque de Strasbourg sur l'hospitalité eucharistique* » de 1969), Mgr L.-A. Elchinger a publié les « *Orientations pastorales de l'évêque de Strasbourg* » (1972/73) concernant spécialement « l'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes ». Les autorités luthériennes et réformées d'Alsace et de Moselle y ont fait écho en décembre 1973, dans un texte sur « *L'hospitalité eucharistique* » dont voici deux affirmations-clé⁴ :

Nous estimons que, dans les circonstances présentes, la fidélité à l'Évangile et à notre tradition nous permet d'affirmer que les communautés appartenant à notre Église peuvent accueillir à la Sainte Cène des fidèles d'une autre Église, Église catholique comprise.

Nous estimons que dans les circonstances présentes, la fidélité à l'Évangile et à notre tradition ne nous permet pas de nous opposer à la participation des fidèles de notre Église à une célébration eucharistique catholique.

Il faut ajouter qu'un dialogue s'est fait entre catholiques et (Églises) évangéliques dont les résultats ont été publiés dans « *Des catholiques et des évangéliques se questionnent mutuellement* » (éd. Philippe Le Vallois et Daniel Bresch, Excelsis, 2014)⁵.

Conclusion à 1 et 2 :

Rappel de la conclusion au point 1 : le chantier reste ouvert – la tâche n'est pas achevée – mais tout paraît à portée de main : la communion des Églises paraît possible.

À quoi on peut ajouter, en contre-point : pour ce qui de la reconnaissance mutuelle de nos Églises et en particulier la question de l'intercommunion, rien n'avance de fait. Ainsi les « *Orientations pastorales* » de Mgr Elchinger n'ont jamais, quant à leur mise en œuvre, dépassé le diocèse et (peut-être) la Moselle, sauf exception ; autrement dit : depuis 1972/73 rien n'a bougé, et il peut même sembler qu'il y a un recul par rapport à elles. Du côté catholique tout comme, à certains égards, du côté protestant le repli identitaire est fort. La « *Charta Œcuménica* » de 2001 (« *Lignes directrices en vue d'une collaboration croissante entre Églises en Europe* ») soit est ignorée soit n'est pas vraiment motivante pour des pans entiers de nos Églises. Il manque une conviction théologique et pastorale, une « vision » de l'Église, de son unité, de sa catholicité, au nom de son apostolicité et de sa sainteté (c'est-à-dire au nom de son envoi par et de son enracinement dans le Christ). Il manque une volonté.

Voici pour l'histoire de l'œcuménisme inter-ecclésial en Alsace. En rester là serait théologiquement irresponsable. Tout au contraire, cet état de fait, renforcé par le constat de la régression de nos Églises historiques, engage notre responsabilité théologique, appelle par conséquent à réfléchir aux perspectives. Ce sera l'essentiel de notre réflexion.

II. Perspectives

Dans cette partie plus réflexive, après la 1^{ère} partie plus descriptive, nous commençons par réfléchir au sens même de l'œcuménisme inter-ecclésial : de quoi en va-t-il dans le chemin œcuménique ? C'est le 1^{er} point à développer.

1. La communion des Églises n'est pas une solution (ou un but), elle est un chemin

³ Voir à ce propos le bon aperçu donné par Edouard Vogelweith, dans la *Revue diocésaine*, sur « Quelques étapes œcuméniques en Alsace » (2012/1).

⁴ Voir *Recherches ecclésiales* (cahier n° 4, présenté par le Conseil Permanent luthéro-réformé, 1981, p. 66 suiv.).

⁵ Voir également *Évangéliser aujourd'hui. Des catholiques et des évangéliques s'interpellent*, du Groupe national de conversations catholiques-évangéliques. Salvator et Excelsis, 2017.

– Cette affirmation est à l’opposé de la compréhension courante de l’œcuménisme, lequel se réfère à la prière sacerdotale du Christ (Jn 17 : 21) : « afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu’eux aussi soient en nous, pour que le monde croie que tu m’as envoyé ». On entend généralement cette prière comme signifiant que le but de l’œcuménisme inter-ecclésial, c’est l’unité (au sens de communion) de l’Église (des Églises), et on voit dans la fin de la phrase (« afin que le monde croie ») comme un surcroît de cette unité/communion à réaliser. Le chemin œcuménique inter-ecclésial est compris comme moyen en vue d’un but, lequel est l’unité de l’Église. Cela enferme le dialogue inter-ecclésial sur lui-même, lui donne une orientation ecclésio-centrée, pour ainsi dire auto-suffisante en elle-même, pour elle-même. On perd ainsi de vue, d’une part le fait que l’Église n’est pas son propre but mais que sa fin est le Royaume de Dieu (dont elle est habilitée, c’est-à-dire a vocation à être signe et instrument, comme le dit bien Vatican II), d’autre part le fait qu’elle se situe dans la société humaine plus vaste et que sa vocation n’est pas d’y être un corps étranger (c’est cela la tentation du communautarisme chrétien et donc ecclésial) mais d’y être – là, au cœur de l’humanité, de toute l’humanité, et donc au cœur de la société humaine – signe et instrument du Royaume. Le dialogue inter-ecclésial est toujours à nouveau tenté de perdre sa boussole, et il la perd lorsque la réflexion sur l’Église – et aussi sur l’eucharistie, sur le ministère pétrinien, sur la succession apostolique, et sur tout le reste comme le ministère féminin, la vénération mariale, le célibat et/ou le mariage des prêtres, etc. – tournent autour d’eux-mêmes dans une sorte de boursoufflure auto-absolutisante qui fait perdre le sens des choses.

– Face à cette déviation du sens du dialogue, du chemin œcuménique, il y a cette affirmation : la communion des Églises n’est pas une solution (un but), elle est un chemin. Cette affirmation tient au fait que « toutes les Églises particulières sont membres de l’unique Église du Christ et accomplissent leur vocation dans un accueil et un service réciproques ». Tout le monde ne sera pas, dans un premier temps, d’accord avec cette affirmation. Mais qu’on réfléchisse à ce fait : chaque Église particulière donnée, au sens confessionnel du terme, a, par-delà ce qui lui est propre du fait de son histoire chaque fois différente, son propre enracinement dans les Écritures fondatrices de la foi et de l’Église chrétiennes. Cet enracinement n’est pas le même, il est accentué différemment d’une Église confessionnelle à une autre Église confessionnelle. Mais le fondement biblique de chaque Église donnée n’oblige-t-il pas chacune d’elles, en raison de leur attachement commun au canon des Écritures bibliques, à se situer dans un compagnonnage effectif et réciproquement critique entre ces Églises, pour le bien de chacune d’elles et de toutes ensemble ?⁶

Je donnerai ici un témoignage personnel, en tant que membre de la Confrérie évangélique Saint Michaël, laquelle se comprend appelée au combat spirituel, un combat spirituel en vue du renouveau et de l’unité de l’Église. Réunissant des hommes et (dans la branche mixte de la Communion Saint Michaël) des femmes de tous les milieux et de toutes les Églises (depuis l’Église baptiste et l’Église méthodiste, à travers les Églises luthérienne et réformée jusqu’à l’Église vieille catholique et l’Église catholique-romaine), elle place au cœur de ses rencontres la célébration de l’eucharistie qui nous unit les uns et les autres, avec toutes nos différences de toutes sortes, autour du Christ et en lui. Nous avons notre liturgie, marquée, en communion avec celle des Églises protestantes historiques, par la liturgie de l’Église catholique et de l’Orthodoxie, et célébrée indifféremment par des frères (et sœurs) ministres ordonné-e-s des différentes Églises représentées dans la Confrérie (et la Communion), et nous vivons par conséquent de fait la pleine communion les uns avec les autres. Je dis avec une profonde gratitude que je dois, en plus de mon Église luthérienne d’origine, à la Confrérie Saint Michaël mon sens de l’Église dans son unité et sa catholicité, et que cette expérience vécue de l’Église

⁶ Voir à ce propos Gregor Etzelmüller, *Was geschieht beim Gottesdienst ? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen*. Ev. Verlagsanstalt, Leipzig, 2014.

en tant que fondée dans le Christ – dans l'unité du Père et de l'Esprit – et dont nous célébrons la présence, qui nous fonde de manière toujours renouvelée dans notre être chrétien, dans le culte divin – l'eucharistie – m'a façonné et me façonne toujours et encore dans le sens de ce que, à la suite de Nathan Söderblom et de Friedrich Heiler et déjà de Jean-Frédéric Oberlin, j'appelle la catholicité évangélique. Voici une phrase de la Charte de la Confrérie qui éclaire l'affirmation faite, à savoir que la communion des Églises n'est pas une solution mais un chemin : « Nous ne pouvons contribuer à la construction de l'Église que si nous vivons nous-mêmes l'Église ». Et voici la conclusion qui en résulte : nous sommes les gardiens les uns des autres, entre nos différentes Églises, – les gardiens certes respectueux et fraternels, mais à cause de ce respect et de cette fraternité aussi les gardiens critiques, c'est-à-dire réciproquement critiques –, les gardiens d'une compréhension de la foi chrétienne et, partant, de l'Église qui construit la foi et l'Église, toute la foi et toute l'Église, et donc qui ne les détruit pas.

Les questions suivantes sont appelées par l'affirmation faite.

2. La communion comme chemin – au nom de quoi ?

La réponse essentielle a déjà été donnée : au nom de la communion au Christ et donc au Dieu tri-un. Elle est vécue communautairement dans le lieu-source de l'eucharistie, c'est-à-dire le culte de la Parole et du Sacrement, le Christ s'attestant à nous comme le Ressuscité de cette double manière essentiellement complémentaire (il y a là, du côté protestant, souvent une carence mais qui appelle, dans le sens qui a été dit, la critique fraternelle et constructive des frères catholiques et orthodoxes). Le culte centré, avec la Parole, sur l'autel, qui symbolise le sens de la prière de l'Église tout comme le lieu d'advenue du Christ dans son don de lui-même pour nous-mêmes et par-delà nous.

Mais cela appelle à être explicité, c'est-à-dire nous appelle à en rendre compte, ce qui est le sens de la réflexion théologique. Il en va du « fondamental » proprement capital de la foi, à savoir de Dieu, et de notre compréhension de Lui : c'est elle qui est en jeu ! Autrement dit : qui est Dieu ?⁷

Le Dieu du *Shema Israel* (Dt 6, 4 : « Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur un »), la confession de foi qui est à la base des trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), unifie le Dieu particulier d'Israël – « le Seigneur » (*Adonai*) est le Dieu de l'élection et donc d'Abraham (Gn 12 suiv.) et ainsi le Rédempteur – et le Dieu Créateur universel (*Elohim*, Gn 1). En ce sens, le monothéisme biblique (Jésus comme juif a fait sien le *Shema Israel*) peut être caractérisé comme récapitulatif, « le Seigneur » récapitulant « Dieu ». La christianisation du *Shema Israel* dans Ep 1, 10 confirme et explicite ce caractère récapitulatif à propos du Christ : Dieu, y est-il dit, « récapitule toutes choses en Christ », autrement dit : le Christ est la tête de toutes choses, il est le *kyrios*, le Seigneur (voir aussi 1 Co 12, 3), cette affirmation devant s'entendre non dans un sens théocratique mais dans le respect de la distinction (non séparation) entre le temporel et le spirituel, conformément à la parole de Jésus : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12, 17).

Le sens du monothéisme biblique et chrétien est à la fois exclusif : pas d'autre Dieu, ce qui implique le rejet, par le Dieu rédempteur et créateur, des idoles, et inclusif : « toutes choses » sont concernées par lui, mises à leur place vraie de créatures. La caractère exclusif est attesté par la particule exclusive « seul » (« *solus Deus* », en hébreu « *āchad* » ; « *solus Christus* », tel qu'affirmé par la Réforme protestante du XVI^e siècle), le caractère inclusif par

⁷ Je renvoie ici expressément à des développements donnés ailleurs, et qui sont regroupés dans « Écrits théologiques II », sur « Le défi monothéiste », Paris, Cerf, 2016, en part. « Le défi du monothéisme », p. 61 suiv. , et « La Trinité », p. 379 suiv. Voir aussi « Le Christ seul chemin vers Dieu ? », dans « Écrits théologiques IV », sur « Le défi ecclésial », Paris, Cerf, 2016, p. 439 suiv.

l'affirmation que le *solus Deus ou Christus est le totus Deus ou Christus*. En ce sens, Paul Tillich parle de la corrélation entre *le principe protestant* (en tant que référé au « *solus* ») et *la substance catholique* (en tant que référée au « *totus* »).

La corrélation bibliquement fondée entre exclusivité et inclusivité de Dieu (et donc ni exclusivisme ni inclusivisme !) comporte ainsi une exigence *critique* du monothéisme : celui-ci appelle à ce que l'apôtre Paul nomme le discernement des esprits (*diakrisis tôn pneumatôn*, 1 Co 12, 10), ce que après la prédication prophétique de l'Ancien Testament tout le Nouveau Testament pratique ; il consiste (selon 1 Th 5, 21), en ceci : « Examinez tout, et retenez ce qui est bon. »

C'est à partir de là qu'il faut comprendre des textes apparemment exclusivistes du Nouveau Testament, en particulier Jn 14, 6 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi » (voir aussi Ac 4, 12 ; 1 Tm 2, 5). « Père » n'a de toute évidence pas un sens exclusiviste, puisqu'il est le Père du Fils et que celui-ci est le Verbe créateur, par qui Dieu a créé toutes choses (voir prologue de Jn) ; quelques versets plutôt (Jn 14, 2), Jésus en parle expressément en termes inclusifs : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. » Exclusivité du Christ, certes, tout comme de Dieu : c'est l'affirmation tant du *Shema Israel* que de sa christianisation dans Ep 1,10 : la confession de foi monothéiste détrône les idoles. Mais en tant que la christianisation du *Shema Israel* est le seul fait du christianisme et non celui aussi de l'Ancien Testament et donc du judaïsme ni celui du Coran et donc de l'islam (*shahada*), l'exclusivité du Christ ne vaut de fait que pour les chrétiens, dans le sens que pour eux le Christ est le chemin certain vers le Père, sauf à faire du christianisme une religion exclusiviste et donc absolutiste, ce qui contredirait la polarité mentionnée entre exclusivité et inclusivité. Ce que cette polarité signifie pour la rencontre avec d'autres religions, renvoie à la compréhension de l'ordre missionnaire de Mt 28 (voir à ce propos point suivant).

Il importe ici de noter le sens vrai des notions de « chemin, vérité et vie », par lesquelles le Christ johannique se caractérise. Il renvoie par là à sa personne ; il est cela dans sa personne (« je suis »). Ce n'est pas un chemin, une vérité, une vie en dehors de la relation à Lui ; ces notions ont donc pour le chrétien un sens existentiel, non intellectuel ou doctrinal mais expérientiel. Le Christ chemin, c'est le Christ en tant que dans la relation à lui il s'avère comme tel, comme faisant cheminer – vers Dieu, vers le Père. Le chemin se définit par le cheminement, par la marche. C'est ainsi que les premiers chrétiens, d'après le livre des Actes, étaient appelés « ceux du chemin » (Ac 9, 2) : ils étaient en chemin, et le chemin tenait à leur relation au Christ, c'est elle qui les faisait cheminer, et ils découvraient ainsi que le Christ était lui-même un chemin, le chemin. De même pour la vérité et la vie. Comme selon l'ancien adage la marche se prouve – s'éprouve – en marchant, on peut dire que le Christ comme chemin s'éprouve en cheminant avec lui.

La communion des Églises comme chemin, au nom de quoi ? Au nom du Christ, comme chemin ! Chemin exclusif et inclusif, chemin critique donc, où un discernement spirituel est continuellement à opérer, parce que ce chemin est – et pour autant qu'il est – Dieu en Christ dans son advenue.

3. Le chemin œcuménique (inter-ecclésial)– en vue de quoi ?

D'après l'affirmation du point 1, en vue de plus et autre chose que l'Église elle-même ! Il apparaît alors que l'ecclésiocentrisme, qui définit le but du chemin inter-ecclésial comme étant l'Église elle-même, revient à un exclusivisme ; il tient à sa manière à une théologie

théocratique, même si la théocratie est limitée à l'Église.⁸ L'exclusivité comprise comme exclusivisme du Christ fonde l'exclusivité exclusiviste de l'Église. La *Wirkungsgeschichte* du *solus Christus* absolutisé de la Réforme protestante du XVI^e siècle allait dans le même sens, marquée qu'elle était par un rétrécissement de la théologie à la christologie et de celle-ci à la sotériologie, à l'opposé du caractère inclusif de la christologie comme il ressort en particulier d'Ep 1,10.

Face à cette tentation manifestement récurrente qui limite Dieu au salut et le salut à l'Église, il importe de relever que l'ordre missionnaire du Christ ressuscité selon Mt 28, 19, lorsqu'il est interprété à la lumière de la christologie du *totus Christus* référé au *solus Christus*, n'est bien compris que lorsqu'il dépasse toute idée de prosélytisme. Celui-ci présuppose la foi comme un pouvoir, avec lequel conquérir le monde, alors qu'elle est une pauvreté (voir la 1^{ère} béatitude) et donc la mort au pouvoir : c'est à la pauvreté de l'esprit qu'est donnée la promesse du Royaume de Dieu. Cette pauvreté seule de la foi permet de référer toutes choses (Ep 1, 10 !) à la réalité de Dieu en Christ, sens de l'ordre missionnaire de Mt 28. Le sens des nations à évangéliser n'est pas quantitatif – cela s'est avéré non seulement impossible malgré toutes les tentatives faites en ce sens depuis toujours et plus précisément depuis l'époque moderne et puis contemporaine, mais à vrai dire, malgré des succès impressionnants, à succès au total limité (qu'on pense en particulier à la mission vis-à-vis du judaïsme et de l'islam, mais également vis-à-vis des autres religions « mondiales » comme l'hindouisme et le bouddhisme) ; cela s'est avéré également, par la mise en œuvre de structures de pouvoir au service de la mission, toujours à nouveau problématique voire ambigu si ce n'est même d'ordre pervers, pervertissant la vérité même de la foi chrétienne et, partant, la foi des témoins comme celle de leurs adeptes. Le sens des nations à évangéliser est qualitatif, il est certes de mettre toutes choses, toutes réalités humaines, tous êtres humains potentiellement – et, là où cela est donné, réellement – à l'épreuve de la puissance renouvelante et transformante de l'évangile du Christ, mais cela compte tenu non pas de l'absence mais de la présence et de l'action de Dieu tant dans la création que dans l'humanité (voir Ac 14, 16 suiv. ; 17, 24 suiv. ; Rm 1, 19 suiv.), compte tenu donc du fait que l'alliance particulière de Dieu avec un peuple particulier (Abraham et sa postérité) présuppose et est référée à l'alliance noachique, celle, universelle (« œcuménique » au sens premier du mot), avec Noé, le père de toute l'humanité (Gn 6 suiv.). Il en résulte que la mission d'évangélisation ne peut s'accomplir que dans le dialogue, par la rencontre dialogique avec la réalité dans toute sa diversité. Cette réalité, qui est *ad extra*, hors Église, veut être perçue, « respectée » et donc regardée comme telle, dans la conscience de son statut théologique propre, pour ambivalent qu'il puisse être, et c'est avec elle qu'il s'agit d'entrer dans un dialogue critique (de discernement) dans lequel il y a par la force des choses deux partenaires ; cela vaut dans la rencontre inter-religieuse comme dans toute rencontre avec une réalité « autre ». Du fait du rejet de l'exclusivisme, le but de ce dialogue (critique, et cela signifie aussi : réciproquement critique) ne peut pas être la conversion de l'autre au christianisme (ou, pour l'islam, à l'islam...) mais uniquement la conversion de toutes les parties prenantes toujours davantage à Dieu, et ce par Dieu lui-même, dans la lumière duquel tous et toutes se placent à partir de leur propre tradition de foi ou de leur réalité vécue. La mission est celle de Dieu (Dieu en est le sujet), la « part » des disciples consiste dans la conscience – et le témoignage rendu à Dieu – de Son œuvre à lui, donc dans le fait d'être, dans et par le dialogue, en attente de l'œuvre de Dieu, ce qui suppose de s'ouvrir tous et toutes ensemble, chrétiens et adeptes d'une autre religion ou témoins d'une autre expérience, à Dieu et à Le laisser agir.

⁸ C'est là la claire tendance de la Déclaration *Dominus Iesus. Concernant l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église* (2000) de Joseph Ratzinger, le futur Pape Benoît XVI.

Le chemin inter-ecclésial – en vue non de l'Église, mais certainement avec et aussi par l'Église en vue du Royaume de Dieu qui englobe en les transformant (les récapitulant) toutes choses.

4. Comment avancer comme Églises sur ce chemin ?

C'est le sens de l'appel « *Pour des assises inter-ecclésiales* »⁹ que d'indiquer une démarche susceptible de répondre à la question posée. La démarche proposée, et dont l'urgence est dictée par la pression non seulement de la régression numérique des Églises historiques sous nos latitudes mais également, et surtout, par leur perte de crédibilité et donc d'autorité spirituelle et théologique aussi bien *ad intra*, à l'intérieur d'elles-mêmes, que *ad extra*, dans la société sécularisée et pluri-religieuse, est de nous asseoir ensemble pour, dans le respect de nos spécificités respectives pour autant qu'elles sont des ressources (spirituelles et théologiques) et aussi des moyens complémentaires, mettre nos faiblesses et nos forces à plat et, dans la prière commune, dans la réflexion commune, dans une attente commune de ce que l'Esprit dit aujourd'hui aux Églises, et cela dans l'ouverture aux Églises libres, y comprises évangéliques et pentecôtistes, nous concerter quant aux pas à faire dans le sens de la communion des Églises.

Force est de constater que cet appel est jusqu'ici resté largement sans écho de la part de ceux auxquels il est adressé en premier lieu, à savoir « les responsables des Églises chrétiennes en Alsace et en Moselle ». Ce silence peut être de réflexion ou d'impuissance. Il ne peut que nourrir, chez eux-mêmes et aussi chez les autres destinataires de l'appel, à savoir « les membres – laïcs et pasteurs – des Églises concernées », l'ardente prière « *Veni Creator Spiritus* ». Car s'il faut un « *kairos* » (temps favorable, temps de Dieu) pour une démarche comme celle proposée par l'appel, il ne peut être que le fait de l'Esprit saint et de notre disponibilité à nous laisser mouvoir par lui. Le Groupe des Dombes avait émis en son temps un document sur « *la conversion des Églises* ». La nécessité de celle-ci est obvie. Le consentement à elle, et donc la volonté en ce sens, ne pourront qu'être donnés et donc reçus, et ainsi implorés. Il ne s'agit de rien de moins que d'être « *chrétiens ensemble* »¹⁰.

⁹ Cet appel a paru dans *Positions Luthériennes* 2017/4, p. 345 suiv. Il trouve un éclairage – limité aux seules Églises protestantes de la CEPE (Communauté d'Églises protestantes en Europe) – dans le document « Communauté ecclésiale – rapport intermédiaire 2014 » publié dans *Positions Luthériennes* 2014/4, p. 301 suiv.

¹⁰ « Chrétiens ensemble » : nom que s'est donné un petit groupe inter-ecclésial qui se réunit pour partager dans l'attente, et pour attendre dans le partage, dans l'esprit de l'appel mentionné.