

Alain NISUS : Un titre intrigant, mais pertinent

Alain Nisus (1967) est pasteur de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF), détaché à l'enseignant théologique à la Faculté Libre de Théologie Évangélique (FLTE) de Vaux-sur-Seine. Originaire de Guadeloupe, il a obtenu en 2008 son doctorat en théologie à l'Université catholique de Louvain, en Belgique. Sa thèse porte sur « l'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Yves Congar à partir de la tradition des Églises de professants ».

Le titre de mon intervention est le suivant : « Le label protestant témoigne-t-il d'une réelle communion ? Qu'en est-il des pasteurs ? » Je n'ai pas choisi ce titre, il m'a été imposé. J'aimerais, avant d'entrer dans le vif du sujet, vous dire les réactions spontanées que le titre de l'exposé a suscitées en moi. J'ai été, dans un premier temps, intrigué par trois mots : « label », « communion », « réelle ».

Pourquoi parler de « label » protestant ?

Il eût été possible de recourir à une périphrase plus neutre : « L'appartenance commune au protestantisme, témoigne-t-elle d'une réelle communion ? » ou encore : « Y a-t-il une véritable communion au sein du protestantisme ? », etc. Mais c'est le mot « label » qui a été retenu. Dans son sens le plus courant, le mot appartient au vocabulaire économique, commercial ou publicitaire. C'est un signe servant de caution. Un label garantit la qualité d'un produit. C'est une marque de qualité, une image de marque. Ainsi compris, on pourrait penser que l'interrogation de la pastorale insinue que certains essaient d'acquiescer ou ont acquis le label protestant, comme une sorte d'AOC, sans néanmoins vivre la communion qu'il est censé impliquer. Pourquoi mettre dans la même phrase le mot « label », qui relève a priori du langage commercial et le mot « communion » qui a des connotations théologiques assez fortes ? Nous aurons l'occasion de revenir sur ce mot « communion », mais on peut remarquer d'ores et déjà qu'il est plutôt à la mode. Autrefois on se serait contenté de parler d'unité. Qu'apporte de plus le mot « communion » ? En outre, parler de communion réelle, interroge : peut-il y avoir une communion « non réelle » ? Une communion superficielle ? De surface, en trompe-l'œil ? Quand la communion n'est pas « réelle », existe-t-elle vraiment ? Porte-t-elle encore le nom de communion ? Mais passé le moment de surprise, je me suis rendu compte que le titre est finalement très pertinent.

En effet, on pourrait pour justifier l'emploi du mot label, faire valoir son origine historique. Le mot est emprunté à l'anglais, et signifie « étiquette », « marque distinctive ». Il n'a pas le sens de marque de qualité. Si l'on s'en tient au sens historique, ou si l'on repère un anglicisme, le sens de la phrase serait plus neutre : « L'étiquette protestante témoigne-t-elle d'une réelle communion ? » En outre, selon le dictionnaire historique de la langue française¹, le mot « label » a été emprunté une seconde fois à l'anglais vers 1970, comme terme informatique au sens de : « caractère ou groupe de caractères servant à identifier un ensemble de données constituant une unité dans un ensemble plus vaste ». Si l'on retenait ce sens, alors effectivement, le mot « label » serait assez approprié. On peut parler de label protestant en ce sens : il s'agirait d'identifier, non un ensemble de données informatiques, mais un ensemble de personnes, d'Églises, d'institutions, constituant une unité, dans un ensemble plus vaste, l'ensemble chrétien en l'occurrence.

¹ « Label », *Dictionnaire historique de la langue française*, s. dir. A. REY, Le Robert, Paris, 1992, 2006.

Parler de communion ?

Le mot communion apparaît aussi dans le titre. Tel qu'on l'utilise aujourd'hui, le mot communion, veut traduire le grec *koinonia*. Or *koinonia* signifie fondamentalement « participation ». C'est le fait d'avoir en commun, de partager ou de participer ensemble à quelque chose. C'est aussi l'affinité entre des personnes créée par leur commune participation à quelque chose (propriété, idée, activité, etc.). La *koinonia* est donc un rapport ou une relation établie entre des personnes, sur la base d'une commune participation. Ainsi, le mot *koinonia* possède une certaine élasticité ; il a un très large éventail de nuances, en fonction de la chose possédée en commun. La *koinonia* peut être plus ou moins lâche, distendue ou plus ou moins profonde, étroite, serrée, intime. Dans le grec profane, la société humaine est en *koinonia*, dans la mesure où tous les hommes participent à l'humanité. Une relation de type commercial, peut aussi être décrite comme une *koinonia*². Une *koinonia* est une association. Un *koinonos* est un compagnon, un camarade, ou un collègue, un associé. Le mot *koinonos* a un sens assez proche de celui de *metochos*.

On trouve ces différentes nuances dans le NT. L'épisode de la pêche miraculeuse, telle que rapporté au chapitre 5 de l'évangile selon Luc, est particulièrement intéressant. Les deux mots *metochos* et *koinonos* sont utilisés de manière synonymique pour désigner les compagnons ou les collègues pêcheurs de Pierre : verset 7 : ils firent signe à leurs « camarades » (*metochoi*) ; v. 10 : Jacques et Jean étaient les « compagnons » (*koinonoi*) de Simon. Ils étaient collègues, ce qu'ils avaient en commun, c'était leur activité, leur travail de pêcheurs. En Hébr 2,14, il est dit que nous avons en commun (*koinoneo*) le sang et la chair. Ce qui signifie que nous avons l'humanité en commun³.

Mais l'utilisation du mot « réel » dans le titre, suggère que l'on ne veut pas se satisfaire de ce type de communion. S'interroger sur la communion réelle entre pasteurs, signifie que l'on considère que les pasteurs devraient être plus que des collègues, des personnes qui exercent le même métier, la même profession ou que le métier spécifique de pasteur, engage une communion d'un autre ordre. Dans le NT, le mot *koinonia* (supprimer) outre le sens lâche que nous avons rappelé, le mot *koinonia* peut aussi désigner une relation plus profonde. Les fidèles sont en *koinonia* parce qu'ils participent, chacun et tous ensemble, aux mêmes biens divins, à la même réalité de grâce. La *koinonia* existe entre les croyants du fait de leur participation « verticale » à la même réalité surnaturelle à savoir : l'Évangile (Ph 1,5), la foi (Phm 6), le Christ (1 Co 1,9.10.16 ; Ph 3,10), la Cène (1 Co 10,16), l'Esprit saint (2 Co 13,13 ; Ph 2,1), le Père (1 Jn 1,3), la nature divine (2 P 1,4). C'est donc la commune participation à ces réalités qui est la source de la solidarité et de la fraternité entre les croyants⁴. En ce sens, la communion chrétienne est « mystère », dans la mesure où elle n'est pas réductible à des catégories sociologiques. Elle est produite par le Saint-Esprit. Ainsi, le principe le plus profond d'unité des chrétiens, n'est pas seulement un principe d'assemblage par similitude, mais c'est la personne du Saint-Esprit. C'est lui qui est la source, le moteur et le régulateur de la communion : nous éprouvons notre communion quand nous percevons la présence dans l'autre croyant du même Esprit qui habite en nous. C'est encore l'Esprit Saint qui incline les chrétiens à ne pas se comporter comme des monades mais selon l'amour et le service réciproque qui conviennent à des membres d'un même corps⁵.

² Cf. « Koinonia », A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*.

³ On peut même « participer au péché », « avoir communion dans le péché » : Ep 5,11 ; 1 Tm 5,22 ; 2 Jn 11.

⁴ Oscar Cullmann écrit par exemple : « Le terme koinonia (communion) désigne à la fois le fait d'avoir part au Christ (1 Co 1,9 ; 1.16) et la communion de ceux qui sur cette base sont unis dans la foi » (*Les voies de l'unité chrétienne*, Paris, Cerf, p.34-35).

⁵ Le fondement le plus profond de la *koinonia* doit être cherché dans l'être même de Dieu, qui est communion de personnes. La conséquence de la création de l'homme en image du Dieu trinité est que l'individu humain ne peut se réaliser que dans la relation avec les autres. Comme l'écrivait le doyen Roger Mehl : « La personne est elle-

S'il est important de mettre en relief la dimension « verticale » de la *koinonia*, il ne faut pas pour autant négliger sa dimension « horizontale ». La *koinonia* est à la fois don et tâche. La communion avec Dieu conduit à la communion des chrétiens entre eux ; il s'agit de s'efforcer de garder cette *koinonia*, de l'exprimer visiblement, de la vivre, de la traduire concrètement dans le vécu communautaire et de se doter de structures de communion (Éph 4). On peut avancer la thèse selon laquelle la *koinonia* se traduit, entre autres, dans la collaboration à l'édification du corps du Christ et dans le service de l'Évangile, chacun selon sa fonction et ses charismes. Le théologien catholique, Yves Congar, a fait remarquer que le mot communion, ne vient pas de cum et *unio*, mais plutôt d'un adjectif tombé en désuétude, *communis*, qui désigne le fait d'avoir en commun un *munus*, une charge, une mission, c'est donc faire œuvre commune⁶. On croit spontanément, et j'ai cru d'abord, que ce mot venait du latin cum-unio. Or cela n'est pas exact. Il vient de cum et *munus* ou *moneia* : il désigne donc d'abord, non le fait d'être ensemble, d'être un tout en étant plusieurs, mais le fait d'assurer ensemble une même tâche, *munus*, ou plus particulièrement cette tâche, si importante dans les siècles passés, d'édifier et d'entretenir ensemble les murailles⁷. L'idée de communion ne se réduit donc pas à l'affirmation selon laquelle les chrétiens, animés par l'unique Esprit, participent à la vie de Dieu, elle implique aussi l'idée de tâche à accomplir ensemble.

L'annonce de l'Évangile.

La problématique de notre pastorale pourrait donc être, par conséquent : « Qu'est-ce qui nous unit entre pasteurs protestants ? Qu'est-ce qui fait le ciment pour que nous nous sentions réellement unis dans la même mission de l'annonce de l'Évangile ? » L'expression « annonce de l'évangile » récapitule assez bien, me semble-t-il, les différentes dimensions du ministère pastoral : le pasteur comme docteur, prédicateur, écoutant, accompagnateur, animateur, etc.

Poser la question en ces termes, c'est sinon disjoindre, en tout cas distinguer clairement entre la communion ecclésiale, c'est-à-dire la communion des Églises, et la communion des pasteurs. La communion entre les Églises se concrétise-t-elle, se visibilise-t-elle, se manifeste-t-elle, s'exprime-t-elle dans la communion de leurs pasteurs ? C'est ainsi que répond globalement l'ecclésiologie de type catholique. En effet, on peut dire que l'ecclésiologie catholique s'est pleinement appropriée l'affirmation d'Ignace d'Antioche : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté »⁸. C'est ainsi que pour l'ecclésiologie catholique, l'évêque est « l'incarnation de son Église »⁹ ; il résume, récapitule son Église, il en est le principe d'unité. Cyprien avait déjà posé une sorte de circumincession entre l'évêque et l'Église : l'évêque est dans l'Église, mais : « L'Église est [aussi] dans l'évêque ». L'évêque est celui qui assure l'unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Église synchroniquement et diachroniquement. C'est lui qui assure la continuité de l'Église actuelle avec le Christ historique, il tient par conséquent la place du Christ lui-même et joue son rôle.

même sociale, communautaire. Elle ne se constitue qu'en relation avec autrui au sein d'une communauté » (Dans quelle mesure la sociologie peut-elle saisir la réalité de l'Église ?), *RHPR*, 1951/4, p. 431).

⁶ Cf. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, « Unam Sanctam, 41 », Paris, Cerf, 1964, p. 127 ; « Bulletin d'ecclésiologie », *RSPT* 66, 1982, p. 98, n. 22.

⁷ « Tradition et ouverture », dans G. Soulages (ed.), *Fidélité et Ouverture*, Tours, Mame, 1972, p. 57.

⁸ Ignace d'Antioche aux Smyrniotes VIII, 2.

⁹ Cf. « La mission de l'évêque », article se trouvant sur le site de la Conférence des Evêques de France, <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-vevques-de-france/vevques/la-mission-de-leveque.html> (consulté le 17/03/09).

Le ministère épiscopal est donc constitutif de l'Église locale¹⁰. L'Église locale est une portion du peuple de Dieu, réunie autour du pasteur légitime, à savoir l'évêque ordonné dans la succession apostolique. L'unité de l'Église s'exprime concrètement par la communion des évêques entre eux et avec l'évêque de Rome (principe de la communion hiérarchique), et par la communion des fidèles avec leur évêque. Mais dans le protestantisme, les choses semblent plus complexes. On ne dira certes pas que le pasteur est « l'incarnation » de son Église, mais jusqu'à quel point le pasteur protestant représente-t-il son Église (son union d'Églises et sa paroisse locale) ? Jusqu'à quel point le pasteur est-il témoin de la foi de son Église ? Jusqu'à quel point est-il en phase avec la confession de foi officielle de son Église ? La communion ecclésiale implique-t-elle nécessairement la communion entre les pasteurs et inversement, ne peut-on être en communion entre pasteurs, sans que nos Églises soient en pleine communion ? C'est-à-dire n'existe-t-il pas une communion entre pasteurs, indépendamment de structures communes ?

Ces précisions étant apportées, c'est de la complexité protestante que j'aimerais essayer de rendre compte maintenant. Qu'est-ce qui constitue l'unité du protestantisme ? L'unité est-elle suffisante pour que l'on puisse relativiser les divergences et parler de communion ? Peut-on réellement articuler pluralisme doctrinal et communion ?

Accord sur les principes fondamentaux et diversité dans la manière de les comprendre.

La réalité et la difficulté du protestantisme sont bien connues. Hubert Bost l'exprime à l'aide de deux séries d'affirmations : « Le protestantisme est une famille théologique, spirituelle et éthique du christianisme, issue de la Réforme du XVIème siècle ». « Le protestantisme n'est pas lui-même une Église, mais un ensemble d'Églises qui ne sont pas toutes en communion les unes avec les autres, tant est grande la diversité théologique, culturelle et historique des tendances qui s'expriment dans cette famille »¹¹.

Les protestants, en effet, se retrouvent dans les principes de la Réforme :

- *Soli Deo Gloria* : Toute la gloire à Dieu et à lui seul, et tout particulièrement en ce qui concerne le salut ;
- *Solus Christus* : Jésus est l'unique et exclusif médiateur entre Dieu et les hommes ; aucun individu, aucune institution humaine ne peut être médiateur entre Dieu et le croyant ;
- *Sola Scriptura* : L'Écriture est l'unique autorité en matière de foi et de mœurs. Par conséquent, les autres « autorités » doivent se soumettre à l'autorité des Écritures. La Tradition, les Pères, les conciles de l'Église ne peuvent avoir qu'un rôle ministériel et non magistériel. Les Écritures seront par conséquent la *norma normans* de toute prédication, de toute confession de foi (*norma normata*) et de toute vie ecclésiale.
- *Sola gratia* : le croyant est sauvé par la seule grâce de Dieu, indépendamment de ses mérites personnels. C'est par pure grâce et non sur la base des œuvres que Dieu accepte le pécheur et lui offre la vie.
- *Sola fide* : Le pécheur qui met sa foi en Christ, est justifié, non au terme d'un trajet où la grâce ferait produire des fruits d'amour, mais dès le départ, dans l'acte de foi, alors que la grâce n'a pas encore produit d'œuvres (cf. Rm 4,5, c'est la justification de l'impie dont il est question).

¹⁰ Cf. Yves Congar, *Ministère et structures de l'Église*, Paris, Cerf, 1971, p. 48 : « S'il s'agit de ce qui est strictement nécessaire et suffisant pour que l'Église existe comme Église de Jésus-Christ, nous dirons : le sacerdoce selon la forme où l'on parle de succession apostolique dans le ministère, c'est-à-dire du collège épiscopal, Pierre à sa tête. C'est lui qui structure l'Église ».

¹¹ H. Bost, « Protestantisme », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1212 (nous soulignons).

Face au catholicisme, les protestants se trouvent donc unis, sur les questions sotériologiques. Ils affirment le « salut par grâce par le moyen de la foi en Jésus-Christ » et la souveraineté de l'Écriture. Selon les catégories des théologiens du XVII^e siècle, il s'agit des principes matériel et formel de la Réforme. Le principe matériel est ce par quoi nous nous approprions le contenu essentiel de la révélation, à savoir la promesse de salut en Jésus-Christ : le salut devient nôtre par la foi ; le principe formel est ce par quoi nous connaissons cette promesse ; on pourrait substituer les termes de « subjectif » et d' « objectif » à ceux de matériel et formel ; la bonne nouvelle de notre salut en Jésus nous est objectivement connue par l'Écriture ; nous la faisons subjectivement nôtre par la foi.

Mais l'accord sur ces principes est-il suffisant ? André Gounelle avait bien mis le doigt sur la difficulté inhérente au protestantisme, quand il affirmait : « D'un côté le protestantisme présente une unité parce qu'il y a accord sur des principes fondamentaux [...] de l'autre, il y a une diversité dans la manière de comprendre et de mettre en pratique ces principes, et des différences d'accentuation parfois très fortes ». De sorte que le protestantisme n'est « ni un bloc monolithique qui justifierait le singulier, ni un simple agrégat de courants qui imposerait le pluriel »¹². La difficulté vient du fait que l'on ne comprend pas et on ne met pas en œuvre de la même manière ces principes de la Réforme. En outre, il me semble qu'il ne faut pas oublier que les Réformateurs voulaient précisément réformer l'Église, et ne pensaient pas faire table rase de tout. Ils dénonçaient certaines déviations de l'Église de leur temps. La confession de foi trinitaire et christologique de l'Église n'était pas remise en question. Par conséquent, ces principes protestants s'inscrivaient dans un cadre théologique plus large. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect.

Si le protestantisme a sa cohérence, surtout face au catholicisme, le mouvement de la Réforme a toujours été divers. On parle parfois de la Réforme protestante, mais il serait plus juste de parler des Réformes protestantes. Non seulement il y a eu la Réforme radicale, souvent galvaudée, mais l'historiographie contemporaine lui fait de plus en plus justice, en distinguant bien les différents courants anabaptistes, et en évitant de mettre dans le même « panier » des groupes forts divers. R. Stauffer, par exemple, a montré que le mouvement baptiste zurichois devait bien être distingué des autres, et que c'est ce mouvement particulier qui seul pourrait être qualifié de « Réforme radicale ». Ils constituaient un « protozwinglianisme réalisé »¹³. Ils ont été, selon Stauffer, « les élèves conséquents du jeune Zwingli »¹⁴.

En outre, on sait que la Réforme de Luther et celle de Zwingli comportaient quelques différences notoires, en particulier au niveau de la compréhension de la présence du Christ dans la cène. Le colloque de Marbourg de 1529 en témoigne. Martin Luther a refusé les arguments d'Oecolampade et de Zwingli, et a conclu : « Notre esprit et votre esprit ne riment pas ensemble ; au contraire, il est évident que nous n'avons pas le même esprit (...) nous vous abandonnons au jugement de Dieu ». Après le colloque de Marbourg, quand Mélanchthon rédigea la Confession d'Augsbourg, il se montra beaucoup plus dur envers Zwingli qu'envers les catholiques. Lorsqu'en 1556, Calvin, en route vers l'Allemagne, passe par Strasbourg et y séjourne quelque temps, la paroisse française dont il avait été le pasteur entre 1537 et 1541 demande la permission de le faire prêcher. Les autorités strasbourgeoises répondent : « Considérant que Calvin professe une autre doctrine que nous sur la sainte cène, et que cet homme est suspect à ceux de la Confession d'Augsbourg, il ne faut point l'autoriser, mais refuser la demande »¹⁵.

¹² cité par H. Bost, *ibid.*, p. 1221

¹³ R. Stauffer, « L' « aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale ». Analyse et critique d'un concept à la mode », *Hokhma* 3, 1976, pp. 1-10, surtout p. 10.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A. Gounelle, « La Cène et la Réforme », *Le protestantisme : ce qu'il est, ce qu'il n'est pas*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1990⁴, p. 77.

Pendant longtemps, les Églises luthériennes et réformées n'étaient donc pas en communion, à cause, entre autres, des divergences sur la compréhension de la cène. La situation a bien sûr changé. Il y a eu la Concorde de Leuenberg (1973), perfectionnée au Liebfrauenberg (1981) et à Vienne pour les Églises françaises (1994). Si bien que les Églises réformées et luthériennes d'Europe se sont déclarées être en pleine communion ecclésiale. Cette communion est basée sur une « concorde » doctrinale¹⁶. Ces Églises, et toutes celles qui ont ratifié Leuenberg, sont en communion quant à la prédication de l'Évangile et à l'administration des sacrements, ce qui inclut la reconnaissance des ministères.

Mais, il faut prendre en compte deux autres éléments qui ajoutent à la complexité :

- L'existence d'Églises de professants, qui se veulent pleinement protestantes, mais qui n'ont pas pu parvenir avec les Églises luthériennes et réformées à une compréhension commune des sacrements, du baptême en particulier, et qui, par conséquent, ne sont pas en pleine communion ecclésiale avec elles.

- Les « grandes » Églises elles-mêmes (luthérienne, réformée, anglicane) sont traversées par des courants divers, en tension explicite, et, comme le remarque J. Baubérot, elles « ne peuvent maintenir leur unité que par la reconnaissance d'un pluralisme interne, plus ou moins large »¹⁷. Cela signifie que dans le protestantisme, le pluralisme n'est pas que confessionnel, il est aussi théologique, doctrinal et éthique.

L'institutionnalisation du pluralisme.

La reconnaissance de ce pluralisme interne aux confessions a souvent conduit à la valorisation et à l'institutionnalisation du pluralisme. Je ne voudrais pas reprendre ici le dossier du pluralisme. La question, on le sait, a longuement été étudiée dans les années 1970¹⁸, en particulier autour du colloque d'histoire et de sociologique du protestantisme tenu à Montpellier du 4 au 6 novembre 1977¹⁹. Mais je voudrais néanmoins m'interroger sur ce qui tend à devenir un lieu commun. Les sociologues affirment assez spontanément que le pluralisme protestant s'origine dans les grands principes de la Réforme, en particulier dans l'affirmation de la *sola scriptura* et de la *sola fide*. J.-P. Willaime affirme : « Le protestantisme, avec son affirmation de la *sola scriptura*, est un fondamentalisme : au sens où il veut réaffirmer le fondement scripturaire de la foi chrétienne et s'en tenir à ce fondement contre toute interprétation qui apparaîtrait divergente. Mais il faut alors ajouter, dans le même ordre de choses, que le protestantisme est tout aussi bien un libéralisme (libre examen et relativisation des magistères ecclésiastiques, théologiques et moraux). C'est dès lors la tension entre un certain « fondamentalisme » et un libéralisme qui est constitutive du protestantisme »²⁰.

J. Baubérot quant à lui considère que « la raison principale ... du pluralisme [protestant] doit être cherchée dans les mots d'ordre « l'Écriture seule » et la « foi seule », qui relativisent tout ordre hiérarchique et rendent impossible, dès la Réforme, une unité institutionnelle protestante : la commune reconnaissance de l'autorité souveraine de la Bible s'accompagne de lectures divergentes des textes bibliques sans autorité qui puisse trancher en dernière instance et indiquer, de façon infaillible, quelle est la bonne doctrine »²¹.

¹⁶ « La condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements » (Concorde de Leuenberg, art. 2)

¹⁷ J. Baubérot, « Protestantisme », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1225.

¹⁸ Cf. le dossier « Confesser sa foi aujourd'hui », *ETR* 1971/3 (en particulier le document « Pour une Église et des paroisses pluralistes », p. 267-72) ; la livraison de *ETR* 49/4, 1974.

¹⁹ Cf. notamment J. Baubérot (s. dir.), *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*. Textes du colloque d'histoire et de sociologique du protestantisme tenu à Montpellier du 4 au 6 novembre 1977, Paris, Les Bergers et les Mages, 1982.

²⁰ J. P. Willaime, « Fondamentalisme », *Encyclopédie du protestantisme*, p.605.

²¹ J. Baubérot, « Pluralisme », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1158.

Baubérot considère néanmoins que ce pluralisme n'empêche pas « la recherche d'une unité « communionnelle » par reconnaissance réciproque de la validité chrétienne d'autres interprétations que la sienne propre »²². On notera que pour Baubérot, « pluralisme » et unité « communionnelle » ne sont pas incompatibles et que pour Willaime, la tension entre un certain fondamentalisme et un libéralisme est constitutive du protestantisme.

On pourrait se satisfaire de ces affirmations. Certaines symétries servent, en effet, à relativiser les antithèses : on en fait souvent « des bipolarités qui prennent aisément figure de complémentarité »²³ ; ce qui s'oppose, s'autorise mutuellement ! Or c'est précisément ce genre d'affirmations qu'il conviendrait d'interroger. La valorisation et l'institutionnalisation du pluralisme sont-elles compatibles avec la communion réelle ? (Communion non au sens de coexistence pacifique, mais au sens profond que nous avons défini au début). Peut-on s'installer dans un pluralisme doctrinal et faire comme si c'était la seule attitude réaliste et possible devant la pluralité protestante ? Tous les types de pluralisme sont-ils compatibles avec la communion, comprise au sens le plus profond ? Pour poser la question de manière franche : une véritable communion est-elle possible en vérité, si l'accord sur les questions fondamentales n'est pas réalisé ? La communion peut-elle supporter un pluralisme doctrinal ?

Pluralisme et communion.

Il me faut donc définir maintenant ce que j'entends par pluralisme et explorer davantage la problématique. Il y a différentes manières de concevoir le pluralisme.

Le pluralisme pourrait être considéré comme une claire affirmation de la tolérance face au totalitarisme des doctrinaires. Il serait une attitude d'esprit qui s'oppose au fanatisme et au sectarisme. Il représenterait le respect de la liberté de conscience, le respect d'un point de vue différent, l'effort de comprendre l'autre et d'apprendre de lui. Ainsi, le pluralisme protestant serait un avantage. L. Gagnebin écrivait : « Le protestantisme, c'est, en effet, essentiellement un esprit de recherche qui ne se satisfait d'aucun dogme et ne trouve son achèvement dans aucune institution fixe, figée, permanente »²⁴. On pourrait aussi dire, à l'instar de Michel Bouttier, que le pluralisme, loin de s'identifier à l'abdication des convictions, comme il lui est souvent reproché, « consiste à reconnaître, à partir de la certitude ferme que l'Esprit-Saint scelle en nos cœurs, que d'autres frères, se réclamant du même Esprit, également résolus dans leur fidélité à Jésus-Christ, ont une lecture de la Bible, une conception de la foi et du service de Dieu en ce monde, différents des nôtres »²⁵.

Mais on peut avoir une conception moins généreuse du pluralisme, en considérant qu'elle consiste à faire de la pluralité discordante des doctrines au sein des Églises, une norme.

Ou encore qu'elle n'est « qu'une forme d'individualisme doctrinal additionné de tolérance »²⁶. Ceux qui ont cette compréhension du pluralisme rendront alors attentif au fait qu'une communion sur une base pluraliste risque de n'être qu'illusoire, car elle correspondrait à un consensus par refoulement et non par résolution des divergences ou à une tolérance par flottement du sens.

G. Siegwalt avait proposé une définition, qui se voulait neutre, et qui me paraît féconde : « Le pluralisme est la doctrine qui affirme la pluralité sans référer la diversité à

²² *Ibidem*.

²³ H. Blocher, « Quel devoir d'unité entre protestants ? », *Hokhma* 54, 1993, p. 46.

²⁴ L. Gagnebin, « L'identité du protestantisme », *Évangile et liberté* 1975/5, p. 3

²⁵ M. Bouttier, *ETR* 49/4, 1974.

²⁶ Cf. Philippe de Robert, « Un seul Seigneur, une seule foi », *ETR* 49/4, 1974, p. 529.

l'unité de l'objet qu'elle exprime. Le pluralisme est l'érection de la pluralité en système »²⁷. C'est donc l'articulation entre unité et diversité que le pluralisme, érigeant la pluralité en système, tend à sacrifier. Le pluralisme ne répond peut-être pas à la question de la différence entre les diversités légitimes et celles qui ne sont pas compatibles avec l'unité. La grandeur de Luther n'a-t-elle pas été de rappeler qu'il est nécessaire de trancher entre différentes conceptions du salut ? Qu'il y a des éléments qui rompent la communion ? Qu'une institution et une liturgie communes ne sont que des illusions, si elles ne sont pas portées par une véritable communion dans la foi ?

La contribution de Calvin : l'accord nécessaire sur les questions fondamentales.

Mais puisque nous célébrons cette année le cinq centième anniversaire de la naissance de Calvin, il n'est pas inutile de rappeler sa position sur la question. Calvin a parfois été présenté comme un doctrinaire intransigeant. Mais il convient de rappeler qu'à sa manière, Calvin a été un pionnier de l'unité chrétienne²⁸. Dans l'épître à Sadolet il affirme : « De ma part j'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde ... »²⁹. Il dit à Cranmer qu'il est prêt à « traverser dix mers » pour conjurer la calamité qu'est la division des chrétiens³⁰. A Farel, il écrit : « Parmi les chrétiens, il doit y avoir un si grand dégoût du schisme, qu'ils doivent toujours l'éviter tant que cela est en leur pouvoir »³¹.

Pour atteindre et maintenir l'unité, Calvin faisait preuve d'une réelle souplesse sur les points qui lui paraissent secondaires. Il reconnaissait qu'il y a une diversité qui ne rompt pas le lien de la communion. L'unité ecclésiale n'était pas, pour lui, forcément uniformité doctrinale dans le moindre détail. Par exemple, la question de l'organisation ecclésiastique n'était pas, pour lui, une question fondamentale ; ni celle de la liturgie ou de la manière de célébrer les sacrements³². Il n'a pas fait preuve de fondamentalisme morphologique ! Mais Calvin faisait la distinction entre les doctrines fondamentales et les doctrines secondaires. Dans l'Institution de la Religion Chrétienne, il affirme (IV,2,1) : « Les erreurs auxquelles on doit ainsi pardonner sont celles qui ne touchent point la doctrine principale de notre religion, et ne contreviennent pas aux articles de la foi auxquels doivent consentir tous les fidèles ». Citons-le plus longuement (IV, 1,12) : « Il pourra y avoir quelque vice en la doctrine, ou en la façon d'administrer les sacrements, qui ne nous devra point entièrement aliéner la communion d'une Église. Car tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte. Il y en a certains dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter ». Il cite comme exemple : la foi en un seul Dieu, que Jésus-Christ est Dieu et le Fils de Dieu, que notre salut gît en sa seule miséricorde. Il considère cependant qu'il y a d'autres doctrines « qui sont en dispute entre les Églises, et néanmoins ne rompent pas leur unité ». Il donne comme exemple la situation des défunts en attente de la résurrection.

Pour Calvin, c'est l'obéissance à la Parole de Dieu et son service qui doit être la règle fondamentale parmi les chrétiens. Commentant les divisions qui sont survenues dans le peuple d'Israël, au lendemain de la mort de Saül, il affirme : « Aujourd'hui nous sommes divisez d'avec les papistes, et néanmoins tous portent le nom de chrestien, et chacun proteste d'estre baptizé au nom du Fils de Dieu, et cependant les uns sont bandez contre les autres. Et qui en est occasion ? Ce qui devrait nous allier ensemble et nourrir fraternité. Car

²⁷ G. Siegwalt, « Structures d'unité pour nos Églises », *Positions Luthériennes* 1971/2, p. 105

²⁸ Cf. l'article bien éclairant de R. Stauffer, « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne », *La Revue Réformée* n°81, 1970, pp. 1-17.

²⁹ « Épître à Sadolet », dans *Œuvres de Calvin, II. Trois traités...*, présentés par A.-M. SCHMIDT, Paris/Genève, Éditions Je sers/Labor, 1934, p. 83.

³⁰ CO XIV, p. 314

³¹ Lettre du 24.10.1538 ; CO, 10/2, p. 275.

³² Cf. *Institution de la Religion Chrétienne* IV, I, 12.

la conjonction que nous devons avoir dépend de la Parole de Dieu et de son service. Or d'autant que les papistes despitent Dieu en leur rébellion et obstination, et ne se vueillent nullement assubjettir à sa vérité, il faut que nous combattions à l'encontre d'eux »³³.

La fidélité à l'Écriture justifie parfois, selon Calvin, malheureusement des divisions. « Beaucoup aujourd'hui, écrit-il, se moquent de notre simplicité, et leur semble que nous sommes des folz ou des mutins escervelez de faire une secte, comme ilz estiment [...] Or pour un temps, ilz se pourront bien ainsi esgaier en leur présompion, mais en la fin Dieu monstrera qu'il aprouve le sacrifice d'obéissance que nous luy rendons ... Il nous a donné une reigle certaine et par la Loy et par son Évangile. Quand donc nous suyvons ce qui est contenu en l'Écriture sainte, Dieu est au milieu de nous »³⁴. Toujours selon Calvin, c'est parce que l'on oublie de dire, à l'instar du Christ au désert, « il est écrit », autrement dit, c'est parce que l'autorité de l'Écriture est confessée avec mollesse, qu'il y a tant de débats et de divisions dans la chrétienté de son temps. « Si nous sommes enveloppez de quelque desfiance ... que nous facions barre à tout cela, et que nous disions : « Il est escrit ». Or si cela estoit aujourd'hui bien pratiqué, il est certain que nous n'aurions pas tant de contentions et débats, il n'y auroit pas telle diversité d'opinions comme on voit, bref : tout ne seroit pas si confus au monde. Car les uns tiennent l'Écriture sainte comme fables et sont du tout profanes, qui n'appréhendent point si c'est Dieu qui a parlé par ses saints prophètes, si c'est Jésus-Christ qui a parlé par ses apostres, et si tout cela vient du Saint-Esprit ... Voilà donc qui est cause que le povre monde est aujourd'hui en beaucoup de questions et de troubles, et qu'à grand'peine saura-(t)-on discerner entre le blanc et le noir ... »³⁵.

La communion obéit à une logique du dégradé.

A partir de cette analyse calvinienne, nous pouvons revenir à l'affirmation du départ : il existe différents degrés possibles dans la communion. Elle n'obéit pas à la logique du tout ou rien ; la communion peut être imparfaite. Elle peut revêtir différentes formes : elle peut être institutionnelle, permanente, fréquente, occasionnelle, exceptionnelle. Elle peut s'exprimer dans le culte, l'enseignement, l'évangélisation, le service social, etc. On pourrait concevoir plusieurs cercles de communion correspondant à divers degrés d'accord dans la foi. De la communion profonde, dans la foi, à la communion plus lâche. Il existe des effets de seuil. Au-delà de certains degrés, certains seuils sont franchis, on saute d'un cercle à un autre.

Dans le NT, on retrouve me semble-t-il, la même idée. Il est souvent recommandé de se séparer des « faux docteurs » (Ga 1,8 ; 5,12), des « faux-frères ». Dans l'épître aux Galates, Paul a été intransigeant à l'égard des judaïsants. En 2 Co 11,4, il condamne une tolérance excessive : il en va pour lui de la fidélité au maître qui nous a rachetés. De même les épîtres johanniques sont intransigeantes à l'égard de ceux qui nient la pleine humanité du Christ. Mais la catégorie des *adiaphora*, des choses indifférentes, lesquelles ne méritent pas de division, est aussi reconnue : le texte de Ph 3,15ss est, à cet égard, fondamental, ainsi que Rm 14.

Nous sommes tous d'accord pour dire que la communion n'implique pas l'uniformité. L'accord fondamental ne coule pas tous les croyants dans le même moule, la confession du Christ s'accompagne de la plus grande diversité des langages, des conceptualités et des

³³ 71^e sermon sur le livre de Samuel., SC1, p. 618 (nous soulignons), cité d'après R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne/Francfort M. /Las Vegas, Peter Lang, 1978, p. 60.

³⁴ 12^e sermon sur Esaïe 13-29, SC 2, p. 105-6, cité par Stauffer, *ibid*, p. 92..

³⁵ CO 46, p. 343, cité par Stauffer, *ibid*, p. 63.

accents³⁶. C'est pourquoi la catégorie de pluralisme théologique ou doctrinal peut prêter à confusion. Il ne faut pas confondre la foi confessée et la théologie qui essaie d'en rendre compte. Considérons par exemple la christologie : la confession de foi traditionnelle de l'Église consiste à affirmer que le Christ est pleinement homme et pleinement Dieu. Les théologies essaient de le dire et de le penser. On peut cependant estimer pouvoir confesser la foi, sans avoir recours aux instruments conceptuels de Chalcedoine : nature, personne, union hypostatique. Il en est de même de la Trinité. C'est pourquoi la notion de consensus différencié, élaboré dans le cadre du dialogue luthéro-catholique, peut être fructueux, s'il est manipulé à bon escient. En outre, la recherche de communion ne doit pas porter exclusivement sur la doctrine, mais sur son insertion et sa pratique dans la vie de l'Église. Comme l'avait fait remarquer Calvin, « l'union consiste en deux liens : qu'il y ait accord en saine doctrine, et qu'il y ait charité fraternelle »³⁷.

La notion de libre examen est-elle constitutive du protestantisme ?

Cependant, il me semble qu'il y a une confusion que l'on fait souvent – on la retrouve dans l'affirmation de J.P. Willaime – et qu'il me semble utile de préciser : la distinction entre le droit d'examen et le libre examen. Willaime, nous l'avons vu affirme que le protestantisme est un libéralisme à cause du principe du libre examen qui implique la relativisation des magistères ecclésiastiques, théologiques et moraux.

Certains protestants ont fait du libre examen le cœur de la Réforme. Mais ce principe ne se trouve pas chez les Réformateurs. Ce n'est qu'au début du XIX^e siècle avec Benjamin Constant, Guizot, Samuel Vincent, qu'il devient le mot d'ordre du protestantisme libéral. En revanche, le droit à l'examen est affirmé à plusieurs reprises. Pour Luther l'examen c'est avant tout la nécessité de confronter et de juger toute déclaration pontificale ou conciliaire, toute proclamation dogmatique à l'aune de l'autorité absolue de la Parole de Dieu. « L'évêque, le pape, les lettrés, et tout homme, écrit Luther, ont le pouvoir d'enseigner mais ceux du troupeau doivent juger s'ils entendent la voix du Christ ou celle d'un étranger »³⁸. Comme l'écrit Joseph Lecler, « Luther est bien convaincu d'avoir libéré les consciences vis-à-vis de toute autorité humaine. Il ne croit pas pour autant les avoir abandonnées à leurs jugements personnels et aux fantaisies de leurs exégètes. L'examen ne les libère que pour les soumettre à la Parole dans sa teneur authentique et objective »³⁹.

Quant à Calvin, il écrit dans son commentaire de 1 Th 5,21 : « Mais comme on doit examiner ou discerner avant que rejeter, aussi doit-on avant que recevoir la vraie et saine

³⁶ Il est vrai que certains auteurs, notamment E. Käsemann, J. D. G. Dunn, ont affirmé que le NT comporte une diversité de conceptions théologiques, parfois contradictoires, et qu'il fonderait davantage la multiplicité des confessions que l'unité de l'Église. Mais beaucoup ont nuancé cette affirmation, en faisant valoir, entre autres, la réalité du canon. M. Bouttier écrivait : « La diversité que nous avons constatée dans le NT ne ressemble pas à un pluralisme doctrinal, où tout serait indifféremment acceptable. La vérité dans sa plénitude ne résultera jamais de la juxtaposition des opinions les plus variées, comme l'addition de tout ce qui a pu être dit, proclamé et cru de Jésus-Christ ! » (M. Bouttier, « Catholicité et canonité », *ETR* 1965/3, p. 188). Sur la question de l'unité et de la diversité du NT, les thèses de Riesenfeld n'ont pas perdu de leur pertinence (H. Riesenfeld, *unité et diversité dans le Nouveau Testament*, trad. L.-M. Dewailly, Paris, Cerf, « Lectio divina, 98 », 1979).

³⁷ *Institution* IV, 2,5. Ou plus longuement : « La chose que Paul estime principale pour que l'Église soit en bon état, est qu'il y règne une bonne entente mutuelle, et une concorde fraternelle [...] Il veut dire en somme qu'ils soient unanimes et d'opinions et de volonté. Car il met le consentement dans la doctrine et la charité mutuelle, puis répétant la même chose (à ce qu'il me semble), il veut qu'ils soient d'un même cœur et d'un même consentement. Le commencement de la charité, c'est donc d'être d'accord sur les opinions ; mais cela ne suffit point si les cœurs ne sont unis ensemble d'une amitié mutuelle » (Calvin, « Commentaire de l'Épître aux Philippiens, 2,1-2 ». *Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau Testament*, t.VI. Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 266s).

³⁸ Luther cité par Joseph Lecler, « Protestantisme et libre examen, les étapes et les vocabulaires d'une controverse », *RSR* 57/3, 1969, p. 325.

³⁹ Lecler, p. 328.

doctrine. Car il ne faut pas que les fidèles soient si légers, qu'ils empoignent indifféremment ce qui est faux aussi bien que la vérité. Nous recueillons de ceci que Dieu donne l'esprit de jugement aux fidèles, afin qu'ils discernent, pour n'être point abusés des tromperies des hommes... »

Pour les Réformateurs, l'examen est une méthode qui permet de sortir de l'ancien système d'autorité de type catholique pour entrer dans la *sola scriptura*. C'est lui qui permet à tout fidèle de vérifier que la prédication ou l'enseignement qu'on lui apporte est conforme aux Écritures. Chacun avait le droit d'examen, le bénéfice d'inventaire, mais cela se faisait avec l'Écriture qui était la règle, avec l'assistance du Saint-Esprit et sans oublier la dimension communautaire. Le droit à l'examen n'a donc pas grand rapport avec ce que l'on a parfois entendu sous l'expression de libre examen. Il ne faut pas le confondre avec l'individualisme religieux ou encore avec la dérive subjectiviste dans l'interprétation de l'Écriture ; ni encore avec un dédain vis-à-vis des confessions de foi.

La nécessité des confessions de foi.

Il convient certes de distinguer entre la *fides qua creditur* et la *fides quae creditur*. La foi en tant que *fiducia*, en tant qu'abandon existentiel à Dieu pour son salut et pour sa vie entière et la confession de foi, le contenu de la foi.

Mais les Réformateurs ont toujours tenu à dire la foi avec des confessions de foi et des catéchismes. La Réforme a produit de nombreuses confessions de foi et de nombreux catéchismes. L'Écriture a priorité sur les traditions humaines, y compris les confessions de foi. Mais celles-ci sont des résumés clairs et commodes des croyances qui rassemblent l'Église, définissent une identité, servent de références. Une communion réelle suppose donc un minimum d'accord sur le contenu de la confession de foi mais encore sur son usage. La confession de foi a certes un rôle doxologique, liturgique, mais elle a aussi un rôle normatif car elle définit une sorte de minimum indispensable, car l'Église n'est pas un rassemblement informel. Elle inclut et exclut. La tentation des orthodoxies est peut-être d'insister lourdement sur le rôle exclusif, quitte à se transformer en ce que le père Lathuilière appelle « l'orthodoxisme »⁴⁰. Le libéralisme tend, quant à lui, à insister sur l'aspect inclusif. Conduisant à l'acceptation d'un pluralisme doctrinal, qui peut vite se traduire en relativisme doctrinal⁴¹ : sous prétexte de pentecôte, on risque de retomber en Babel !

La communion n'est pas la confusion. Une réelle communion me semble-t-il, suppose que l'on ne capitule pas trop vite devant le pluralisme doctrinal. La communion réelle suppose que l'on vise un accord sur les questions fondamentales. M. Lienhard avait exprimé la même idée : « Une véritable communion est, en vérité, impossible si l'accord sur les questions fondamentales n'est pas réalisé. Pour le dire plus clairement : un pluralisme doctrinal empêche la communion »⁴². Il n'est pas suffisant, me semble-t-il, pour vivre une réelle communion, d'affirmer qu'il suffit de se réclamer de l'Évangile librement et sincèrement en s'acceptant différents dans l'interprétation qu'on en donne. C'est la visée d'ailleurs que propose le chapitre 4 de l'épître aux Ephésiens : « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (v. 4) ; « jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu... » (v. 13). Ce chapitre 4 de l'épître aux Ephésiens est particulièrement pertinent pour notre propos, car lorsque l'auteur avertit contre les dangers

⁴⁰ P. Lathuilière, *Le fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*, « Cogitatio fidei, 189 », Paris, Cerf, 1995, p. 115 : « Par orthodoxie, nous désignons l'attitude plus que la doctrine qui, au nom d'un idéal d'orthodoxie, transforme les repères dogmatiques ordonnés à la recherche de foi en bornes-frontières d'un système religieux clos : l'orthodoxie ne cherche pas la vérité – qui est déjà acquise –, mais l'autorité de la vérité ».

⁴¹ Cf. A. Encrevé, « Libre examen », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 898.

⁴² M. Lienhard, « Unité et pluralisme », *Positions Luthériennes* 1968/4, p. 243.

de divisions et de ruptures de communion, il ne réclame pas seulement une attitude de douceur, d'humilité et de patience en chacun, mais il signale l'importance des ministères officiels dans l'Église (v. 11). Ceux-ci doivent chercher l'accord doctrinal : cf. v. 13. Ils doivent communiquer la foi apostolique, pour assurer l'unité de l'Église contre l'instabilité doctrinale : « Ainsi nous ne serons plus des enfants, ballotés, menés à la dérive à tout vent de doctrine, joués par les hommes et leur astuce à fourvoyer dans l'erreur. » (v. 14)

Des stratégies différentes n'interdisent pas la réelle communion.

La communion laisse place à une pluralité légitime de spiritualités, de piétés, de liturgies, d'expressions théologiques, d'organisations ecclésiastiques. Il ne faut pas confondre bien sûr la foi avec l'habitude, la coutume, le style, le langage. Le NT s'intéresse relativement peu aux questions de forme (forme du culte : on a l'exemple corinthien, mais les choses ne devaient pas se passer partout ainsi) ; forme extérieure de la prière ; l'intensité émotionnelle de l'expérience chrétienne, etc). Les différences à ce niveau, ne sont peut-être pas faciles à vivre dans le quotidien, mais elles ne rompent pas la communion : elles font partie de la diversité légitime. Il faut à ce niveau s'efforcer de garder la communion, malgré cette diversité, et même la considérer comme une richesse. La communion dans la foi supporte aussi des dissensions dans la stratégie. On peut être, en effet, d'accord sur le message à prêcher, sans toujours être d'accord sur la stratégie à mettre en œuvre ou sur le mode de témoignage.

Le livre des Actes nous fait connaître un litige entre Paul et Barnabas à propos de Marc. Ac 15,37ss : « Barnabé était décidé à prendre aussi avec eux Jean, appelé Marc; mais Paul estimait ne pas devoir prendre avec eux quelqu'un qui les avait quittés depuis la Pamphylie et qui ne les avait pas accompagnés dans leur œuvre. Le conflit devint tel qu'ils finirent par se séparer. Barnabé prit Marc avec lui et embarqua pour Chypre. Paul choisit Silas et partit, recommandé par les frères à la grâce du Seigneur. » Ce litige entre ces deux missionnaires semble plutôt vif. Il est intéressant de relever qu'ils se disputent alors qu'ils vont entreprendre un ministère « d'*episkopè* », un ministère d'unité : ils vont visiter (*episkeptomai*) les frères récemment venus à la foi (v. 36). La dispute est suffisamment sérieuse pour rompre la collaboration entre deux frères qui, apparemment, jusque-là s'étaient plutôt bien entendus. Chacun part de son côté. Paul avait mal encaissé l'abandon de Marc (Ac 13,13). Il a l'air intransigeant ; Barnabas paraît plus souple.

Pourtant, Luc, ainsi que les autres frères, ne semblent pas scandaliser par cette dispute et cette séparation. Probablement s'agit-il de deux tempéraments différents (et forts). On semble d'accord qu'il vaut mieux se séparer plutôt que de maintenir une collaboration compromise par une divergence de vues. Il y aura, d'ailleurs à cause de ce conflit, deux équipes missionnaires plutôt qu'une seule ! Mais il est clair que cette divergence ne comporte pas d'enjeu grave sur le plan de la foi⁴³. La communion supporte donc des différences de vues sur des points de doctrines secondaires et aussi sur des questions de formes extérieures, de stratégies, de tempérament, de « mentalité ». Au demeurant, Paul nous fournit la juste attitude qu'il convient d'avoir face à ceux qui ne prêchent pas l'Évangile « avec nous » et dont on soupçonne que leurs motifs ne sont pas purs. Paul dit : « Qu'importe ! De toute manière, prétexte ou vérité, le Christ est annoncé, et je m'en réjouis. » (Ph 1,18). On ne peut que renvoyer chacun à sa conscience et à annoncer l'Évangile comme il pense être conduit par le témoignage biblique et l'Esprit Saint à le faire. Le jugement appartient au Seigneur et non à nous.

Si j'ai insisté sur la communion dans la foi et dans la « saine doctrine », j'aimerais néanmoins terminer en insistant sur le fait que la recherche de la communion ne se réduit

⁴³ Cf. C. L'Eplattenier, *Les Actes des Apôtres*, Labor et Fides, 1987, p. 184.

pas au travail théologique commun. Il faut aussi une vie commune dans le respect et dans l'amour. Il y a des particularismes méfiants et des attitudes confessionnelles qui sont des obstacles à la communion. La conversion des cœurs et l'ouverture à l'autre sont aussi déterminantes.

J'aimerais terminer avec une dernière citation de Calvin, qui rappelle l'importance des rencontres, pour progresser dans la communion mais aussi le caractère eschatologique de la pleine communion : « L'unité de la foi ne doit-elle pas régner entre nous déjà dès le commencement ? Je confesse bien qu'elle règne entre les enfants de Dieu, mais non encore si parfaitement qu'ils se soient rencontrés l'un et l'autre. Car attendu que la faiblesse de notre nature est si grande, c'est assez si nous approchons tous les jours de plus en plus les uns des autres, et tous ensemble de Christ. Car ce mot rencontre, signifie cette liaison si bien jointe et si étroite, à laquelle nous aspirons encore, et ne parviendrons jamais, jusqu'à ce que nous soyons dépouillés de cette chair, qui est toujours enveloppée de beaucoup de restes d'ignorance et d'incrédulité »⁴⁴.

⁴⁴ Calvin, « Commentaire de l'Épître aux Ephésiens 4,13 », *Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau Testament*, t. VI, Labor et Fides, 1965, p. 197.