

La Conférence de Lima

(2-16 janvier 1982)

par Bernard DUPUY

En se réunissant à Lima (Pérou), après Accra en 1974¹ et Bangalore en 1978², la Commission de Foi et Constitution a tenu ses assises pour la troisième fois consécutive dans un pays du tiers-monde. En raison de l'éloignement et du coût du voyage, le nombre des participants fut un peu réduit et dépassa de peu la centaine ; néanmoins, toutes les parties du monde furent bien représentées.

Le lieu de la réunion était un centre de rencontres catholique, l'Oasis de los Apostoles, situé à Chosica, à 40 kilomètres à l'est de Lima. Cette région du pays, adossée à la Cordillère des Andes, qui longe l'océan Pacifique et où il ne tombe jamais une goutte d'eau, a connu dans les années récentes d'abord le déplacement de populations consécutif au terrible tremblement de terre de 1970, puis ce qu'on a appelé les « invasions », c'est-à-dire l'implantation massive de villageois descendus des montagnes, qui sont venus constituer aujourd'hui ce qu'on nomme pudiquement les « nouveaux quartiers » (*pueblos juvenes*). Le contact brutal avec la pauvreté extrême de ces zones d'habitation, dont une grande partie n'ont ni l'eau ni l'électricité et où plus de la moitié de la population masculine est sans travail, fut un contexte approprié et un appel au réalisme à l'arrière-plan de la discussion sur l'unité de l'Eglise, qui devait être discutée en liaison avec les problèmes du renouveau de la communauté humaine.

L'accueil et l'organisation de la réunion furent assurés pour la plus grande partie par de jeunes méthodistes péruviens, membres

1. Cf. *Istina*, 20 (1975), pp. 161-288.

2. Cf. *Istina*, 24 (1979), pp. 349-366, 391-412.

d'une Eglise plus engagée dans les rencontres œcuméniques³, en particulier avec les catholiques⁴, que ne le sont les groupes pentecôtistes ou les sectes, qui sont nombreuses en Amérique latine⁵. Le dimanche 3 janvier, après quelques mots de bienvenue de l'Eglise catholique, exprimés par Mgr Ariz, évêque auxiliaire de Lima, la cérémonie d'ouverture fut présidée par l'évêque anglican, R.-J. Evans. Trois jours plus tard, au cours d'une conférence publique, qui réunit au Palais civil le président de la république M. Fernando Belaunde Terry, le cardinal Landazuri Ricketts et les membres de la Commission, le pasteur Philip Potter, secrétaire général du Conseil œcuménique, et le pasteur William Lazareth, nouveau directeur de la Commission, rappelèrent devant les représentants de la nation péruvienne et du corps diplomatique les objectifs fondamentaux du mouvement œcuménique depuis ses origines.

L'ouverture de la session.

Comme nous venons de le signaler, le secrétaire général du Conseil avait tenu à honorer de sa présence la session de Lima. Par ce geste, dont il a lui-même exprimé l'intention dans sa conférence inaugurale⁶, le pasteur Philip Potter voulut souligner la portée de cette première réunion de la Commission sur le continent latino-américain ; ce fut d'autre part une occasion pour lui de rappeler le rôle spécifique de la Commission de Foi et Constitution dans l'ensemble des efforts œcuméniques, appuyés, soutenus ou entrepris par le Conseil mondial des Eglises. On n'en est plus au temps de Louvain, où la Commission se sentait peu ou prou réduite à un organisme d'étude, éprouvait quelque difficulté à situer la place de ses travaux dans le cadre de ceux du Conseil et ressentait quelque gêne à préciser à quel titre elle les transmettait pour approbation

3. Cf. *Oaxtepec 1978. Unidad y Mision en America latina. Balance des Movimiento de Unidad cristiana en el Protestantismo latino-americano entre 1916 y 1918*. Ed. par le C.L.A.I. (Conseil latino-américain des Eglises, en formation), Apartado 133, San Pedro de Montes de Oca, San José (Costa-Rica) 1979. Ce volume, qui réunit les actes de l'assemblée tenue en septembre 1978 à Oaxtepec (Mexique), contient aussi une présentation complète de l'histoire du protestantisme et des efforts œcuméniques en Amérique latine. On lira en particulier le chap. IV, « Hacia un protestantismo ecumenico », par José MIGUEZ-BONINO, pp. 65-79.

4. Cf. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en America Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972, et, du même, « Das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus », dans *Explosives Lateinamerika*, Berlin, Lettner Verlag, 1969, pp. 112-120.

5. Sur le pentecôtisme latino-américain, cf. Walter HOLLENWEGGER, *El Pentecostalismo : Historia y Doctrinas*, Buenos Aires, éd. La Aurora, 1976.

6. Cf. ci-dessous, pp. 33-42.

aux Eglises. Le Conseil reconnaît aujourd'hui à la Commission un rôle particulier pour rappeler aux Eglises la nécessité de combattre leur tendance spontanée à accepter la division des chrétiens et celui de rechercher en leur nom en tout temps, avec insistance, les voies de l'unité à laquelle elles sont appelées. A ce propos, le pasteur Ph. Potter s'est affligé que les revues et publications théologiques contemporaines accordent si peu de place aux travaux de la Commission et que les Eglises elles-mêmes demeurent si mal informées de ceux-ci⁷. Mais l'approche de la sixième assemblée plénière du Conseil œcuménique, qui doit se tenir à Vancouver en juillet 1983 et à la préparation de laquelle la Commission de Foi et Constitution est associée de façon très étroite, confère actuellement, comme l'a rappelé le Comité central de Dresde en août dernier, une importance particulière à ses travaux. Le thème général de la conférence de Lima : « Unité de l'Eglise et renouveau de la communauté humaine », sera au cœur des débats de l'assemblée de Vancouver. En soulignant ces convergences si nombreuses entre les lignes générales de la recherche œcuménique actuelle et le travail de Foi et Constitution, Philip Potter démontrait ainsi combien la tâche de la Commission est une tâche nécessaire et spécifique.

Il incombait, comme de coutume, au modérateur de la Commission, le professeur Nikos Nissiotis, de situer cette tâche et plus précisément celle de la présente assemblée. A Bangalore il avait, on s'en souvient, caractérisé cette tâche, à ce moment-là, dans le « *kairos* » de cette époque, comme un « événement ecclésial ». A Lima, après avoir rappelé que la cinquième assemblée du Conseil a accompli à Nairobi un pas décisif en posant la « réception » de la commune foi apostolique comme un des buts à atteindre par le mouvement œcuménique⁸, N. Nissiotis a proposé de regarder une réunion de Foi et Constitution comme un « événement testimonial », en langage clair un moment de témoignage, permettant de donner une expression visible à cette communauté conciliaire qui a été définie à Salamanque et à Accra : « La théologie contextuelle —

7. Parmi les travaux de grande portée publiés par Foi et Constitution et demeurés trop méconnus, le pasteur Ph. Potter a cité en particulier l'étude sur la doctrine de la grâce, réalisée après la Conférence de Lausanne (éd. S.C.M. Press 1932), celle de Montréal (1963) sur « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (cf. ci-dessous note 13) et la « réflexion sur la méthode » élaborée à Accra en 1974. Cette dernière étude (*Istina* 20, 1975, pp. 200-213), en particulier, a conduit à d'heureux résultats puisqu'elle a permis de parvenir à l'« affirmation commune d'espérance » ratifiée à Bangalore (cf. *Istina*, 24, 1979, pp. 391-401) et à la conviction, exprimée à Nairobi, que les Eglises devraient pouvoir parvenir à une « commune expression de la foi apostolique aujourd'hui ».

8. Cf. ci-dessous, pp. 42-52.

dont on a tant parlé à Bangalore⁹ —, a-t-il souligné, ne peut se concevoir en dehors de la communauté conciliaire qui doit être sacramentelle, témoignante et servante ». Il y a, dans une réunion de Foi et Constitution, un enjeu, un risque qui doit être couru. Et cet enjeu ne peut être atteint que si l'effort de réflexion et le travail théologique sont l'expression d'un témoignage commun et prennent une dimension apostolique. Dans une belle conclusion, d'inspiration biblique, le président invita les participants à considérer ce témoignage, en tant qu'il nous rattache ensemble à la foi apostolique, comme un hommage rendu à la gloire de Dieu.

Il revenait ensuite au pasteur William Lazareth de présenter l'état des études entreprises au cours de ces dernières années par la Commission, les résultats des rencontres préparatoires organisées par le secrétariat et le programme même de la conférence de Lima. Je me dois d'évoquer ici les qualités d'accueil, le sens fraternel, la lucidité théologique du nouveau directeur de la Commission. Elles ont contribué profondément à créer un climat de confiance entre les membres de la Commission. A Lima, la « communauté conciliaire », si souvent évoquée dans les études des années récentes, ne fut pas un vain mot. Dès le premier jour, les questions majeures dont il allait falloir débattre ont été bien situées par W. Lazareth, comme le montre le texte de son rapport, dont on lira ci-dessous les parties essentielles¹⁰.

Avant l'ouverture même des discussions et des travaux, il avait été demandé enfin à deux rapporteurs, à J. Gomez de Souza et J. Miguez-Bonino, qui est lui-même l'un des présidents du Conseil œcuménique, de proposer quelques aperçus sur la situation œcuménique, sous le point de vue particulier des chrétiens de l'Amérique latine. Le rapport du premier, relatif au contexte social et économique, ne put être présenté par son auteur, absent, mais fut lu par Juan Stam, responsable du Séminaire biblique latino-américain du Costa-Rica. On pourra lire d'autre part ci-dessous la traduction en français de l'intervention de José Miguez-Bonino, intitulée « L'unité de l'Eglise entre le déjà et le pas encore ». Ce rapport incisif, qui fut très discuté, doit être lu tel qu'il est. Il devra être étudié de près pour l'analyse socio-économique des origines du mouvement œcuménique qu'il propose et pour les questions mêmes qu'il soulève. Il ne pouvait manquer de faire réfléchir. J. Miguez-Bonino oblige à une réflexion nouvelle sur la notion même d'*oikoumenè* dont il faut bien reconnaître qu'elle est reçue habituellement de façon non-

9. Cf. *Istina* 24 (1979), pp. 349-351.

10. Cf. ci-dessous, pp. 53-64.

critique. La notion d'*oikoumenè* a été reprise à l'antiquité gréco-romaine. Déjà celle-ci fut la création d'un pouvoir et sa prétendue universalité fait question. Mais une nouvelle *oikoumenè* est née avec le projet occidental moderne, incarné par le rêve de Christophe Colomb de découvrir la dernière terre non touchée par l'évangile et de hâter ainsi l'accomplissement du dessein de Dieu. L'utopie médiévale de la chrétienté ayant échoué, l'*oikoumenè* gréco-latine fut relayée par la dynamique de la mission. Mais la nouvelle *oikoumenè* est rattachée dans son apparaître à des événements historiques : l'expulsion des juifs d'Espagne, la constitution d'Eglises nouvelles étroitement liées aux Etats-nations alors en formation, la conscience de supériorité culturelle suscitée par la diffusion du texte imprimé. La nouvelle *oikoumenè* est née de tous ces faits et elle commande encore impérativement l'herméneutique et l'ecclésiologie de l'Eglise « moderne ». L'Eglise missionnaire du XIX^e siècle, en ce sens, n'est pas seulement « postconstantinienne ». Elle est aussi la relève du Moyen Age et de la Renaissance. Selon J. Miguez-Bonino, le vœu de l'unité du monde aurait donc anticipé celui de l'unité de l'Eglise, plutôt que l'inverse, et le mouvement œcuménique contemporain resterait tributaire de cette dynamique originelle.

De ce constat historique fondamental, le conférencier tira, prudemment mais avec fermeté, quelques leçons personnelles pour l'avenir de l'œcuménisme en général et pour le travail de Foi et Constitution en particulier. Car l'*oikoumenè* de l'occident est, plus encore que celle de l'antiquité, l'expression d'un pouvoir, et donc d'une oppression, qu'il appartient à l'Eglise de dénoncer. L'unité de l'Eglise est toujours étroitement dépendante de celle de l'*oikoumenè* qui lui sert de contexte et à laquelle elle se réfère. Elle n'est donc jamais entièrement donnée, acquise : elle est encore à faire ; elle se crée dans un combat de libération et de réunification. Notre division doit sans cesse nous ramener à notre condition historique : l'Eglise du Nouveau Testament est toujours interpellée pour savoir si elle fait sien le message biblique fondamental de l'Exode. Il est donc normal que les théologiens, en particulier ceux de l'œcuménisme, se partagent constamment entre théologiens de l'eschatologie et théologiens de l'histoire, entre témoins de l'attente et témoins des réalités présentes. Il est normal que le conflit soit permanent entre les prophètes et les réalistes, entre les missionnaires et les hommes de l'institution. Mais, pour José Miguez-Bonino, ce clivage rejoindrait, plus fondamentalement, celui des pauvres et des riches, des opprimés et des oppresseurs, et l'évangile contiendrait un appel à rendre aux premiers le droit de parole qui leur est refusé par les seconds.

Telle serait, en bref, la voix du tiers-monde dans le concert œcuménique. Elle conteste toute unité acquise de l'intérieur et invite à des révisions fondamentales. Cet appel fut profondément écouté par les membres de l'assemblée. Ils ne se sont pas privés, non plus, d'exprimer leurs critiques. Car cette analyse, basée à plusieurs reprises sur une opposition assez sommaire entre le premier monde et le tiers-monde, ignorait étrangement l'existence du second monde, le monde communiste, et le rôle actif et perturbant qu'il joue dans le débat en cause, aussi bien que le témoignage des chrétiens vivant actuellement dans ce second monde. Le drame récent de la Pologne hantait au cours de ces journées tous les membres de la conférence, y compris les nombreux participants latino-américains. Ce fut d'ailleurs un représentant de l'Eglise russe qui fit remarquer que cette analyse était trop tranchée et faisait bon marché de la dimension idéologique des conflits qui déchirent le monde moderne. Curieusement, cette grille de lecture qui se voulait réaliste parut très idéaliste à certains, qui la jugèrent conduite du point de vue de Sirius. Enfin et surtout la spécificité du message chrétien est-elle sauvegardée lorsque l'on fait ainsi après coup le procès radical des intentions missionnaires qui ont présidé aux différentes époques de l'histoire de l'Eglise ? Rend-on ainsi justice au dynamisme évangélique de tant de femmes et d'hommes qui ont permis au cours des siècles l'accès à la foi des peuples du tiers-monde ? S'ils n'avaient pas, à travers leur témoignage, rencontré l'évangile, ces peuples devraient en effet s'en remettre aujourd'hui, au milieu des conflits politiques du temps présent, à la seule analyse marxiste. Mais la foi a aussi et en premier lieu son mot à dire dans l'histoire de la mission. Il faudrait aussi juger les aboutissements contemporains de la lutte des classes à la lumière de l'évangile, avec autant de rigueur qu'on le fait pour l'entreprise capitaliste. Ces critiques, aisées mais pourtant nécessaires, adressées au rapport de J. Miguez-Bonino ont finalement atténué le choc initial provoqué par ce rapport. Mais, n'en doutons pas, il fera son chemin et il faudra y revenir.

*Le thème principal de la conférence,
l'unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine.*

L'exposé introductif de John Deschner, remarquable par sa clarté, que nous publions ci-dessous, nous dispensera de nous étendre sur les problèmes que soulève la nouvelle orientation des études de Foi et Constitution sur l'unité de l'Eglise. Le rapporteur, qui suppléait à Lima le directeur de cette étude en cours, Jan Lachman,

s'est efforcé de cerner avec autant de netteté que possible les différents aspects de la « méthode contextuelle » élaborée déjà à Accra ¹¹, à présent mise en œuvre dans tous les documents de Foi et Constitution. Du fait de son manque de précision, l'expression de « méthode contextuelle », néologisme aussi peu esthétique que peu théologique, avait suscité certains remous lors de la conférence de Bangalore ¹². Aussi J. Deschner devait-il d'abord rappeler et préciser l'itinéraire qui a conduit Foi et Constitution à faire sienne cette fameuse méthode de recherche des voies de l'unité.

On peut considérer qu'il y eut, des origines du Mouvement œcuménique à aujourd'hui, trois grandes étapes. La première s'étend d'Amsterdam à Upsal. Dans l'immédiat après-guerre, la recherche de l'unité fut sous le signe de la théologie dialectique. L'influence de Barth et celle des signataires de la confession de Barmen étaient fortes en ce temps de destruction et de désarroi, où les Eglises ne pouvaient pas ne pas s'interroger sur leurs responsabilités dans une guerre mondiale où l'homme avait pu se montrer si inhumain et au cours de laquelle les responsables chrétiens avaient si peu élevé la voix. Les circonstances au milieu desquelles les Eglises avaient alors à annoncer le témoignage chrétien ne pouvaient pas ne pas les mettre devant le rappel de l'exigence biblique et évangélique de conformité au dessein de Dieu. D'où le thème de la conférence d'Amsterdam : « Désordre de l'homme et dessein de Dieu », que l'on a pu caractériser comme de tonalité augustinienne et barthienne. En ce temps d'examen de conscience, les Eglises s'étaient rapprochées. On peut estimer que le meilleur fruit des efforts de cette époque réside dans la déclaration de New Delhi sur « l'unité vers laquelle nous tendons » et dans le document de Montréal sur la tradition, où se trouvait exprimée la proposition : « Nous pouvons dire que nous existons comme chrétiens par la Tradition de l'Évangile » ¹³. Dans le même temps, les recherches d'*Eglise et Société* suivaient un peu indépendamment leur cours. Le thème qui dominait était celui de la « responsabilité » : les chrétiens se voulaient animateurs de la vie du monde dans une « société responsable ». On ne déformerait pas trop les choses en disant que toute cette époque était dominée par une réflexion sur le « dessein de Dieu » et que les thèmes dominants

11. Cf. Conférence d'Accra : « L'unité de l'Eglise, le but et le chemin » dans *Istina*, 20 (1975), pp. 200-213.

12. Cf. *Istina*, 24 (1979), pp. 349-351.

13. Cf. Rapport de la section II de Montréal (1963), « L'Écriture, la Tradition et les traditions », texte français dans *La Révélation divine*, tome II, coll. « Unam Sanctam » n° 70 b, ouvr. coll. publié sous la direction de B. Dupuy, Paris, éd. du Cerf, 1968, pp. 599-612. Texte cité, p. 601.

étaient ceux de l'eschatologie et de l'ecclésiologie. On a pu remarquer que le Concile Vatican II s'inscrit lui aussi dans ces perspectives.

La conférence d'Upsal (1968), vingt-trois ans après la fin de la seconde guerre mondiale, a coïncidé, on l'a souvent remarqué, avec un moment de « crise des générations » qui a été marqué, un peu partout dans le monde mais surtout dans les pays qui avaient été le théâtre de la guerre, par les révoltes étudiantes. Ce second temps durera jusqu'à Nairobi (1977) et Bangalore (1979). Les Eglises s'interrogent alors sur la portée de leur message. L'exégète de renom est Bultmann. Devant la résistance du monde à recevoir le message évangélique, les chrétiens les plus engagés tendent à restreindre la portée de ce dernier au « pour nous » de la prédication actuelle. On se souvient de la proposition entendue à Upsal : « L'Eglise est bien audacieuse en se présentant comme le signe d'unité de l'humanité en marche ». La réflexion œcuménique s'estime donc à cette époque plus honnête en contestant l'usage intempérant de la notion d'Eglise comme signe ou sacrement, d'autant plus qu'elle se présentait au même moment face au monde sacramentellement divisée, puisque incapable de surmonter la division des ministères. C'est au cours de cette période¹⁴ que fut réalisée l'intégration des différentes sections du Conseil œcuménique des Eglises. Les Eglises étaient appelées à prendre en charge toujours plus sérieusement leurs trois tâches spécifiques dans la société : la lutte contre le racisme, le « classisme » (l'extension de la lutte des classes) et le « sexisme » (la domination croissante de l'homme sur la femme). C'est dans cette perspective que fut décrite à Accra la nouvelle « méthode de travail » de Foi et Constitution et que fut rédigé le document « Vers l'unité dans les tensions »¹⁵. Il ne faudrait pas croire pour autant que la recherche sur l'unité de l'Eglise ait été négligée au cours de cette période, puisque c'est au cours de ces années que le texte sur le baptême, l'eucharistie et le ministère fut préparé et parvint à un degré de maturation qu'il n'avait pas connu auparavant.

Dans la période actuelle, depuis Nairobi, le Mouvement œcuménique, du moins dans sa réalité représentée par le Conseil œcuménique des Eglises, est de plus en plus convaincu qu'il ne doit pas viser seulement à promouvoir l'unité de l'Eglise, mais l'unité du monde. Telle est la tâche qui est maintenant devant nous et que le rapporteur s'efforce de définir. La nouvelle méthode ne devrait pas

14. Marquée aussi par une insistance sur l'anthropologie. Cf. *Istina*, 16 (1971), p. 266, note 7.

15. Cf. *Istina*, 20 (1975), pp. 195-199.

apparaître comme la marque d'une sécularisation ou d'une horizontalisation dans l'histoire de Foi et Constitution. Elle est, comme l'a rappelé J. Deschner, la condition même du labeur de la Commission, depuis que celle-ci est insérée plus profondément et plus organiquement dans l'ensemble du travail du Conseil œcuménique. Elle s'impose aussi depuis que sa théologie s'est faite plus réaliste et est comprise moins comme une recherche systématique de « consensus », qui seraient en quelque sorte à notre portée, que comme un service du monde dont les résultats nous échappent toujours et doivent être considérés comme un don de grâce.

On ne saurait dissimuler que l'assemblée fut assez déroutée par l'ampleur des recherches ou des démarches qui seraient à entreprendre pour mettre en œuvre la nouvelle méthode de travail. De fait, les travaux de la conférence, rassemblés sous cinq chapitres (création, histoire, facteurs culturels, aliénation, mission), sont restés à l'état inchoatif. Ils devront être repris ultérieurement. Il revint au père Cyrille Argenti la tâche délicate de proposer, à titre provisoire, quelques réflexions générales et personnelles de synthèse¹⁶. Peut-être l'une des conséquences les moins prévisibles autrefois de la réflexion en commun sur l'unité du monde qui vient sera-t-elle de conduire les Eglises à découvrir ou à redécouvrir ensemble que cette promesse biblique et évangélique d'unité du monde avait trouvé son expression première et essentielle dans la « foi apostolique ». D'autre part, dans cette recherche, il faudra s'entendre sur ce que signifie la préférence accordée à « l'Eglise des pauvres ». C'est là un terme qui revient souvent aujourd'hui, dont le sens paraît clair mais dont le contenu n'est pas précisé. Certes, le dessein de Dieu est sous-tendu tout entier par la béatitude des pauvres (et pas seulement des « pauvres en esprit »). Mais cela ne saurait signifier une option partisane portant atteinte finalement à la justice, comme le rappelle le verset d'Ex 23, 3¹⁷. Le rapport de J. Miguez-Bonino ayant tout à la fois ouvert cette question et déployé cette ambiguïté, il faudra que ce débat soit repris avec sérieux dans l'avenir.

16. Cf. ci-dessous, pp. 87-92.

17. « Tu ne favoriseras pas le pauvre dans son procès » (Ex. 23, 3 ; Lv 19, 15). Ce précepte érige la justice en valeur absolue, de telle sorte que même la pitié doit demeurer subordonnée à la justice. Kant voyait là l'aspect le plus sublime et le plus difficile à appliquer de la morale biblique, celui où l'autonomie de la conduite doit rejoindre l'hétéronomie du précepte. Il est évident que la Bible a condamné tout autant les faveurs accordées au puissant (Lv 19, 15). La Bible invite donc à la justice et à la charité envers le pauvre, mais tous les hommes demeurent égaux devant le droit. La préférence accordée aux pauvres ne doit pas devenir à son tour source d'un déni de justice au nom de la justice. Grave avertissement adressé à tout parti qui, tout en défendant la justice, la revendique. Mais adressé à l'Eglise aussi.

La réception de l'accord sur le baptême, l'eucharistie et le ministère.

Fruit des travaux poursuivis sur ce thème d'année en année et examinés de conférence en conférence¹⁸, l'accord sur baptême, eucharistie et ministère se présente désormais comme un des accomplissements les plus remarquables du labeur accompli par Foi et Constitution. Après avoir été soumis aux membres de la Commission ainsi qu'à un certain nombre de consultants d'appartenances diverses, le texte fut jugé enfin prêt et digne d'être ratifié à Lima pour être ensuite transmis au Comité central et envoyé aux Eglises. Il fut cependant l'objet de quelques retouches apparues nécessaires lors de la discussion générale, visant surtout à honorer les requêtes, d'inspiration plus biblique ou plus missionnaire, exprimées par ceux qui le trouvaient, quant à sa terminologie, trop « sacramentel » — au sens où, dans les Eglises protestantes, le « sacramentel » peut être opposé à l'action directe et gratuite de Dieu dans sa création. Mais il ne fut pas substantiellement retouché¹⁹.

Dans sa forme nouvelle, ce document est assez différent de ce qu'il avait été dans les premières étapes de sa rédaction. Il réalise moins formellement l'idéal classique d'un accord ou d'une formule de concorde. En effet, en même temps qu'il vise à proposer des formules qui puissent être signées par toutes les Eglises, il prend acte des différences qui existent et sont appelées à demeurer, et il décrit ces différences. La nouveauté réside précisément dans cette tentative de rendre compte des positions différentes d'Eglises encore séparées en des termes qui mettent fin à la controverse et prennent valeur de compréhension et de reconnaissance. C'est en ce sens assez neuf que l'accord en question sera prochainement transmis aux Eglises en les invitant à le « recevoir ».

La volonté de garder à ce texte commun son caractère d'accord et de le proposer comme tel à la réception des Eglises a entraîné une modification de forme, qu'il est important de souligner. En effet, dans sa facture nouvelle, ce texte, point d'arrivée d'une époque dans la rédaction d'accords bilatéraux ou globaux, se présente aussi comme pouvant constituer un point de départ en vue de nouveaux accords entre Eglises. On a établi une distinction entre les articles proprement dits, qui ont force de déclaration commune, et les commentaires, qui viennent expliquer soit les termes offerts à

18. Louvain (cf. *Istina*, 16 (1977), pp. 275-281, 337-400) ; Accra (cf. *Istina*, 20 (1975), pp. 173-175, 214-252) ; Bangalore (cf. *Istina*, 24 (1979), p. 362).

19. L'Accord sur le baptême, l'eucharistie et le ministère, voté à Lima, sera publié prochainement en français en fascicule spécial aux Presses de Taizé et aux éditions du Centurion.

ratification, soit les différences qui demeurent entre les différentes traditions à l'arrière-plan de ces termes.

Ces nouvelles perspectives dans la rédaction d'un accord doctrinal ont rendu possible un consensus qui n'avait pu être réalisé lors des conférences précédentes. Il faut, dans cet heureux aboutissement, accorder beaucoup à la ténacité du président de la Commission, N. Nissiotis. A plusieurs reprises, au cours du débat final, il intervint personnellement pour rappeler la signification et l'enjeu d'un accord entre les Eglises réalisé sous les auspices de la Commission. Les participants furent ainsi conviés à se remettre en mémoire l'ampleur de leur tâche : comprendre que l'œuvre qu'ils sont appelés à réaliser ne doit pas être leur œuvre, mais celle du Saint-Esprit. Les votes finaux sur les questions doctrinales ne sauraient être comparés à ceux de débats parlementaires, encore moins laisser le soupçon d'être l'effet de majorités automatiques, comme il arrive de nos jours hélas dans les plus hautes instances internationales²⁰. N. Nissiotis intervint pour demander que toutes les objections soient exprimées et qu'ainsi un accord complet soit réalisé. Il rappela qu'il en allait, en cela, non seulement du désir d'honorer une coutume très ancienne dans l'Eglise mais aussi du crédit qui doit être attaché au travail du Conseil œcuménique des Eglises²¹.

La séance plénière consacrée à l'accord sur le baptême, l'eucharistie et le ministère se trouva donc prolongée par la volonté de ne laisser, autant que faire se peut, aucun point dans l'ombre et de parvenir à l'unanimité. C'est dans ces conditions que, le 15 janvier, le texte atteignit son état final et fut voté.

La question qui s'ouvre à présent est celle de la nature et de la signification de la « réception » de ce texte par les Eglises. Elle

20. Parmi les recommandations qui avaient été communiquées à la Commission de Foi et Constitution, il faut mentionner en premier lieu celles qui furent exprimées à la rencontre de Sofia (23-31 mai 1981) entre les Eglises orthodoxes de l'est et les responsables du Conseil. Elles ont été transmises à Foi et Constitution par le Comité central réuni à Dresde (août 1981) et contiennent : a) la demande qu'il soit fait à l'avenir référence au baptême dans la base du Conseil œcuménique ou dans les critères d'admission pour de nouvelles Eglises-membres ; b) la proposition de changer la procédure et les méthodes des votes finaux dans les consensus œcuméniques en voie de réalisation sur les questions doctrinales.

21. On doit reconnaître toutefois qu'un vote à l'unanimité n'est pas en soi plus assuré qu'un autre de représenter la voix du Saint-Esprit. L'unanimité peut même être l'indice d'un enthousiasme suspect ou d'une pression exercée c'est-à-dire, dans les deux cas, d'un manque de liberté. La voix d'un opposant qui n'aurait pu s'exprimer prend alors une importance particulière. La procédure ancienne de l'unanimité peut donc être une règle redoutable. Elle ne doit pas être prise comme un absolu.

fut abordée au cours de la conférence par le P. Emmanuel Lanne²². Il n'est pas demandé aux Eglises qui recevront ce texte de modifier leur théologie ou leur discipline propres. Mais elles sont invitées à en tenir compte dans leur attitude à l'égard des autres Eglises et à envisager un développement de leur sacramentologie dans le sens indiqué par le texte. Celui-ci ne s'offre pas à elles comme un nouveau document confessionnel, mais comme un accord à la rédaction duquel leurs représentants ont collaboré, sur lequel elles ont déjà exprimé leur avis et qui doit leur être utile dans l'enseignement et la catéchèse. C'est en ce sens que les autorités des Eglises sont invitées à le « recevoir », non pas seulement en exprimant un simple avis favorable mais en lui accordant une véritable sanction officielle.

La communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise.

Au cours des années qui viennent de s'écouler, le thème de la « communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise » a fait l'objet d'une étude spéciale, réalisée sous la conduite de Constance Parvey²³. A Lima, une fois encore, les problèmes de fond furent repris. Mary Tanner montra que l'Ecriture, loin de devoir être interprétée comme un document d'inspiration patriarcale, qui pèse aujourd'hui encore sur les structures de l'Eglise pour en perpétuer le caractère masculin, rapporte, d'Eve à Marie, en passant par Sarah, Myriam, les prophétesses, Esther et Elisabeth, une série d'événements où les femmes jouent un rôle décisif. Nicolas Lossky rappela que la femme, dans la tradition des Pères, est d'abord une figure eschatologique et que, selon I Cor 12, chacun doit exercer dans l'Eglise sa fonction propre (*diakonia*). Il s'appliqua surtout à montrer que, selon Gal 3, 28, l'opposition hommes-femmes, qui traverse de toute évidence toute l'histoire — aussi bien que l'opposition juifs-grecs et l'opposition hommes libres-esclaves —, se présente dans la Bible comme une opposition qui est appelée à être surmontée et qui, dans l'Eglise, est déjà vaincue et transfigurée. Dans l'Eglise, les rapports ne peuvent plus être de domination. Il n'y a plus place pour la lutte des classes, pour le racisme, pour le

22. Cf. ci-dessous, pp. 92-99. Sur la question de la réception en général, voir aussi Y. CONGAR, « La réception comme problème ecclésiastique » dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), pp. 369-403.

23. Le fascicule « The Community of Men and Women in the Church » (Faith and Order 81/14, novembre 1981) contient les rapports des groupes de travail de la consultation de Sheffield (10-19 juillet 1981), réunie au terme de cette étude préparatoire.

sexisme, ni pour aucun conflit né de telles différences. Mais ces distinctions marquent encore l'ère que nous vivons ; elles ne sont donc pas étrangères à l'Eglise. L'Eglise est le lieu de la réconciliation. Dans le temps qui est le nôtre, l'Eglise porte donc en elle symboliquement, dans sa structure profonde, la marque de son itinérance. Le fait que la Vierge soit femme et que le Christ soit homme ne sont pas des accidents de l'histoire : ils annoncent déjà la relation nouvelle de l'homme et de la femme dans l'univers transfiguré. C'est à ce titre que, selon la tradition, le prêtre, qui représente le Christ, doit être un homme. La femme est appelée à d'autres tâches, spécifiques et non moins importantes pour l'Eglise, mais différentes. Leurs rôles sont distincts dans une économie du salut qui est fondée sur une anthropologie spirituelle et où chacun doit trouver sa part. L'Eglise prend ce symbolisme et cette différenciation de l'homme et de la femme très au sérieux. Ce n'est donc pas par anticonformisme qu'elle défend qu'il appartient au prêtre de représenter le Christ.

Cependant, ces données ne sont pas acquises d'emblée, ni reçues par tous. Il est vrai que les femmes aspirent, à notre époque, à jouer un rôle plus important dans l'Eglise que celui qui leur fut réservé à certaines époques. Et surtout le lien de l'homme et de la femme dans le monde doit pouvoir être examiné d'une façon nouvelle à la faveur des réflexions contemporaines sur le rapport du Christ et de l'Eglise. Il est donc nécessaire que se poursuive avec intensité l'étude difficile, mais déjà bien amorcée, sur la communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise.

« Vers une expression commune de la foi apostolique aujourd'hui ».

Le projet de mettre au programme des travaux de Foi et Constitution la reconnaissance en commun de la foi apostolique, et plus particulièrement du Symbole dit de Nicée-Constantinople, est né de la convergence de plusieurs préoccupations.

C'est tout d'abord la conséquence de la réflexion sur la « base » du Conseil œcuménique des Eglises. Depuis l'assemblée de New-Delhi, celle-ci inclut la mention de la Trinité. Mais en introduisant cette clause, rien n'a été dit sur la façon dont l'Eglise accède à la foi en la Trinité. La foi en la Trinité n'existe pas en dehors du Symbole qui en est l'expression. La conclusion naturelle est que les Eglises-membres du Conseil souscrivent en principe à la formule de Nicée. La question est donc soulevée depuis longtemps de savoir si cela est vérifié, en quel sens elles y souscrivent et si elles y

souscrivent toutes dans le sens donné par les Conciles. L'étude en cours est donc liée à celle des éventuels développements à donner à la base du Conseil.

Le seconde voie qui a conduit à cette recherche nouvelle tient au succès même des accords généraux ou bilatéraux. Ceux-ci ont démontré ce qu'on n'aurait pas cru possible il y a cinquante ans : qu'il était possible, dans une large mesure, de surmonter les désaccords résultant de la Réforme protestante. Au cours de ces dernières années, non seulement il s'est avéré possible de mieux comprendre les formules de foi des autres, non seulement celles-ci ont été resituées dans le contexte le plus souvent polémique qui leur a donné naissance, mais dans bien des cas les accords ont proposé de reconnaître une identité de la réalité visée à travers des formules divergentes et séculièrement jugées incompatibles. On peut n'être pas entièrement convaincu du bien-fondé de ces accords proposés par les théologiens. Mais ils ont révélé en tout cas que si des différences sérieuses demeurent entre les Eglises, elles tiennent davantage à l'arrière-plan des traditions qu'aux formules elles-mêmes, une fois celles-ci décantées de leur aspect de controverse. Aujourd'hui, il semble que c'est moins sur les confessions de foi du XVI^e siècle que les Eglises continuent de s'éprouver séparées que sur l'interprétation de la foi des IV^e-V^e siècles. Il est donc devenu urgent de retrouver et de confesser en commun aujourd'hui la foi apostolique reçue des apôtres.

Une troisième raison d'entreprendre cette étude est venue enfin de ce que le mouvement œcuménique dans son ensemble doit tenir compte du rapprochement entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes, qui reçoivent en commun le Symbole de Nicée-Constantinople. Elles ont célébré ensemble le seizième centenaire du Concile de 381 et, le plus souvent, les responsables des Eglises protestantes se sont associés à ces manifestations. Entre elles, il reste toutefois que la clause du *Filioque*, introduite dans le Symbole par l'Eglise latine, demeure une source de difficultés. La Commission de Foi et Constitution ne pouvait demeurer étrangère à ce problème et elle a contribué de façon importante à la clarification des difficultés en suscitant un colloque sur le *Filioque*, qui s'est tenu à Klingenthal²⁴. Par la suite, une rencontre organisée au Centre orthodoxe de Chambésy a émis le vœu que les Eglises-membres du Conseil « adoptent le Symbole de Nicée (sans le *Filioque*) comme

24. *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (Colloque de Klingenthal, 26-29 octobre 1978 et 23-27 mai 1979. Document de Foi et Constitution n° 103), publié sous la direction de Lukas VISCHER, Paris, éd. du Centurion et Presses de Taizé, 1981.

symbole œcuménique ». Enfin une réunion de travail, tenue à Odessa du 9 au 15 octobre 1981, a procédé à un examen général des questions soulevées par la perspective d'une réception contemporaine de la foi apostolique.

L'assemblée de Lima a reçu communication de ces divers travaux et a procédé à une première discussion, le 7 janvier, sur ces bases. Le débat fut difficile certes, mais éclairant, et moins tendu que celui qui s'était déroulé à Bangalore à propos de la « communauté conciliaire »²⁵. Certains participants, surtout de tradition luthérienne, entendent réserver le terme de confession de foi à un acte public, posé devant l'Etat comme un acte de témoignage et à ce titre objet de confession personnelle. D'autres seraient prêts à reconnaître le Symbole de Nicée-Constantinople à la condition que son interprétation reste ouverte et que l'acceptation du Symbole et de sa normativité n'entraîne pas la reconnaissance des élaborations dogmatiques qui lui ont été rattachées. Ces objections se sont fait entendre, même de la part de membres d'Eglises qui ont reçu le Symbole dans leurs recueils confessionnels. Enfin les avocats de l'étude sur la « communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise » ont élevé la voix pour demander que les femmes soient présentes dans cette discussion de la réception du Symbole, ...alors qu'elles avaient été absentes de sa rédaction en 381. On peut dire, sans porter un jugement excessif, que le débat inauguré à Lima fut trop rapide. Il n'a pas atteint le niveau du « rapport d'Odessa ». Sans doute le programme de la conférence était-il trop chargé et un tel sujet requiert-il une réflexion plus approfondie que ne permettent les interventions, forcément rapides, en grande assemblée.

Les degrés de l'unité.

Le Conseil œcuménique des Eglises suscite à intervalles réguliers depuis un certain nombre d'années des rencontres qui visent à faire le point des unions d'Eglises et des négociations en vue de l'unité. C'est ainsi que le secrétariat de Foi et Constitution a été invité à organiser les rencontres de Bossey (1967), Limuru (1970), Toronto (1975) et, récemment, la conférence de Colombo, qui s'est tenue du 18 au 25 novembre 1981. Les unions d'Eglises ont été pendant de nombreuses années un stimulant puissant dans la marche

25. Cf. sur ce thème de la « communauté conciliaire », *Istina*, 21 (1976), pp. 225-227, et le rapport de John Deschner présenté à l'assemblée de Nairobi, *ibid.*, pp. 257-263, ainsi que l'intervention de N. Lossky à la conférence de Bangalore, dans *Istina*, 24 (1979), pp. 410-412.

vers l'unité. Elles rappellent aux Eglises que le statu quo n'est pas conforme à la volonté du Christ. Mais trop souvent les unions d'Eglises, parce qu'elles se sont produites entre Eglises issues de la Réforme protestante, passent dans l'opinion pour des réunions de type protestant ; en réalité, on oublie que le but vers lequel elles tendent et au nom duquel elles ont décidé de s'unir est la pleine catholicité, qu'elles désirent retrouver. Trop souvent aussi, les unions d'Eglises sont regardées comme des entreprises administratives, alors que leur volonté est de proclamer de façon plus authentique la parole de Dieu et d'accomplir un service plus conforme aux exigences du temps présent. On les accuse enfin parfois d'être des sortes de super-églises ; en fait les unions d'Eglises sont nées davantage d'une volonté de témoigner en commun que de consensus entre théologiens ou d'ententes entre ministres.

Comme le montre le rapport de Colombo, l'enjeu des unions d'Eglises est l'identité même de l'Eglise. Il s'agit, pour la nouvelle dénomination, d'acquérir une identité véritable, reposant sur une authentique mise en commun des traditions spirituelles. Souvent les Eglises qui se sont intégrées dans les nouvelles unités ont tendance à demeurer attachées à leur corps confessionnel initial qui continue de leur apporter son inspiration propre, et cela est un bien. Le plus difficile est de courir le risque d'un partage d'identité, en vue de vivre une vie nouvelle.

Les unions d'Eglises ne sont pas la seule façon de faire progresser l'unité. Les rapports bilatéraux, même s'ils n'ont pas pour but direct la création de nouvelles unités ecclésiastiques, contribuent à approfondir le degré d'unité existant entre des Eglises qui restent institutionnellement séparées. On tend aujourd'hui de plus en plus à prendre conscience des dimensions multiples du rapprochement qui s'opère ainsi chaque jour. Et ce n'est pas l'un des moindres résultats du travail œcuménique en notre temps.

Vers une nouvelle époque.

Dans l'histoire du Mouvement œcuménique, l'assemblée de Lima représente un tournant. Depuis quinze ans, la Commission de Foi et Constitution a porté tous ses efforts vers l'établissement de consensus et vers la réalisation d'accords aussi larges que possible. La route fut longue, semée d'embûches. En parvenant, à Bangalore, à la rédaction de l'« Affirmation commune d'espérance » et surtout, à Lima, à un accord sur « Baptême, eucharistie

et ministère », Foi et Constitution apparaît, comme l'a souligné son président N. Nissiotis, comme un « événement testimonial ». L'unanimité réalisée a même suscité une certaine euphorie, que certains pourraient juger suspecte.

En réalité, les accords de Lima ne constituent pas un terme. Ils ouvrent une nouvelle époque, celle de la « réception » par les Eglises des consensus exprimant notre unité. La Commission est appelée à travailler moins en vase clos, à vérifier davantage l'accueil qui est fait à la base aux travaux en cours. Elle est appelée aussi à veiller à la cohérence entre les divers accords bilatéraux. On a vu parfois une même Eglise signer à quelques mois de distance sur un même thème, par exemple la présence du Christ dans l'eucharistie, des textes de tonalité très différente selon qu'ils étaient rédigés en commun avec une Eglise de tradition catholique-orthodoxe ou avec une Eglise protestante. On conçoit que la réception des deux textes à la fois pose quelques problèmes aux responsables des Eglises.

Mais, derrière l'événement de ces accords, ce qui me paraît le plus significatif, c'est ce que j'appellerais la fin de l'ère des controverses. La conférence de Lima, en un certain sens, clôt l'époque des polémiques consécutives à la Réformation. Peut-être certains auront-ils l'impression que la Réforme protestante aurait alors perdu une partie de sa raison d'être. Des voix ne manqueront pas de s'élever en ce sens. En réalité, c'est peut-être aujourd'hui pour les Eglises de la Réforme, délivrées de l'attitude un peu catégorique qui tient souvent à la note « protestante », l'occasion de révéler la signification de leur témoignage essentiel, le témoignage rendu au Christ, à l'Eglise. Et à ce niveau, elles ne peuvent que se retrouver en communion avec les Eglises catholique et orthodoxes redevenues elles-mêmes, dans le même temps, attentives aux interpellations évangéliques.

Fort de cette conviction, le pasteur William Lazareth a pu, dans la séance de conclusion de la conférence, émettre ce qu'il a appelé lui-même un rêve : la convocation pour 1987, année anniversaire du dernier des grands conciles œcuméniques de l'antiquité, celui de 787, d'une troisième assemblée plénière de Foi et Constitution²⁶, qui aurait pour but la réception en commun de la foi apostolique. Ce serait en même temps l'occasion d'une ratification des accords réalisés jusqu'à présent. « Une période difficile nous attend, précisa le directeur de la Commission, en ce qui concerne

26. Les deux premières furent celles de Lausanne en 1927 et de Montréal en 1962.

la réception de ces documents. Une telle assemblée serait, au regard de l'histoire de l'Eglise, un événement sans précédent. Il s'agirait d'une concertation générale qui toucherait tous ceux qui travaillent à l'œuvre de Dieu. Ce ne serait pas un congrès théologique, mais une rencontre de théologiens ou de chrétiens engagés. Ce serait, pour notre pèlerinage commun, un événement décisif depuis l'Assemblée d'Amsterdam. Et ce serait la voie vers un concile authentiquement chrétien, qui s'exprimerait au nom du peuple de Dieu tout entier. Il nous faut cette étoile devant nous. Ainsi le mouvement de Foi et Constitution rejoindrait le projet au nom duquel il fut fondé. Cela serait possible, avec l'aide de Dieu ».