

Appelés à être l'Église Une

Jusqu'où peut aller la diversité ?

Quelques réflexions sur l'unité et la diversité doctrinale de l'Église aujourd'hui

Minna Hietamäki

En ma qualité de professeur de religion, j'ai l'occasion intéressante d'avoir des contacts et de discuter avec un certain nombre de jeunes appartenant à diverses religions – même s'il est vrai que la plupart d'entre eux sont chrétiens et, plus précisément, luthériens. En Finlande, l'enseignement religieux est une matière obligatoire pendant les neuf années d'enseignement primaire et secondaire et les deux à quatre années de lycée. Cet enseignement religieux n'est pas de nature « générale » mais il n'est pas non plus « confessionnel ». En principe, l'élève assiste aux cours d'enseignement religieux organisés par sa confession ou sa religion mais, en réalité, cet enseignement est plus théorique que catéchétique. Cela signifie que l'enseignement religieux ne consiste pas à « pratiquer la religion » mais à discuter de la religion et à apprendre quelque chose à ce sujet.

Laissant de côté certaines des questions que cela pose à propos de la distinction entre « apprendre » et « pratiquer », je voudrais surtout évoquer un problème particulier que j'ai rencontré avec mes élèves et qui nous ramène au thème ecclésiologique de cette réunion de Foi et constitution. Il s'agit de ceci : chez mes élèves, il est très rare que toute cette idée d'« unité » de l'Église ait un quelconque sens, la moindre importance. Une fois qu'ils ont traité des questions posées par la rencontre avec « l'autre », de l'intérêt qu'il y a à collaborer pour la justice et pour la paix, après avoir réfléchi sur les problèmes qui se posent dans les familles multiconfessionnelles et après avoir étudié l'histoire du mouvement œcuménique, les élèves m'interrogent : « Tout ça, c'est bien joli, mais *pourquoi* se préoccuper de l'unité ? » Cette question ne vient pas uniquement d'une ignorance caractéristique de la jeunesse mais de leur expérience d'une diversité qu'ils constatent dans la vie quotidienne. Pour eux, l'unité, c'est une uniformité imposée, c'est la perte de l'identité individuelle et la nécessité de se conformer à quelque chose d'étranger. Cela signifie qu'un supérieur hiérarchique dit ce qu'on doit penser et comment on doit se comporter.

Partant de telles prémisses, ils ont beaucoup de mal à comprendre toutes les histoires qu'on fait à propos de l'unité. Ils me demandent : « N'est-il pas intéressant d'avoir aussi des gens différents dans le monde ? Est-ce que tout le monde n'a pas le droit de penser et de croire ce qu'il veut ? Qu'est-ce que le professeur a contre des gens qui sont différents ? » C'est en gardant à l'esprit à la fois ces réactions de mes élèves et le but de la Commission plénière de Foi et constitution, qui est de réfléchir sur la vocation de l'Église à être une, que je voudrais vous faire part de quelques réflexions personnelles sur la pertinence et la possibilité de l'unité de l'Église aujourd'hui. Cette question de l'unité de l'Église, je l'aborderai du point de vue de la diversité. Pour moi, il ne s'agit pas tant de savoir dans quelle mesure l'unité de l'Église peut tolérer la diversité mais plutôt dans quelle mesure l'unité de l'Église a besoin de la diversité.

Historiquement parlant, l'Église a toujours jugé de la plus grande importance de souligner son unité et son intégrité à la fois dans le temps et dans l'espace. Cet appel à l'unité, nous le retrouvons explicitement exprimé dans les premières confessions de foi, mais on pourrait aussi donner d'autres exemples, antérieurs à ces tout premiers crédos. S'il est vrai que le désir de l'unité est au cœur du christianisme, le sens qui a été donné autrefois et que nous donnons aujourd'hui à

ce mot d'« unité » n'est pas absolument évident, même dans l'Église. Manifestement, pour certains, « unité » signifie « tous la même chose », en ce sens que l'un peut reconnaître que la foi de l'autre est la même que la sienne ; ou, dans un sens encore plus simple, que la foi est la même. Parallèlement à cette forte tendance à l'unité s'est développé un profond sens théologique – une intuition, si vous voulez – de la diversité, de la dynamique de la vie. Le document *Appelés à être l'Église une*, l'un des textes de référence qui nous ont été donnés pour notre réunion, s'inspire de cette intuition. On note que, dans ce texte, la Bible elle-même présente « le Corps du Christ dont la diversité et l'interdépendance des membres sont essentielles à son intégrité » (§ 3).

Dans notre monde où d'autres cultures et traditions nous parviennent au travers des journaux, de la télévision et d'Internet et dans lequel nous rencontrons la diversité non seulement lorsque nous voyageons mais aussi au travers de la diversité culturelle qui existe « chez nous », il est très facile de considérer la diversité comme une sorte de décor qui contribue à notre satisfaction esthétique à la surface de l'Église essentiellement une. Selon moi, dans mon pays, la personne cultivée normale qui a un sens plus ou moins positif de la religion aura tendance à penser : sur le fond, les religions en général et les Églises en particulier traitent de la même chose, et les différences ne sont guère plus qu'une diversité de configurations de « la même chose ». Pourtant, si nous disons que l'Église est « le corps du Christ dont la diversité et l'interdépendance des membres sont essentielles à son intégrité » (§ 3), ce genre de diversité esthétique ne suffit pas.

Dire à la fois que l'Église est fondamentalement diverse et qu'en même temps il faut poursuivre la recherche de l'unité, cela nous pose un problème à la fois intellectuel et pratique. Cela nous appelle à prendre la diversité très au sérieux parce que, dans cette perspective, la diversité devient l'essence de l'unité elle-même.

Intellectuellement, il est fascinant d'élaborer et de saisir des concepts qui ne heurtent ni un quelconque pluralisme non spécifique dans lequel tous les moyens de discernement sont perdus, ni une uniformité rigide et sans vie. Dans les milieux œcuméniques, on en est venu à adopter le mot grec *koinonia* pour associer les deux aspects de l'unité essentielle au travers du partage et de la diversité essentielle de ceux qui partagent. En tant que *koinonia*, l'Église est la multitude des relations les plus intimes imaginables. Nous pouvons établir une distinction entre au moins trois genres de relations : les relations intra-trinitaires au sein du Dieu Un, les relations (verticales) entre Dieu et les chrétiens et les relations (horizontales) entre chrétiens. Fondamentalement, l'essence du Dieu des chrétiens est l'inhabitation (périchorèse, circumincession) : c'est une co-existence dans une « unité dans la distinction » et dans une « distinction dans l'unité », une sorte d'« unité différenciée » dans laquelle aucune des parties ne perd son identité mais au contraire l'y acquiert. Dans la *koinonia*, les relations ne sont pas interchangeables ; elles possèdent des caractéristiques qui ne sauraient être transférées d'un contexte à un autre. Par exemple, dans les relations intra-trinitaires, aucune de ces relations ne peut être remplacée par une autre au sein de la Trinité. De notre point de vue humain, il n'est pas difficile de vérifier le caractère unique de chacune de nos relations personnelles. Bien souvent, les relations de *koinonia* suivent un principe d'asymétrie ; cela signifie qu'elles autorisent une priorité fonctionnelle, logique ou ontologique – une priorité d'état par rapport à l'une des instances de la relation – sans pour autant détruire l'inhabitation¹. C'est précisément la nature très particulière des relations dans une *koinonia* qui fait que ce mot convient tout particulièrement à propos de l'Église considérée comme une et multiple. Il semble préserver une certaine tension, dans le concept lui-même, entre l'un et le multiple. Il nous permet de parler d'un christianisme dans lequel le pluralisme est une caractéristique constitutive et non pas un élément esthétique pour la satisfaction de notre esprit. Il

¹ George Hunsinger : « Baptism and the Soteriology of Forgiveness », in : *International Journal of Systematic Theology* 2 n° 3 (2000), p. 249 ; et George Hunsinger : *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2000, pp. 258-261.

nous aide à considérer sérieusement le pluralisme comme un élément constitutif que l'on ne saurait réduire, sauf à empêcher d'accéder à la véritable identité du christianisme.²

Il n'est pas facile de percevoir l'unité et la diversité de l'Église comme *koinonia*. Même les avantages qu'offre cette description pose des problèmes. L'un de ces avantages problématiques est que, quoi que nous puissions penser ou dire à propos de l'Église, il y a toujours un rapport essentiel avec la manière dont nous sommes en relation avec les autres. Pour parler de l'Église, il ne suffit pas de parler : nous devons aussi être et vivre dans la multitude des relations qu'est l'Église. Comme on le lit dans la première Épître de Jean : « N'aimons pas en paroles ou de langue mais en acte et dans la vérité » (1 Jean 3, 18).

On ne peut séparer l'unité et la diversité de l'Église des contextes concrets ni du réseau concret de relations dans lesquels ces relations existent. Tout comme dans les relations de *koinonia* dont j'ai parlé précédemment, on constate aussi, dans la vie concrète, que nous sommes confrontés à des relations que l'on peut qualifier de relations de dépendance mutuelle dans lesquelles la priorité logique – où la priorité d'état – ne détruit pas l'inhabitation et qui ne sont pas interchangeables. Et cela m'amène aux problèmes pratiques qui se posent lorsque nous disons que l'Église est, par essence, diverse dans son unité. Si nous voulons éviter de tomber dans un pluralisme non spécifique, il nous faut conserver la possibilité de dire et de montrer ce qui est proprement chrétien et ce qui ne l'est pas. Mais comment est-il possible d'identifier la « vraie communion chrétienne » lorsqu'on ne peut, essentiellement, décrire l'unité de l'Église qu'en se référant à la diversité qui a sa source première dans l'être même de Dieu et qui s'étend à la diversité des contextes culturels et linguistiques, et lorsque l'essence de la communauté tient à des relations non interchangeables ?

Très tôt, c'est l'enseignement de l'Église qui a commencé à servir de référence permettant d'identifier une communauté vraiment chrétienne. D'une part, l'Église se considérait comme une communauté distincte et, d'autre part, il y a eu une évolution graduelle de l'enseignement magistériel. L'Église primitive s'appuyait sur le consensus, une sorte d'accord, comme une instance permettant de discerner la vérité. Il importe de noter que cette identification ne se faisait pas uniquement par le discernement des croyances orthodoxes mais, plus généralement, par le discernement du mode orthodoxe d'être chrétien.³ Le consensus de l'Église ne se limitait pas à se mettre d'accord sur les vraies croyances : l'un des principes normatifs les plus anciens utilisés pour identifier une communauté vraiment chrétienne était la règle de foi (*regula fidei*).

Dans nos efforts pour atteindre l'unité, qui est essentiellement diverse, et compte tenu de la nécessité pour nous, la communauté chrétienne, de nous identifier comme véritablement chrétienne nonobstant la diversité et, essentiellement, dans la diversité, une sorte de règle de foi (*regula fidei*) nous apparaît extrêmement plausible. Une règle de foi à la fois contient l'essence de l'enseignement chrétien et s'y réfère sans être, à strictement parler, cette essence elle-même. Le contenu⁴ de cette règle est quelque chose qui a été préservé par l'Église, c'est quelque chose qui donne à l'Église cohérence et continuité. En outre, la règle de foi nous fournit un moyen d'identification. Observer la *regula fidei* implique d'écouter fidèlement et d'« observer » fidèlement la doctrine et les pratiques ecclésiales, c'est-à-dire de s'identifier aux affirmations universelles du

² Christoph Schwöbel : *Christliche Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 34-35.

³ Paul M. Blowers : « The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith », in : *Pro Ecclesia* VI, n° 2 (1997), p. 199.

⁴

métanarratif chrétien sans dissocier les mots que nous disons de la diversité des actes que nous posons dans la multitude des relations que constitue l'Église en tant que communauté.⁵

Je crois que les rencontres œcuméniques nous ont enseigné que, sortis de leur contexte, des mots et expressions isolés ne suffisent pas : détachés de leur contexte, ils deviennent étrangers et prennent des significations et des connotations qui modifient leur sens et les font apparaître inadaptés à la situation nouvelle. À ce sujet, je peux vous faire part d'une expérience personnelle. Pendant plusieurs années, j'ai été membre de la commission pour le dialogue entre luthériens et méthodistes en Finlande ; lors de la rédaction de notre rapport final, la commission a été divisée en groupes constitués chacun d'un membre méthodiste et d'un membre luthérien. Pour des raisons pratiques, avec mon collègue méthodiste, nous avons décidé que j'écrirais tout le texte sur le thème qui nous avait été confié, y compris les parties « méthodistes » ; et mon collègue méthodiste vérifierait ensuite que le texte reflétait bien la conception méthodiste. Les réactions de mon collègue m'ont intriguée. La plupart du temps, il m'a dit : « Ce que vous dites au début est correct, ce que vous déduisez au milieu est correct, et la conclusion à laquelle vous parvenez à la fin est correcte. Mais ça sonne faux. » Ce qui manquait, c'était une sorte d'éthos, de philosophie, un mode d'argumentation, un « sens méthodiste » qui, en fait, n'avait pas grand chose à voir avec le fond des questions doctrinales dont nous discutons. Bref, ce texte était complètement vrai mais complètement inacceptable. Si le résultat final de ce processus de dialogue a bien été un document de dialogue, ce que j'ai appris pendant ces cinq années de collaboration, ce sont surtout des choses qu'il est difficile de voir dans le texte lui-même. J'ai appris que la manière dont nous parlons et la manière dont nous sommes l'Église sont en réalité deux choses très différentes. Pourtant, malgré cette différence, j'arrive à m'expliquer l'autre de telle sorte que je comprends mon explication, même si cette explication paraît bizarre à celui à qui elle s'applique. Au cours des années, j'ai aussi appris que, en travaillant avec l'autre, il est possible, ne serait-ce que pendant de brefs instants, d'adopter l'éthos de l'autre et de l'apprécier. Je ne pense pas que nous aurions pu préparer ce texte sans faire l'effort de nous plonger dans le mode de pensée et d'agir, de discuter et de prier de l'autre, et de faire cela en gardant la certitude de ne pas nous perdre dans l'altérité. En fin de compte, nous, les luthériens, nous sommes restés luthériens, et les méthodistes sont restés méthodistes.

Jusqu'à présent, mon exposé était centré autour de deux thèmes : l'unité de l'Église en tant qu'elle est essentiellement diverse et la nécessité d'enchaîner la manière dont nous décrivons et définissons l'Église dans la manière dont nous vivons en tant qu'Église. Dans tout cela, quel pourrait être le rôle de la Commission de foi et constitution ? On sait que la Commission de foi et constitution a pour objet de travailler sur les questions doctrinales. Nous étudions le discernement moral dans l'Église, nous examinons les sources de l'autorité et nous discutons de la nature de la mission de l'Église. Pourtant, si nous voulons être les facilitateurs d'un éthos chrétien susceptible de correspondre à l'unité de l'Église qui est essentiellement diverse, Foi et constitution ne devrait pas se concentrer uniquement sur le produit intellectuel final mais devrait aussi s'intéresser au processus. Une dichotomie entre « doctrine théorique » et « vie pratique » ne va pas dans le sens de nos intérêts. La viabilité de ce que nous disons dépend à la fois de la clarté et de l'intégrité intellectuelle de notre étude, des relations que nous créons et de la vie que nous partageons. Si nous voulons être des facilitateurs d'une unité essentiellement diverse, nous ne pouvons pas nous permettre de perdre ni la clarté intellectuelle, ni l'expérience et la conscience du fait que la vie elle-même n'est pas simple. Nous sommes des gens qui apprécions beaucoup des solutions intellectuellement esthétiques où chaque chose a et tient sa juste place et, en ce sens, nous sommes tentés d'idéaliser et de décontextualiser. Mais on ne saurait séparer ce qui est dit et ce qui est écrit de la personne qui écrit et qui dit, non plus que du contexte, à savoir la diversité des relations dans laquelle nous vivons.

⁵ *Ibid.*, p. 206.

Pour en revenir à mes élèves qui me demandent ce que le professeur peut avoir contre des gens différents, bien entendu je réponds : rien. Pourtant, je pense que nous devons encore faire un effort pour prendre conscience de la véritable étrangeté de l'étranger et pour en prendre acte. Cette différence n'est pas là simplement pour servir notre satisfaction esthétique ; au contraire : cette différence est du genre à mettre à l'épreuve notre capacité à recevoir de l'autre et à parler avec lui. Pourtant, la diversité essentielle de l'unité de l'Église nous impose de sortir de notre confort intellectuel et de travailler « avec des paroles, avec la langue, en acte et dans la vérité » pour vivre et parler en tant que véritable communauté chrétienne. À mon avis, cette entreprise ne cesse de nous remettre en cause, ce qui est un peu effrayant. Je suis pourtant convaincue que la Commission de foi et constitution continue à assumer un rôle important pour faciliter les rencontres au cours desquelles nous pouvons, ne serait-ce que pendant un bref moment, accueillir et apprécier l'autre sans perdre notre propre identité, où nous pouvons tendre à la clarté intellectuelle sans oublier pour autant que la vie n'est pas simple – cette vie que nous partageons en tant que communauté une dans laquelle la diversité est essentielle à son intégrité.