

Après la Ve Assemblée plénière du Conseil œcuménique Eglises : les incidences théologiques de Nairobi

Autor(en): **Allmen, Daniel von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **26 (1976)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381078>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Après la V^e Assemblée plénière du Conseil œcuménique des Eglises

LES INCIDENCES THÉOLOGIQUES DE NAIROBI *

Au moment de préparer cet exposé, j'ai fait l'inventaire des thèmes dont il faudrait parler après Nairobi, avec une urgence particulière. Je me suis rendu compte qu'il ne s'agissait pas à proprement parler des incidences théologiques de Nairobi, mais de celles de New Delhi (troisième Assemblée, 1961) ou, tout au plus, de celles d'Upsal (1968). Pour que des sujets deviennent centraux, et qu'ils soient au premier plan des préoccupations à Nairobi, il a fallu que peu à peu ils s'imposent à la conscience de la communauté œcuménique.

De même, il est possible que ce qui s'est passé ou ce qui s'est dit à Nairobi fasse naître de nouvelles questions qui deviendront centrales dans l'avenir. Mais il est évidemment trop tôt pour les discerner.

En attendant, j'ai retenu trois thèmes caractéristiques de la cinquième assemblée, tout à la fois pour leur importance intrinsèque et parce que tous trois impliquent pour nous, théologiens européens, des questions qui sont loin d'être résolues ¹.

1. *Comment faire de la théologie ?*

Il est évident que cette question se pose toujours à nouveau, et chaque génération se doit d'y répondre pour soi. Mais au sein de la communauté œcuménique, elle se pose d'une manière particulièrement aiguë, du fait du heurt des cultures. Du point de vue de l'histoire du COE, il s'agit là précisément d'un « contre-coup » théologique de l'événement central de la troisième assemblée : New Delhi 1961 —

* Conférence donnée à Lausanne le 1.3.1976 à la Société vaudoise de Théologie. Il n'a pas été possible de supprimer de mon manuscrit toutes les traces du langage oral.

¹ Le rapport officiel de l'Assemblée en français (IDOC — Harmattan, Paris 1976) n'ayant pas encore paru au moment où mon manuscrit part pour l'imprimerie, je suis obligé de renvoyer aux textes provisoires des rapports et exposés tels que les participants les ont reçus au jour le jour.

l'intégration du Conseil International des Missions et du COE, bientôt suivie par l'adhésion massive de « jeunes Églises » africaines, puis sud-américaines, au COE.

Jusque-là, les « jeunes Églises » étaient l'objet de la sollicitude de sociétés missionnaires, et les « premiers balbutiements » de leurs théologiens étaient étudiés avec un intérêt un peu condescendant par quelques spécialistes, en général missiologues, notamment en Allemagne¹. Mais *la* théologie, celle qui s'enseignait dans les Facultés et les séminaires de tous niveaux, partout dans le monde, c'étaient les blancs qui la faisaient. En d'autres termes, la théologie dite « occidentale », plus exactement la théologie du monde blanc de l'hémisphère nord, passait pour la théologie tout court. Le blanc était le sujet, le professeur, et l'homme de couleur l'objet, le disciple.

L'irruption en masse de chrétiens de l'hémisphère sud dans le COE a eu des conséquences immédiates sur la « politique » du Conseil. Comme le disait en substance Ph. Potter au cours de sa première interview, après sa nomination au poste de secrétaire général du COE : « Il faut bien se rendre à l'évidence : le COE n'est plus un Conseil des Églises de l'Atlantique-Nord (comme au temps d'Amsterdam 1948) mais bien un « World Council of Churches » : un Conseil mondial des Églises », selon son titre anglais officiel. Les chrétiens des anciennes métropoles ont désormais des interlocuteurs valables dans le monde entier. Ce fait a bien sûr des répercussions en théologie. La plus importante à mes yeux, et la plus fondamentale, tient dans la dialectique : Théologie contextuelle — théologie universelle.

On peut aussi lui donner la forme d'une question très abrupte : La prétention des théologiens occidentaux à élaborer une théologie universellement valable, et qui pourrait s'enseigner sous toutes les latitudes, n'est-elle pas un des nombreux aspects de l'impérialisme occidental ? Je ne répondrai pas directement à cette question, mais je montrerai ce qu'elle implique pour nous.

En premier lieu, nous, théologiens occidentaux, sommes très surpris qu'il soit possible de nous mettre tous dans un même camp. Peut-être n'est-il pas mauvais que nous apprenions que nos querelles d'écoles, à distance, n'apparaissent guère que comme les aspérités d'un gros bloc, dont la seule chose qui frappe encore, c'est sa présence, imposante par elle-même, et qui s'impose aussi parfois comme une menace pour la pensée théologique des chrétiens d'autres continents. Mais une fois l'effet de surprise passé, ne faut-il pas reconnaître le

¹ Voir par exemple la série *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* (Kaiser, München), qui n'a paru que deux fois (1965, 1967). Absence d'intérêt sur le « marché », ou intention délibérée de renoncer à mettre la théologie extra-européenne dans une catégories spéciale, plus ou moins « exotique » ?

bien-fondé de cette vision globale de la théologie dite occidentale ? Le lieu n'est pas ici d'esquisser une histoire de la théologie européenne et américaine, mais il me paraît évident que nous sommes en présence d'un seul grand courant culturel et théologique, qui traverse l'antiquité, s'enrichit de l'apport « barbare » des cultures germaniques de diverses nuances, pour aboutir, de nos jours, à une théologie qui est partout, dans notre monde occidental, le fait d'une culture qui était encore homogène il y a peu d'années, et qui s'enracinait dans une certaine portion de la société, partout à peu près la même : la classe bourgeoise.

Même la chrétienté orientale (orthodoxe) apparaît à l'Africain, par exemple, comme un avatar de ce même christianisme que l'on appelle, faute de mieux, « occidental » : si profonde est l'empreinte, dans les deux portions de la chrétienté européenne divisée, de cette culture gréco-romaine qui a marqué à tout le moins le premier millénaire de notre ère.

C'est face à ce « père », que les chrétientés non européennes en devenir sont en train de chercher leur identité, dans une crise dont ne sont pas absentes les ambivalences des crises de l'adolescence. Trop longtemps, les Africains en particulier ont été traités en grands enfants, pour que leur émancipation ne prenne pas des formes parfois violemment revendicatrices, et ne se traduise pas ici ou là par une sorte de table rase que nous avons tendance à juger terriblement dangereuse.

Personnellement, je serais enclin à encourager cette table rase théologique. En effet, plus j'avance, plus je suis persuadé qu'une théologie ne naîtra pas, en Afrique ou en Asie, d'une adaptation d'une théologie existante à une autre culture. La théologie ne naît pas de la théologie. La théologie naît de la prédication vivante de l'Évangile, de la vie suscitée par cette prédication, et enfin seulement d'une sorte de dialogue entre le théologien (qui peut être aussi prédicateur) et l'Église qui vit l'Évangile¹. Il ne peut donc plus être question d'une « indigénisation » de la théologie, comme on disait encore il y a quelques années, et l'on ne peut qu'être reconnaissant aux spécialistes du COE d'avoir entrepris une critique de notre vocabulaire en cette matière. Certes, on peut n'être pas très heureux du terme de « contextualisation », inventé par les dirigeants du Fonds d'Education Théolo-

¹ Voir mon article « Pour une théologie grecque ? « Indigénisation » de la théologie dans le NT » dans *Flambeau* n° 25, Yaoundé 1970, n° 1, p. 2-34, repris pour l'essentiel dans *International Review of Mission* LXIV (jan. 1975), p. 37-52). Même perspective chez le Ghanéen K. A. DICKSON dans la première « Festschrift » pour un théologien africain (Harry Sawyerr) : « Towards a « Theologia Africana » », in *New Testament Christianity for Africa and the World*. London 1974, p. 198-208.

gique¹. On est obligé en revanche de reconnaître la pertinence des réflexions qui les ont amenés à cette nouvelle conceptualisation.

La notion d'indigénisation reflétait un certain romantisme culturel, exaltant les cultures traditionnelles du passé africain, parfois à jamais perdues, puisqu'il s'agissait souvent de cultures orales, saccagées par l'irruption de la civilisation des blancs. La notion de « contextualisation » suppose que toute théologie se développe dans un milieu marqué par une culture définie elle-même comme dynamique, et non pas statique².

Une telle vision — « contextuelle » — de la théologie est à mon sens pleine de promesses, si nous sommes prêts, nous théologiens occidentaux, à relever le « défi » qu'elle nous lance.

En effet, cette perspective a l'avantage de nous permettre de voir que nous sommes dans le même bateau, théologiens européens, africains ou asiatiques, et pour au moins deux raisons.

Tout d'abord parce que la « culture technique »³, produit de l'occident chrétien ou post-chrétien, a marqué de son empreinte plus ou moins profonde à peu près toutes les cultures actuellement vivantes, provoquant chez nous aussi une profonde mutation culturelle. Mais ensuite et surtout parce que, de cette manière, toute entreprise théologique peut être décrite dans les mêmes termes, comme la recherche d'une expression de la foi qui tienne compte, de manière à la fois positive et critique, du « contexte » culturel dans lequel l'Eglise vit et confesse Jésus-Christ⁴.

On devine que nous avons tout à apprendre de ce qui peut se passer, quand on pratique cette « ouverture à autrui », qui respecte dans la théologie de l'autre l'expression authentique d'une même foi. Et cela parce que nous ne nous sommes pas encore donné les moyens de découvrir ce que nous avons de commun dans des expressions différentes⁵.

¹ Voir *Ministry in Context*, TEF, Bromley (Kent) 1972, et la plupart des publications subséquentes de cet office spécialisé du COE (Commission pour la mission et l'évangélisation).

² Cf. : Section III (« A la recherche de la communauté ») : II/2 : Cultures et recherche de la communauté, en particulier le paragraphe intitulé « la diversité des cultures ».

³ Le paragraphe 4 du même chapitre du rapport de la section III fait allusion à ce phénomène.

⁴ Cf. : Section III/II, 7. La manière dont je formule cette phrase montre la portée des travaux de la *section I* (Confesser le Christ aujourd'hui), pour une étude de l'ensemble de ce problème.

⁵ Ce qu'il nous faudrait, c'est une herméneutique des propositions dogmatiques. Dans ce sens, voir les thèses de ED. SCHLINK : « Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem. » *Kerygma und Dogma* 3 (1957) p. 251-306 Voir aussi ses remarques : « Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs » *Ker. u. Dogm.* 12 (1966) p. 205-211.

C'est évidemment ici qu'entre en jeu l'un des grands mots de Nairobi, notamment dans la section III : le dialogue. On se demande seulement s'il viendra, le jour où un vrai dialogue, d'égal à égal, s'instaurera. Pour cela, il faudrait que les partenaires acceptent d'apprendre la langue l'un de l'autre. C'est vrai sur le plan strictement linguistique. C'est vrai aussi sur le plan théologique. Jusqu'ici, ce sont toujours les autres qui ont dû apprendre notre langue (la manière dont nous exprimons théologiquement notre foi). Il n'y aura d'échange vrai que quand nous accepterons d'apprendre nous aussi la langue théologique de nos frères nés dans d'autres cultures ¹.

A ce moment-là, nous serons en mesure de reposer dans des termes nouveaux cette alternative qui devrait ne pas être exclusive : théologie contextuelle — théologie universelle. Il se pourrait alors que, dans les décennies qui viennent, ce texte de Nairobi reçoive une portée toute nouvelle :

«L'universel et le particulier peuvent s'opposer mais aussi se soutenir. L'universalité peut émaner de l'ouverture au changement et de l'échange entre les cultures, mais elle résulte également de l'approfondissement des caractères particuliers auquel chacun parvient en prenant conscience des richesses de sa propre culture. D'ailleurs, à l'intérieur d'une culture donnée on observe des particularités dues au lieu et au temps ; on a ainsi des formes urbaines et rurales de culture. Tout cela nous montre que les cultures reflètent la richesse et la diversité de l'humanité » ³.

Il serait passionnant maintenant de soulever le rideau pour voir ce que pourrait nous apporter un tel dialogue théologique avec nos frères d'autres horizons culturels. Il y a certes déjà de très intéressantes contributions de détail, à défaut de grandes sommes théologiques, et nous ne pouvons pas les mentionner ou les discuter ici. Mais on peut se demander si ce dialogue n'aboutira pas à mettre en question un bon nombre de distinctions que nous tenions pour acquises, ne fût-ce que pour ce que nous appelons des raisons pratiques. L'occidental distingue — au risque de séparer ; l'oriental cherche à unir — et nous aurions tendance à ajouter : ... au risque de tout mélanger. On sait à quel point déjà le dialogue avec les théologiens orthodoxes est difficile pour nous, héritiers du juridisme théologique romain.

¹ A cet égard, tout n'a pas été parfait à Nairobi, pas même dans la section III. Voir mon rapport dans les *Cahiers Protestants* n° 1/1976, p. 5-13 (notamment p. 7-10). Le problème des rapports entre *affirmation* (proclamation de l'évangile, prédication culturelle) et *dialogue* pourrait bien être une de ces questions qui, ébauchées et mal résolues à Nairobi, rejailliront dans les études des années à venir et, qui sait, seront mûres à une prochaine assemblée.

² Section III/II, 3.

Ainsi en ira-t-il vraisemblablement de la distinction que nous faisons entre parole et action. Nous avons poussé l'expression verbale de notre foi à un tel degré de raffinement, que nous sommes dépassés par notre théologie, dès qu'il s'agit de nous demander ce qu'implique notre parole, au niveau des actes. A la limite, la parole, la théologie nous suffit. Or on ressent chez nombre de chrétiens, et notamment parmi les théologiens non européens, un profond besoin d'intégration de la parole et de l'action. N'y a-t-il pas moyen de « faire de la théologie », et non pas seulement de « dire » ou de « penser la théologie » ?

Il faudrait pouvoir citer ici de longs passages du rapport du président sortant du Comité central à l'Assemblée de Nairobi, le sociologue indien M.M. Thomas, au chapitre « Théologie et spiritualité de combat ». Un dialogue avec nos frères non européens nous permettrait peut-être de sortir des impasses dans lesquelles nous nous trouvons et qui sont précisément, je pense, d'ordre culturel : nos théologies sont encore toutes marquées d'une civilisation de la parole, et de la parole écrite. Et elles ont de moins en moins de prise sur toute une portion de la société qui ne s'exprime plus guère en paroles : le « manuel » s'exprime en actes, et il est particulièrement sensible à la naissance de la culture de l'image, qui vient prendre sa place. Sommes-nous armés pour affronter ces situations, et pour les affronter seuls ?

A cet égard, il serait intéressant de comparer les diverses manières dont on a entrepris la réforme des études de théologie, en Europe ou en Amérique du Nord, d'une part, en Afrique, en Amérique latine ou en Asie d'autre part. En février 1975, un colloque a réuni à Hambourg les responsables de la réforme des études de théologie en Allemagne (professeurs et responsables d'Eglises) d'une part, et les animateurs du Fonds d'Education théologique du COE d'autre part (deux professeurs d'Asie, un d'Afrique et un d'Amérique latine) — avec quelques Européens ayant enseigné la théologie dans le Tiers-Monde. On peut résumer ainsi la conclusion des collègues du Fonds d'Education théologique, à l'issue de ce colloque : « Les blancs sont imbattables. Ils entrevoient la nécessité de faire entrer la *praxis* dans les études de théologie. Alors ils trouvent le moyen de la faire entrer dans leur enseignement, sous la forme d'une *théorie de la praxis*. Nous, en Inde ou au Brésil, quand nous voulons confronter nos étudiants à la réalité concrète, nous les envoyons vivre dans les slums. C'est là qu'ils *font* leur théologie, avant de la penser. »

2. *La nature, l'homme et Dieu*

Tout ce que nous disons de notre manière de *confesser le Christ aujourd'hui* possède donc une face de témoignage verbal (louange,

confession, liturgie, proclamation), et une face d'engagement et de témoignage concrets. Et là, il n'en va pas seulement du témoignage et de l'engagement de chaque individu, mais bien souvent aussi de notre manière d'agir en communauté (en Eglise) ou en société (l'État, les États, la communauté mondiale).

Dans ce domaine relativement neuf de l'éthique sociale et politique, je voudrais m'arrêter à une seule question, devenue extrêmement urgente au cours de ces dernières années, et qui nous est transmise à son tour par les documents de Nairobi : Quelle est, dans la pratique de notre vie, notre attitude face à la nature, face au monde non humain ? De quelle manière notre foi informe-t-elle cette attitude ? C'est une question qui a été posée à la communauté œcuménique bien avant Nairobi. Elle remonte, elle aussi, à New Delhi.

Un professeur américain qui faisait figure de prophète, Joseph Sittler, avait été appelé à traiter le thème « Appelés à l'unité »¹. Il l'a fait en commentant, de manière surprenante, le célèbre hymne christologique de Col 1,15-20. L'Eglise ne fera pas son unité toute seule, disait-il en substance. Elle ne la fera que dans l'unité de la seigneurie du Christ, qui est tout à la fois Seigneur du cosmos et de l'Eglise.

Il faudrait pouvoir citer de longs passages de cet exposé d'une lucidité étonnante pour l'époque. Car qui était vraiment conscient, il y a quinze ans, de la menace « écologique » pesant sur le monde ? On a entendu l'appel du professeur de Chicago, dans les milieux du COE, d'abord à « Foi et Constitution »² puis à « Eglise et Société »³.

Mais il ne suffit pas qu'une question soit étudiée dans le cercle relativement restreint des œcuménistes, pour qu'elle s'impose à la conscience mondiale. Entre temps, les savants du M.I.T. ont brandi la menace de la crise écologique et de l'épuisement des réserves d'énergie fossile. L'apocalypse est pour le début du XXI^e siècle, et c'est le dernier moment pour réagir.

¹ *Verbum Caro* n° 62 (1962), p. 115-126.

² La conférence mondiale de Foi et Constitution de Montréal (1963) a décidé de lancer un programme consacré à « Création et rédemption ». Voir à ce sujet les études présentées à la Conférence d'Aarhus de cette commission par G. W. H. LAMPE, W. DANTINE, P. EVDOKIMOV, et publiées dans *Verbum Caro* n° 73 (1965), p. 15-69. Il en résulta une étude qui fut l'objet de plusieurs consultations et aboutit au texte approuvé par la Commission à Bristol (1967) : « Dieu dans la nature et l'histoire ». *Verbum Caro* n° 86 (1968), p. 8-51, paru également dans le volume *Nouveauté dans l'œcuménisme*, Presses de Taizé 1968. Plus tard, le flambeau fut repris par Eglise et société : voir note suivante.

³ Après Upsal, cette division du COE a organisé une série de consultations interdisciplinaires sur le thème général « L'avenir de l'homme dans un monde de technique scientifique ». Les rapports de ces colloques ont paru dans la revue *Anticipation* (COE, Genève).

A Nairobi, c'est bel et bien un homme de science qui a alerté l'assemblée : le biologiste australien Charles Birch, dans une conférence intitulée « Création, technologie et survie de l'homme ». Il montre que la survie de l'homme est liée à deux conditions, qui doivent être toutes deux réalisées, si nous voulons éviter la catastrophe :

Redistribution des ressources : « Il n'y a qu'un seul canot de sauvetage pour toute l'humanité, même si les passagers de première classe sont à une extrémité et ceux de troisième classe à l'autre ; et si une extrémité sombre, c'en est fait de toute l'embarcation. »

Révision de notre manière d'exploiter ces ressources : « Lorsque nous comprendrons que la terre, les minéraux, le pétrole et le charbon font partie de la communauté à laquelle nous appartenons, nous les utiliserons peut-être avec un peu plus de respect et d'une manière beaucoup plus équitable. » — *Justice humaine et juste rapport avec la nature* sont deux aspects de notre comportement liés étroitement l'un à l'autre, comme le montre de manière prophétique le texte d'Osée 4,1-3 que Ch. Birch cite avec bonheur.

Dans l'un et l'autre cas, une transformation de notre attitude ne se fera pas sans une réelle *metanoia* : sans une transformation de l'esprit qui nous anime. Cette *metanoia* concerne aussi les théologiens, car il s'agit bien de découvrir à la lumière de la situation actuelle des aspects de la vérité chrétienne laissés jusqu'ici dans l'ombre.

2.1 *L'homme et le cosmos*

On a pu montrer que la civilisation technique, dans laquelle l'homme se rend maître de la nature, est un phénomène judéo-chrétien¹ : Il a fallu que la nature soit d'abord désacralisée, pour que l'homme puisse lui appliquer toutes les méthodes d'investigation de la science, et se servir de ses observations pour exploiter les forces et les ressources qu'elle recèle.

De sujet qu'elle était pour l'homme antique, la nature a été réduite à l'état d'*objet* de la domination et de l'exploitation humaines. En effet, l'homme se voyait soumis à des forces dont le siège était dans la nature ou derrière les phénomènes naturels, qui demeuraient mystérieux et fermés à son investigation par des interdits d'ordre religieux : ces forces étaient réputées d'ordre divin. Mais par le jeu de la démythisation, qui est un phénomène d'origine biblique, l'homme est devenu à ses propres yeux le centre et le maître de la création.

¹ Voir p. ex. G. LIEPKE : « Von der Ausbeutung zur Kooperation », in *Humanökologie und Umweltschutz*. Studien zur Friedensforschung 8 Hsg. : E. v. Weizsäcker, Stuttgart/München 1972.

Pour Birch, cette attitude face à la nature n'est pas conforme à la vision biblique. Elle a seulement été *rendue possible* par la désacralisation, qui fait partie du message biblique. Mais il s'agit en fait d'une « idéologie de la nature... qui est ... d'inspiration technocratique ». « Pour la technocratie, la nature est une sorte d'automate... la création n'est que la scène sur laquelle se joue le drame de la vie humaine. Les plantes et les animaux ne sont que des accessoires à notre usage exclusif. En termes de morale, ils n'ont pour nous qu'une valeur pragmatique. Cette attitude purement égoïste et arrogante à l'égard de la création est une forme de chauvinisme. Elle ouvre la voie à l'indifférence vis-à-vis de ce que l'homme fait de son environnement, même si elle s'accompagne du plat correctif qui veut que nous dominions la nature à titre d'intendants. »

Charles Birch, que je viens de citer, poursuit :

« La théologie pourrait jouer un rôle important dans l'avenir si plus de théologiens étaient prêts à se livrer à une réflexion critique au sujet de la nature, sans en craindre les conséquences. Cette tâche, à mon sens, implique la redécouverte de l'unité fondamentale de deux mondes, l'humain et le non humain, sans pour autant qu'il soit question de renoncer à aucune vérité concernant l'homme. Je dirais même qu'il s'agit de redécouvrir l'unité de la création tout entière à la lumière de la conception chrétienne de l'homme, ce qui implique une manière fondamentalement nouvelle d'interpréter la relation de l'homme avec la nature. »

Birch indique ici deux pistes de réflexion :

« On peut avoir du monde une vision » qu'on pourrait appeler « sacramentelle », selon laquelle tous les êtres ont une valeur intrinsèque, dans le plan de Dieu, mais aussi une relation d'interdépendance, en vertu de ce même plan divin. Il ne suffit pas que l'homme chante la gloire de Dieu. Il faut que toute la création demeure elle-même un chant de louange.

Et d'autre part, « qu'est-ce qui donne une valeur intrinsèque à la fleur qui fleurit dans la solitude du désert » ? C'est le fait qu'elle *est*, c'est-à-dire qu'elle *est sujet*, qu'elle possède une « subjectivité », une faculté de réagir. A la suite de John Cobb ¹, Birch pose une question :

« Qui sommes-nous pour nier que n'importe quelle créature possède cette subjectivité ? Tout ce que nous voyons de nos yeux et à travers les yeux de la science, c'est l'aspect extérieur des choses. Nous ne connaissons l'intérieur de nous-mêmes et notre dépendance que dans notre vie subjective. Avons-nous le droit de décréter que les autres êtres vivants n'ont pas cette intériorité ? »

¹ « Ecology, Ethics and Theology », in *Towards a Steady State Economy*, éd. par H. E. Daly, Freeman 1972, p. 307-320.

Déjà on enregistre les premières réactions à cette vision très « personnaliste » de l'univers non humain. J. Moltmann, dans un récent exposé qui n'a pas encore paru, préfère interpréter les rapports entre l'homme et la nature en termes d'alliance, comme le suggérait le théologien japonais K. Koyama, dans sa réponse à Ch. Birch. La vision sacramentelle de la nature, prônée par Birch, lui paraît être une sorte de rechute, une remythisation du cosmos.

Mais cette question de notre rapport à la nature, envisagée ici à partir de la création, on peut aussi l'aborder dans une autre perspective, à vrai dire complémentaire : celle de la rédemption. C'est la perspective même qui était suggérée à New Delhi par J. Sittler, dans la conférence citée plus haut. Si l'on parle de la création du cosmos et de l'homme, souvent, on fait de la rédemption une affaire purement « spirituelle », dans laquelle l'homme joue non seulement le premier rôle, mais bien un rôle exclusif. A cet égard, la doctrine de la rédemption mériterait un nouvel examen, à la lumière de textes comme 1 Cor 8,6 ; Phil 2,6-11 ; Rom 8,19-23. Dans une telle étude, il est évident que l'hymne de Col 1,15-20 prendrait une place importante, à côté de la grande bénédiction d'Eph 1,3-14. En résumé, ne faut-il pas reconnaître au règne du Christ et à son œuvre de rédemption un caractère cosmique ¹ ?

2.2 *Qui est mon frère ?*

Mais Charles Birch posait une seconde thèse : « Il n'y a qu'un seul canot de sauvetage ». Cela signifie, en d'autres termes : nous sommes tous solidaires, pour le meilleur et pour le pire.

Cela revient à poser la question classique : « Qui est mon prochain » — mais dans un cadre infiniment élargi ².

Je voudrais ici me borner à une constatation :

Les rencontres œcuméniques au plan mondial permettent aux délégués qui se retrouvent de se découvrir frères, par-delà toutes les frontières. Frères, et donc solidaires, et donc, théoriquement, prêts

¹ Dans cette ligne s'inscrivait mon article : « Réconciliation du monde et christologie cosmique. De 2 Cor 5,14-21 à Col 1,15-23 » in *RHPPhR*, Strasbourg, 1968, p. 32-45. Voir aussi « L'homme, responsable de la création. Thèses et notes » in *Gesellschaft und Entwicklung*, Bern 1973, p. 4-7. Fondamental à ce sujet me paraît être J. G. GIBBS : *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*. Leiden 1971, et la discussion à laquelle il se livre avec ses contradicteurs dans son article « Cosmic scope of Redemption according to Paul », *Biblica* 56 (1975), p. 13-29. Les théologies du N.T. sont en général extrêmement circonspectes à ce sujet. Voir par exemple K. H. SCHELKLE, Bd I : *Schöpfung*, Düsseldorf 1968, p. 49 et p. 65-72.

² Voir à ce sujet mon bref article : « Pitié pour le bon Samaritain ! » in *Gesellschaft und Entwicklung* 1974, p. 4-7.

à porter les fardeaux les uns des autres. Et les résolutions ou recommandations adoptées par ces assemblées sont marquées par cette découverte ¹.

Et puis ces délégués reviennent dans leurs pays respectifs. Que reste-t-il de cette fraternité ?

Nous sommes ici peut-être devant une des questions les plus graves que nous pose le mouvement œcuménique. Comment faire pour que la conscience que nous avons de la fraternité chrétienne et humaine grandisse à la mesure de ce que la communauté chrétienne et humaine est devenue ?

Car dans nos paroisses, et dans la vie que nous vivons concrètement, nous vivons pour nous-mêmes, considérant, sans nous laisser troubler par rien, notre seul entourage naturel comme digne de l'intérêt que l'on doit à des frères. Comment faire pour que nos communautés s'ouvrent à ce qui leur est, par nature, étranger ? C'est au fond à ces questions que se consacraient en grande partie et de manière convergente, les sections II, III et IV de l'Assemblée. Il faut aussi dire un mot de ce travail.

3. *Vers une « communauté conciliaire »*

La section III s'intitulait « A la recherche de la communauté — La quête commune des hommes de diverses croyances, cultures et idéologies ». La section IV reprenait partiellement ce thème, sous l'angle de la formation : « L'éducation en vue de la libération et de la communauté ». Quant à la section II, son thème général était : « Les exigences de l'unité », mais pour la postérité, elle restera celle qui a pour la première fois défini officiellement, au sein du COE, « l'unité que nous cherchons », ou l'*Eglise une* vers laquelle nous tendons, comme une « communauté conciliaire ». Ici encore, il s'agit, à un double point de vue, d'un aboutissement des perspectives ouvertes à New Delhi.

En 1961, en effet, on trouve dans le rapport de la section « Unité » notamment deux choses : tout d'abord, l'assemblée adoptait une définition très importante, et sûrement bien connue, de l'unité que

¹ C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qu'il reste, dans les textes de la résolution concernant les accords d'Helsinki, de la « motion Rossel ». En citoyens de pays occidentaux, nous trouvons bien timides les allusions aux atteintes à la liberté religieuse dans les pays de l'Est. Fallait-il en dire plus, au risque de mettre en danger des frères qui devaient retourner dans leurs pays respectifs ? Il n'en reste pas moins que, pour la première fois, l'URSS est mentionnée dans le cadre d'un texte consacré à la liberté religieuse, et que le « bloc oriental » a été partagé, dans un vote sur un objet politique. Voir à ce sujet mes notes dans *Choisir* n° 194 (février 1976), p. 23-30 (en particulier 24-25).

nous cherchons ¹ comme une unité de l'Eglise en *chaque lieu*, et en *tous lieux* et en tous les temps. Mais d'autre part, sur proposition de la section, le COE mettait en œuvre une étude sur le phénomène conciliaire dans les premiers siècles de l'Eglise ².

Cette étude a été mise en chantier, et s'est lentement développée, au sein de la commission de « Foi et Constitution », notamment sur le Concile de Chalcédoine ³, mais on n'en est pas resté à des considérations historiques. Bravant les réticences initiales des Orthodoxes, notamment, qui craignaient que, sans trop y réfléchir, on déclare « conciliaires » les Assemblées de COE, on en est venu à la conviction que l'Eglise une devrait avoir une forme conciliaire, dont les entretiens fraternels qui se déroulent dans les Assemblées œcuméniques ne sont qu'un stade préliminaire.

Voici cette définition :

« La Commission Foi et constitution, réunie à Louvain, a tenté de décrire l'unité que nous recherchons comme étant une « communauté conciliaire ». Le colloque de Salamanque sur « Les conceptions de l'unité et les modèles d'union d'Eglises » a approuvé cette notion en la définissant comme suit : « L'Eglise une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Eglises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire, chaque Eglise locale possède, en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Eglises font partie de la même Eglise du Christ et que leur inspiration émane du même esprit. Comme l'Assemblée de la Nouvelle Delhi l'a indiqué, elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie ; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères. Elles sont unies par l'engagement commun qu'elles ont pris de confesser l'Evangile du Christ, en assurant sa proclamation et le service au monde. A cette fin, les différentes Eglises cherchent à maintenir des relations solides et dynamiques avec les autres Eglises, dans le cadre de réunions

¹ *Nouvelle Delhi. COE — Rapport de la troisième Assemblée*. Neuchâtel 1962, p. 113s (cette définition est longuement commentée dans ce rapport de section, p. 114-119).

² Ouvr. cité note précédente, p. 127s.

³ Le rapport final de cette étude a paru dans le volume *Conférence mondiale de Foi et Constitution, Louvain 1971*. Numéro spécial d'*Istina*, 1971 : « Le concile de Chalcédoine et sa signification pour le mouvement œcuménique », p. 326-336, et « La conciliarité et l'avenir du mouvement œcuménique », p. 412-416 (Rapport du Comité IV, 3^e partie). Les études préliminaires ont paru en anglais : *Councils and the Ecumenical Movement*. World Council Studies Nr 5, 1968, et dans *Ecumenical Review* XXII, n^o 4, oct. 1970.

conciliaires convoquées selon les exigences de l'accomplissement de leur vocation commune. (Cité dans Upsal - Nairobi, p. 59) »¹.

Ici comme dans beaucoup d'autres textes et résolutions, le COE nous interpelle et nous pose des questions sérieuses. En l'occurrence, elles sont ecclésiologiques. Je voudrais aujourd'hui simplement formuler ces questions, dont je souhaite qu'elles nous inquiètent encore longtemps.

3.1 *Unité au plan local*

Il serait intéressant de faire une enquête dans le peuple de l'Eglise pour savoir quelle conscience de l'Eglise on y a. Je pense ne pas trop me tromper en affirmant que, d'une manière générale, la conscience que l'on a de l'Eglise s'arrête au niveau local, paroissial.

Et de fait, on s'accorde de plus en plus pour reconnaître que c'est bien à ce niveau d'abord que doit se faire l'unité de l'Eglise. Tant qu'en un seul lieu, plusieurs communautés revendiqueront de manière plus ou moins exclusive le titre d'Eglise, nous rendrons au Christ un contre-témoignage. Mais la manière même dont nous vivons en Eglise, au sein même de chacune de ces communautés encore divisées, est mise en question par les textes de Nairobi.

On constate souvent que le noyau des fidèles de nos paroisses tend à se rétrécir de plus en plus. Souvent on s'en alarme. Rarement on est conscient des causes de ce phénomène. Il ne faut pas les chercher seulement à l'extérieur de la communauté des fidèles. Personnellement, je la verrais surtout à l'intérieur. Cette cause, on peut la formuler de diverses manières. En voici une : l'unité dont nous rêvons pour l'Eglise est monolithique. Unité équivaut en général à uniformité dans le langage, dans la pensée, dans l'action. Sans le vouloir peut-être, nos Eglises, au lieu de s'ouvrir aux courants de pensée les plus divers et à toutes les couches sociales représentées dans la localité, se referment sur un groupe de gens assez cultivés pour comprendre le langage un peu désuet de l'Eglise — en général des gens issus de la moyenne bourgeoisie — et assez préservés par la vie pour n'être pas encore touchés par la révolution culturelle amorcée par les techniques qui remodelent notre société. Serait-ce que l'Eglise a renoncé à prêcher à tous l'Evangile du Christ mort et ressuscité pour tous ?

Unité et diversité de l'humanité — c'est une réalité qui doit se refléter dans l'Eglise jusqu'au niveau local. Nous n'avons plus à chercher bien loin pour trouver des hommes ou des femmes d'autres

¹ Rapport section II, n° 3. La section reprend ici une formule élaborée par « Foi et Constitution » lors d'un colloque tenu à Salamanque, en 1973.

religions, d'autres cultures, d'autres idéologies. Ce qui est étrange, c'est que, lorsqu'ils sont loin de nous, nous sommes prêts à admettre que le dialogue avec eux est nécessaire, afin de mettre en lumière ce que nous avons en commun avec eux. Mais quand ils sont proches, nous nous fermons à eux, ressentant leur présence comme une menace pour l'existence même de nos communautés.

3.2 *Notre lien à l'Eglise universelle*

Mais les formulations de Nairobi nous interpellent aussi et nous posent des questions sur la manière dont nous concevons notre participation à l'Eglise dans sa dimension universelle.

Il se peut, comme je l'ai dit plus haut, que la plupart des membres de nos Eglises en Suisse n'aient pas une ecclésiologie qui dépasse les limites de la paroisse. Je crois en effet que bien des phénomènes de notre vie d'Eglise ne se comprennent que de cette manière. Nous sommes réformés, certes, c'est-à-dire que nous appartenons à une Eglise de type « conciliaire » (presbytérien-synodal). Mais nous réagissons en général comme si nous étions congrégationnalistes. Nous nous sommes mis dans l'impossibilité de rendre compte de notre foi, qui implique que l'Eglise n'est pas seulement locale et, sur le plan local, « catholique », c'est-à-dire englobant l'ensemble des croyants, dans la richesse de leur diversité, mais bien aussi « universelle ». Quand nous disons que notre Eglise est « partie intégrante de l'Eglise universelle »¹, qu'entendons-nous par là ? Une affirmation à laquelle il n'est pas nécessaire que corresponde une relation concrète, vivante et organique aux autres chrétiens, qui dans ce pays et dans le monde forment l'Eglise universelle ?

La notion de « communauté conciliaire » est un essai de répondre, de manière générale, à ces questions. Nous devrions examiner ces formulations, pour voir ce qu'elles signifient dans le particulier de nos situations suisses, par exemple. Ici encore, il n'est guère possible de faire plus que de poser des questions !

Que signifie la notion de « communauté conciliaire » pour la vie de nos paroisses, et pour leur relation avec l'Eglise cantonale ? Que signifie-t-elle ensuite pour nos Eglises cantonales, dans leurs relations entre elles (et pas seulement avec la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse) ?

Et enfin :

L'Eglise universelle forme elle aussi une « communauté ». Il n'est pas possible que cette communauté soit vivante, si ses membres

¹ Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud, Loi ecclésiastique du 25 mai 1965, Titre I, Art. 2.

locaux ne se sentent engagés à rien, du fait qu'ils en font partie. Comment augmenter l'engagement découlant de la qualité de membre du COE sans mettre en péril la conscience que chaque communauté a d'être l'Eglise ?...

Ici, il faudrait pouvoir lire et méditer la conférence que le théologien américain John Deschner a donnée à Nairobi sur ce sujet précisément ¹. Cette dernière question implique tout le problème de la « communication » entre les Eglises membres de la communauté œcuménique d'une part, et les organes du Conseil œcuménique d'autre part. En termes de conciliarité, c'est aussi le problème de la « réception », dont nous savons qu'il est le point faible de la structure du COE : les décisions des Assemblées ne sont que des recommandations faites aux Eglises. Et dans ses études, le COE avance, construit recommandation sur recommandation, et nous, nous en sommes toujours à nous demander comment combler ce que les anglophones appellent, dans les milieux œcuméniques, « the communication gap » : le fossé de la communication ou, précisément, de la réception.

Voilà quelques « incidences théologiques » de Nairobi. Je serais heureux, si au bout du parcours, nous pouvions nous rendre compte que l'enjeu est unique : le *témoignage que nous rendons au Christ*, par notre prédication et notre théologie, par notre action, individuelle et collective, dans le monde où nous vivons — une action et une prédication pour lesquelles il vaut la peine que nous nous mettions à nous concerter, jusqu'à former, dans l'Eglise réunie, une véritable « *communauté conciliaire* ».

DANIEL VON ALLMEN

¹ *L'unité visible, communauté conciliaire*. Document A6. Dans la formation de l'opinion de l'Assemblée plénière, une autre conférence a joué également un rôle important : *L'Unité des chrétiens* (Document A5), par le Père Cyrille Argenti (orthodoxe-grec) parue dans *Irénikon* 1976/1, p. 23-33.