

N° 54

1993

Revue
de réflexion
théologique

Les enjeux de l'Unité

3 L'Unité, source de divisions ?

Colloque Hokhma 1992 à Crêt-Bérard

29 Quelle unité pour le protestantisme ?

Colloque Hokhma 1993 à Pomeyrol

77 A propos du Nouveau Catéchisme Romain par Pierre Petit, ancien professeur d'Histoire de l'Eglise, Nîmes

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

HOKHMA

ÉCOLE PASTORALE
HEIMON
PARTE 21/23/A

QUELLE UNITÉ POUR LE PROTESTANTISME ?

**Colloque *Hokhma* à Pomeyrol,
17-19 avril 1993**

LE PROTESTANTISME : SON INDÉPASSABLE PRINCIPE UNITAIRE, L'INDÉCIDABILITÉ THÉOLOGIQUE DE SES DIVISIONS

par Jean ANSALDI, Professeur de théologie systématique,
IPT, Faculté de théologie protestante de Montpellier

Je voudrais introduire ce débat en deux étapes : tout d'abord pointer l'unité profonde des Églises issues de la Réforme sur la base de leur sotériologie commune qu'il est nécessaire de préciser sans cesse ; ensuite montrer que les choix seconds, mais non secondaires, qui les divisent appartiennent largement aux catégories logiques de l'*indécidable* ou du *non pertinent*.

I. L'UNITÉ PROFONDE DU PROTESTANTISME

1. Contrairement aux légendes qui ont la peau dure, la Réforme n'est pas née d'une redécouverte de l'autorité des Écritures, jamais contestée en droit, mais d'un déplacement spirituel et théologique concernant la sotériologie. Les textes autobiographiques de Luther l'attestent : c'est de la *rencontre* du Christ *sola fide* que naît son renversement théologique ; en Christ, je suis réconcilié gratuitement avec Dieu, à même la foi, sans les œuvres de la loi¹. Toute la théologie se reformera progressivement à partir de cette expérience de base² :

¹ Cf. surtout *Préface à la première édition des œuvres latines*, in *Œuvres VII*, p. 307. Cf. aussi J. Ansaldo, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, (*Cogitatio Fidei* n° 163), p. 13-36.

² « Expérience » qui est à la fois spirituelle et exégétique.

— La doctrine des Ecritures suit : au *tota scriptura* du Moyen-Age est opposé le *sola scriptura* mis en tension avec l'Évangile³. Ce dernier est « guide » pour lire les Ecritures ; il est Seigneur par rapport aux Ecritures qui sont servantes, etc.⁴

— Par ailleurs, et toujours dans la suite du *sola fide*, Luther sera amené à réinterpréter la dimension des sacrements, de l'Église, des cérémonies, etc. Il n'est pas jusqu'à la doctrine de Dieu qui ne doive être réexaminée à la lumière de cette rencontre christologique.

Ce principe unitaire me paraît s'être maintenu intact à travers les grandes subdivisions protestantes. L'essentiel est donc en commun, en tout cas dans les communautés ecclésiales issues de la Réforme magistérielle (Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, etc.).

2. Ce n'est pas pour autant que cette affirmation demeure claire pour tous, et il importe de la repréciser sans cesse pour ne pas perdre cette base commune :

2.1. Le terme de *fides* d'abord : le Moyen-Age, à la suite d'Aristote, l'avait inscrit dans le champ sémantique de la *croiance*. Luther d'abord, mais Calvin très souvent aussi, l'en arrachent pour l'enclorre dans le champ sémantique de la *rencontre*, de l'union Christ-homme que le Réformateur de Genève ira jusqu'à appeler *unio mystica*⁵.

Du même coup, le génitif paulinien de *foi de Christ* est retrouvé⁶ : la *fides* est d'abord *fides Christi* (foi de Christ) comme chez Paul ; c'est-à-dire advenue du Christ au fidèle ; elle est par suite *fides hominis* (foi de l'homme), advenue du fidèle au Christ. Naturellement c'est la première qui sauve.

Si donc la *foi* appartient au champ de la rencontre, elle indique un mouvement, celui du Christ d'abord, celui de l'homme ensuite. Un seul mot, *foi*, définit l'action de Dieu et la réponse de l'homme .

2.2. Notre modernité protestante a largement perdu cette double dimension de la *fides* et a souvent réduit celle-ci à la réponse de l'homme. Du même coup, elle se sent obligée de qualifier l'action de Dieu par l'expression *sola gratia* , ce qui s'avère catastrophique dans le débat avec le catholicisme⁷.

³ Par ce terme d'*Évangile*, Luther n'entend pas l'un des quatre mais le Christ qui sauve *sola fide* et qui correspond à son expérience de la rencontre de Dieu.

⁴ On trouvera les références luthériennes dans J. Ansaldi, *op. cit.* p. 133-137 et 161-173.

⁵ Cf. *Institution chrétienne*, III, XI, 10.

⁶ Par exemple Ga 2,16.

⁷ C'est sans doute aussi pour avoir perdu le génitif paulinien de *pistis tou Ièsou Christou* que le post-paulinisme (Éphésiens entre autres) parle de salut « par grâce par le moyen de la foi ».

En effet, le *sola gratia* est une arme antipélagienne commune à toute la chrétienté occidentale ; elle voulait dire que les œuvres procurant des mérites à salut sont aussi fruits de la grâce. Le plus étroit des thomistes peut donc signer ce *sola gratia*. Le *sola fide* n'y contredit pas, mais s'inscrit dans un champ sémantique plus étroit : il signifie que le basculement d'identité entre l'homme perdu et l'homme sauvé n'a pas lieu au terme d'un trajet où la grâce fait produire des fruits d'amour (catholicisme classique) ; mais au départ, dans l'acte même de la rencontre, alors que la grâce n'a pas encore produit d'œuvres théologales. C'est pourquoi, je le répète, un catholique proche de la pensée officielle (*Nouveau catéchisme*) peut signer le *sola gratia* mais non le *sola fide* qui entraîne avec lui des implications sur la doctrine de Dieu, sur l'anthropologie, sur les sacrements, sur l'ecclésiologie, sur l'éthique, des implications qui sont insurmontables pour lui⁸.

3. Je conclus donc ce chapitre : les Eglises issues de la Réforme ont, ou devraient avoir, en commun la base indépassable du *sola fide*. Mais elles ne pourront la conserver et définir leur commune identité qu'en la remettant sans cesse au cœur de leurs démarches théologiques et ecclésiales, qu'en la reprécisant sans cesse et qu'en la distinguant des fausses ressemblances qui les entraînent vers la perte de leur spécificité.

C'est à partir de cette base commune (le *sola fide*) qu'elles devraient partir à l'assaut de leurs différences, non pour les dénier mais pour mieux les analyser et les situer à leur vraie place.

II. LES DIFFÉRENCES INTERNES AU PROTESTANTISME

Il n'est pas question de nous attacher ici à tous les points en débat, mais d'en relever quelques uns. Auparavant, je voudrais donner deux définitions empruntées à la logique formelle contemporaine :

— On appelle *indécidable*, une proposition qui, sur la base des hypothèses de travail choisies et des méthodologies admises, ne peut être qualifiée ni de vraie ni de fausse.

— On appelle *non pertinente*, une proposition qui, dans les mêmes conditions que ci-dessus, n'a plus ou n'a pas lieu d'être étudiée.

Parmi les divisions interprotestantes que je vais survoler, la première me paraît *non pertinente*, les trois suivantes *indécidables*, la

⁸ Le seul texte d'accord catholique-protestant qui a su, à ma connaissance, faire cette différence est : Comité mixte, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992, pp. 25-26, note 3.

cinquième par contre me semble poser une frontière provisoirement *insurmontable*.

1. Eglise de multitude / Eglise de confessants : cette ligne de partage me semble aujourd'hui *non pertinente* car dépassée par l'évolution culturelle et ne plus mériter une recherche théologique sérieuse. En effet, les modifications des comportements sociaux aidant, la *pratique concrète des diverses Églises est devenue proche sinon commune* : seuls viennent au culte, communient et participent aux assemblées délibératives, des fidèles convaincus et militants. A la question près de l'accès au baptême sur lequel je reviendrai, on devrait vite pouvoir se rassembler sur une définition proche de celle-ci : *l'Église est confessante dans ses membres* ; mais elle demeure une Eglise de multitude dans la mesure où cette expression est comprise comme *une Eglise pour la multitude*⁹.

La dimension de multitude prend donc ici la forme d'un projet missionnaire et diaconal, mais aussi celle d'une espérance eschatologique.

2. La doctrine des Ecritures : le débat remonte haut ; peut-être est-il déjà, bien que pas toujours repéré, entre Luther et Calvin. Toutefois, dans sa forme actuelle, ses racines se situent au XVII^e siècle, quand les dogmatiques cessent de commencer par le *sola fide* pour lui substituer une forme nouvelle de principe scripturaire à laquelle il faut adhérer *a priori*.

La discussion ne me paraît pas désespérée, surtout si l'on cesse les injures mutuelles de « néo-libéral » ou de « fondamentaliste », pour lui substituer un travail commun, minutieux, honnête et rigoureux. Celui-ci montrerait, je pense, que *personne n'utilise les Écritures à plat et au premier degré, que toujours existe un « canon dans le canon », explicite ou non, conscient ou non, qui fonctionne de fait comme cœur herméneutique*, qui hiérarchise les textes scripturaires, et qui donc délimite des lieux indépassables et des espaces seconds sinon secondaires¹⁰. Dès lors, nous sommes tous, de fait, fondamentalistes sur certains secteurs des Ecritures et plus larges sur d'autres, qu'on se l'avoue à soi-même ou non.

Le débat se déplace alors sur deux axes :

— Quelle est la nature de ces *cœurs herméneutiques seconds*, (le premier, le *sola fide* nous étant commun) ? Choix intellectuel ? Ou plutôt,

⁹ Je dois cette expression au pasteur P. Toutlemonde, lors d'un exposé dans un synode régional de l'Ouest.

¹⁰ Il me semble que les différences principales entre Luther et Calvin viennent de ce que la *norme matérielle* du premier est le *sola fide* tandis que le second choisit le *solī Deo gloria*. Non pas que le premier ignore la seconde affirmation et réciproquement, mais que les deux Réformateurs ne les hiérarchisent pas de la même manière.

comme je le pense, traduction de la manière existentielle par laquelle chacun de nous a rencontré le Christ ?

— Ces *cœurs herméneutiques* seconds, sont-ils compatibles avec le principe unitaire du protestantisme ? Si la réponse est négative, la division est insurmontable ; si elle est positive, la question devient *logiquement indécidable* car le *sola fide* exclut certains discours théologiques, mais ne réduit pas pour autant à une unique formalisation : plusieurs types d'expériences du Christ sont cohérentes avec cette *norme matérielle* qui ne rompent donc pas l'intercommunion, voire une Eglise unique.

3. Pédobaptisme ou baptême des croyants ? Je crois que nous nous trouvons ici devant l'*indécidable* type, tant sur des bases bibliques que théologiques.

3.1. Elle est *indécidable* sur des bases bibliques : les textes sont trop rares et peu clairs sur les contenus des familles baptisées ; le seraient-ils que nous ne pourrions pas conclure, en bonne logique, puisque la prédication atteignant seulement une première génération, elle ne pouvait concerner que des adultes.

3.2. La théologie fait rebondir le problème : le sacrement célèbre-t-il l'antécédence absolue de l'amour de Dieu et son offre d'adoption filiale en amont de toute réponse, ou témoigne-t-il de la conversion ? Or ces deux dimensions sont déjà présentes dès les premières générations de la Réforme :

— Luther prend fermement position pour la célébration de la promesse divine qui n'attend pas la réponse humaine pour s'attester.

— Zwingli et certaines formes d'anabaptisme insistent sur la dimension de témoignage d'une foi confessée.

— Calvin me paraît plus contradictoire (chapitre XV du livre IV de l'*Institution* d'inspiration baptiste, chapitre XVI nettement pédobaptiste).

3.3. La théologie du pédobaptisme me semble rebondir aujourd'hui grâce aux efforts des sciences humaines : celles-ci, surtout la psychanalyse, ont mis en évidence que nous sommes largement, mais pas totalement, le fruit de paroles conscientes ou inconscientes prononcées en amont de notre vie. Nous passons notre temps à répondre à des désirs ancestraux et parentaux, à payer des dettes que nous n'avons pas contractées et à porter des symptômes qui nous sont assez étrangers dans leurs sources. Ces paroles antérieures peuvent être *béné-dictions* (bonnes paroles pour nous) ou *malé-dictions* (mauvaises paroles pour nous) ; mais elles sont toujours *dictions antérieures* .

Voyez par exemple le rêve de Joseph en Gn 37,7. Sur le plan de la *demande consciente*, la signification est claire : le souhait de Joseph tourne autour de la toute-puissance et de la domination sur ses frères ; le rêve, interprété au premier degré, traduit cette *demande*. Joseph s'acharnera d'ailleurs dans cette prise de pouvoir et finira par triompher non sans quelque sadisme (cf. rétention de Benjamin et donc la souffrance de son père).

Mais cette *demande consciente* traduit et trahit un *désir inconscient* que nous pouvons déchiffrer parce que nous possédons l'histoire ancienne : la gerbe dressée, c'est-à-dire *une terre féconde* ! La gerbe dressée comme un pénis en action, c'est-à-dire *une fécondité sexuelle* ! Ce sont là les deux dimensions de la promesse faite à l'ancêtre, promesse venant sans doute à la rencontre du *désir d'Abraham*. Le *désir ancestral* vient donc se dire et s'occulter à la fois dans le rêve de son arrière petit-fils. Il y a gros à parier que si quelqu'un avait alors été capable de ne pas enfermer Joseph dans l'immédiateté de son récit onirique, dans l'espace dominateur de sa *demande*, mais avait pu l'aider à verbaliser son *désir inconscient*, le patriarche n'aurait pas éprouvé le besoin d'inscrire en actes sa demande de puissance sur ses frères et sur des tiers, mais aurait plutôt renouvelé sa confiance au Dieu de la promesse. Ce n'est là qu'une prise d'exemple sur l'importance ultime, dans une vie, des paroles prononcées à l'orée d'une histoire humaine, voire encore plus haut.

Suis-je en train de légitimer de manière absolue le pédobaptisme contre le baptisme ? Certes pas ; mais de montrer que, dans notre contexte culturel, des pistes existent qui ne le rendent pas absurde du tout. Une parole de bénédiction, une promesse d'adoption, prononcées en amont de toute vie, s'inscrivent dans l'inconscient comme un désir ; mais aussi l'infléchissent ; si du moins, chemin faisant, des interprètes peuvent contribuer à verbaliser, à rendre consciente, cette parole antécédente. Dire cela, ce n'est plus aujourd'hui se situer dans la magie mais fonctionner à même les avancées scientifiques.

Un baptiste ne peut pas ne pas prendre acte de cette avancée de la recherche clinique. Inversement, un pédobaptiste ne peut pas non plus ignorer que le sacrement comme lieu d'un témoignage rendu à la foi n'est pas sans de solides attaches dans la théologie biblique, l'histoire de la théologie et la science nouvelle qu'est la pédagogie. Autrement dit, nous nous trouvons devant un carrefour où *l'indécidable biblique, théologique et scientifique prédomine*. Celui-ci peut légitimer des choix différents au sein d'une même Église, voire des organisations en sous-mouvements différents ; il ne permet plus, à mon sens, l'exclusion et le refus de l'intercommunion.

4. Loi et éthique : l'éthique chrétienne implique-t-elle un *troisième usage de la loi* ? Le débat oppose certains luthériens d'une part, des néo-calvinistes et des méthodistes de l'autre¹¹. Tous s'accordent sur un premier usage (*usus civilis*) et sur un second usage (*usus theologicus*). Les divergences portent sur le troisième usage (*usus normativus*) :

— Ceux qui acceptent ce dernier usage s'appuient largement, et à mon avis à bon droit, sur l'Ancien Testament et sur l'Évangile de Matthieu. Ils travaillent en outre dans une séquence chronologique création-chute-rédemption.

— Ceux qui le refusent, et j'en suis, s'appuient surtout sur Paul et montrent que celui-ci ne fonde pas l'éthique sur la loi, mais sur le baptême, la cène, l'ecclésiologie, l'eschatologie¹². Ils sont sensibles à l'argumentation de Luther sur les « deux justices » : devant Dieu, jamais de loi normative ; devant les hommes, toujours justifié par la loi normative qui fonctionne alors comme premier usage¹³. Ici, la réflexion ne suit pas la séquence chronologique classique rappelée ci-dessus, mais part de la rencontre du Christ dans la foi, à partir de laquelle création, Ancien Testament et eschatologie sont interprétés.

Une étude attentive montrerait sans peine que nous sommes renvoyés au point 2 concernant la doctrine des Écritures. Chaque camp a des arguments scripturaires forts ! La question est alors celle de savoir si les témoins bibliques font somme par additions successives de leurs apports ou s'ils doivent être lus à partir d'une *norme matérielle* qui hiérarchise les textes apparemment divergents¹⁴ ? Dans ce dernier cas, nous sommes renvoyés à l'*indécidabilité* quant aux différents *cœurs herméneutiques*, dans la mesure où ceux-ci demeurent compatibles avec le *sola fide*.

5. Christologie et pneumatologie : ce dernier point soulevé me paraît plus délicat qui concerne le débat avec le Pentecôtisme, mais aussi certaines formes des mouvements charismatiques : l'Esprit est-il indépendant du Christ ? Je veux dire, l'Esprit rend-il vivant le texte des Écritures ou apporte-t-il des révélations particulières nouvelles qui s'imposent ? Le baptême de l'Esprit est-il lié à la conversion au Christ ou

¹¹ Luthériens, néo-calvinistes et méthodistes ne désignent pas ici des réalités ecclésiastiques mais théologiques.

¹² Il s'appuient aussi sur Jean et sur son opposition Moïse-Jésus le Logos.

¹³ M. Luther, *Commentaire aux Galates*, in *Œuvres XV*, p. 21-28.

¹⁴ Cf. J. Ansaldi, *op. cit.* ; pour la doctrine des Écritures en général : p. 121-175 ; pour le débat Paul-Mathieu : surtout p. 156-166.

se donne-t-il comme une expérience nouvelle ? On sait le refus net de Calvin et de Luther, confrontés qu'ils étaient aux divers *Schwärmerer*¹⁵.

Nous sommes ici sur un terrain qui me paraît plus problématique et que je réserverai dans le débat : la divergence me paraît moins surmontable que celles que j'ai envisagées jusqu'ici. D'une part, quand je fais un exposé théologique ou que je prêche dans ces milieux évangéliques particuliers, je sens très fort la communion à un même fondement unitaire ; inversement, quand je réfléchis, je doute de la cohérence du *sola fide* avec l'autonomie de la pneumatologie par rapport à la christologie. Débat à suivre donc mais qui dépasse ici la *non pertinence* ou l'*indécidabilité*.

Le protestantisme me paraît donc solidement arrimé à un principe unitaire qui le distingue nettement à l'intérieur des confessions chrétiennes. Les points de débats internes me paraissent largement du domaine de l'*indécidable* ou du *non pertinent*. Quand je pense à la patience qu'il a fallu témoigner dans le dialogue œcuménique avec le catholicisme, je me dis que si nous en avions mis en œuvre la moitié dans le débat interprotestant, beaucoup de nos difficultés seraient aujourd'hui résolues ou surmontées, car mises à leur juste place.

III. ÉLÉMENTS POUR UN DÉPASSEMENT

Je résume ici en quelques lignes, le second exposé qui m'a été demandé pour le colloque de Pomeyrol. Que faire ensemble en vue de l'unité ?

— Si la finalité est de parvenir assez vite à une unité organique, je dois confesser n'être pas pressé. Certes cela me tenterait partiellement et j'en vois les avantages à divers titres ; mais j'aimerais que l'on ne se hâtât pas pour ne pas courir le risque d'*uniformiser* sous couvert d'*unifier*. La variété théologique du protestantisme est pour moi richesse et l'unité ne sera « rentable » que si elle préserve un certain nombre de diversités, du moins quand elles sont compatibles entre elles.

— Si par contre la finalité, non ultime mais en tout cas provisoire, est d'arriver à une meilleure collaboration et intercommunion *en vue d'un meilleur témoignage*, alors naturellement j'approuve et j'en suis. Car il faut bien voir que l'image catastrophique que nous donnons de nous ne vient

¹⁵ Pour Luther, cf. *Art. de Smalkalde, Œuvres VII*, p. 253. Cf. aussi p. 251.

pas tellement de la diversité des approches que de la difficile communication-intercommunion et de la situation de concurrence.

Par ailleurs, ce *faire ensemble* existe déjà largement dans la Fédération Protestante. La collaboration est intense au niveau des aumôneries, de la réflexion, de l'action diaconale, des relations extérieures, quelques fois de l'évangélisation, etc. On peut certes étoffer encore, devenir toujours plus ouvert à l'adhésion plus massive des « Eglises Evangéliques ». Mais déjà le train roule, même si l'on peut raisonnablement améliorer encore le véhicule.

Pour toutes ces raisons, j'aimerais parler à distance des institutions et lancer deux pavés dans la mare ; sans trop d'illusions pour le moment certes, mais dans l'espérance que la dynamique de l'*utopie* fera lentement son œuvre. Le premier de ces pavés concernera la formation théologique des futurs ministres ; le second visera la création de groupes d'études « privés » comparables, mais non identiques, à ce qu'est le groupe des Dombes dans le dialogue catholiques-protestants.

1. Un partage dans l'enseignement : je ne suis pas assez fou pour imaginer, dans un proche avenir, la création de Facultés de théologie où les diverses tendances du protestantisme coexisteraient ; mais je trouve désastreuses la méconnaissance mutuelle et les caricatures sommaires qu'étudiants et pasteurs font des « autres ». Peut-on imaginer que, les Facultés de théologies et les Instituts bibliques restant ce qu'ils sont et où ils sont, des cours soient régulièrement et institutionnellement organisés où seraient invités des enseignants des autres tendances protestantes ? A l'IPT/Montpellier, un semestre tous les deux ans est offert à un théologien catholique. Une telle ouverture serait-elle impensable vers un Baptiste ou un Pentecôtiste, sous réserve que les titres universitaires de ces enseignants ne compromettent pas la crédibilité des diplômes et les accords d'intégration avec les Universités publiques ? Une *confédération des Facultés et Instituts protestants de théologie* pourrait organiser cette rotation et, bénéfice secondaire mais non négligeable, représenter de manière plus crédible nos établissements devant le Ministère des Universités.¹⁶

2. La création de groupes privés d'études : je mesure d'entrée ce que ce qualificatif de « privé » possède comme dimension provocatrice vis-à-vis des Fédérations et Unions d'Eglises ; aussi je voudrais lever cette hypothèque.

¹⁶ Il est important de préciser que je parle en mon seul nom et ne représente personne.

Certes il existe déjà un dialogue interprotestant organisé au niveau des « Quatre bureaux », de la Fédération et autres commissions accréditées. Je suis certain qu'elles font du bon travail. Mais elles sont frappées de limites dues justement à leur officialité : ici, les délégués représentent leurs mandants respectifs et ne peuvent disposer d'une audace suffisante. Par honnêteté, chacun d'eux se censure quelque peu pour être réellement représentatif, d'autant plus que les décisions prises engagent et produisent des actes au niveau des Eglises. De tels lieux officiels me semblent seuls possibles lorsque les questions ont déjà bien mûri dans l'opinion des Eglises et qu'il s'agit de mettre en forme des accords quelque peu prévisibles. Mais justement, il y manque ces dimensions de liberté, de disponibilité, j'allais dire de totale irresponsabilité, pour que la recherche théologique dépasse le débat entre positions déjà acquises et s'en aille ratisser large et profond pour reprendre les problématiques à zéro, en amont des divisions historiques.

Dans mon intervention d'hier, je faisais allusion aux diverses doctrines sur les Ecritures Saintes. Je disais que si les formalisations confessionnelles divergeaient souvent, il ne me paraissait pas certain que les pratiques recouvraient les affirmations officielles. Nous sommes tous fondamentalistes pour les points qui nous paraissent centraux, mais plus coulants sur les autres parties des Ecritures.¹⁷ Si cette hypothèse est exacte, il faudrait cesser de confronter des doctrines, mais prendre le problème à contre-pied, analyser longuement des productions théologiques et ecclésiales (prédications, catéchismes, ordres du jours synodaux, etc.), surprendre plus que constater en surface le *fonctionnement réel* de la norme scripturaire et ainsi, pas à pas, renouveler les problématiques de questionnement.

Mais qui ne voit qu'un tel trajet n'est possible que pour un groupe de théologiens qui, n'étant chargé d'aucune mission officielle, peuvent travailler en toute sérénité et prendre tout le temps qu'il faut.

Je suis donc persuadé que des groupes autorecrutés mais couvrant les grandes sensibilités protestantes, travaillant à dates fixes, sur une durée qui permette une certaine communion humaine et un partage de prière, peuvent débloquent le débat entre certaines confessions protestantes, surtout avec celles qui sont peu ou pas parties prenantes de la Fédération Protestante de France.

Si un groupe d'hommes et de femmes, représentatifs sans être délégués, travaillent ensemble et sur quelques années dans une communion spirituelle qui ne fera que croître, je crois que la publication de leurs

¹⁷ Qui est assez fondamentaliste pour donner la même importance à Jn 3,16 et à 2 Tm 4,13 ?

réflexions communes contribuera à mûrir la marche du protestantisme français vers une communion de plus en plus étroite. Mais, encore une fois, la fécondité de leurs travaux ne sera grande que s'ils sont dépréoccupés *a priori* de tout souci de représenter leurs confessions respectives et de tout projet immédiat quant à une unité organique des Eglises.¹⁸

Je ne suis pas un acharné de l'unité organique du protestantisme. Par ailleurs, je le répète, bien des efforts se font déjà à des niveaux officiels et divers. Néanmoins, dans un monde où règnent les médias, où l'évolution sociologique nous impose des redéploiements ecclésiastiques et une bonne occupation du terrain hexagonal, il serait infidèle de ne pas chercher à avancer davantage dans la possibilité d'un témoignage commun, compatible sinon uniforme.

¹⁸ Pour ma part je suis prêt à organiser la première rencontre si trois ou quatre collègues de diverses dénominations me disent leur accord pour une recherche commune. La condition : que nous nous reconnaissons mutuellement un minimum de légitimité dans la foi et une dimension de légitime ecclésiastialité.