NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 1 1979

L'oecuménisme après Bangalore. Ouverture ou confusion?

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 66 - 79

https://www.nrt.be/it/articoli/l-oecumenisme-apres-bangalore-ouverture-ou-confusion-1026

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'œcuménisme après Bangalore

Ouverture ou confusion ?

La réunion plénière de la Commission *Foi et Constitution* du Conseil Œcuménique des Eglises est toujours un événement théologique important. Cela tient à la place et à la fonction de *Foi et Constitution* au sein du Conseil mondial. Mais la réunion qui s'est tenue cet été, du 15 août au 1er septembre, à Bangalore (Inde) revêtait une importance particulière du fait qu'il s'agissait de la première rencontre d'une Commission renouvelée dans sa composition et sa direction depuis l'Assemblée de Nairobi. Quel esprit nouveau allait-elle manifester ?

Environ 170 membres (et experts invités), provenant d'une cinquantaine de pays, devaient y mettre un terme à une longue recherche sur l'Espérance commencée dès 1971. Leur travail avait été préparé par des témoignages exprimant la situation des diverses parties du monde et par des études, attentives spécialement aux questions posées à l'Espérance chrétienne par la science, les espoirs et les revendications des jeunes, les aspirations des femmes à plus de justice à leur endroit, la persécution. Ils devaient ensuite approfondir ou polir certains aspects du thème explicitement mis en avant par l'Assemblée de Nairobi (section 2) : « ce que requiert l'Unité visible des Eglises ». Parmi ces participants, les catholiques se trouvaient représentés par onze membres de la Commission (dont un vice-président) et une poignée de spécialistes.

LA DÉCLARATION COMMUNE SUR L'ESPÉRANCE

Le long document sur l'Espérance — sept pages entières dans la rédaction originale [1] — fut reçu par la Commission avec un certain enthousiasme. Et les commentaires qu'on peut lire çà et là font écho à cette réception. Les premiers surpris en sont ses rédacteurs, tant la tâche fut dure. Jusqu'à la dernière étape, en effet, l'assemblée — qui s'était dite insatisfaite du projet préparatoire envoyé aux Eglises quelques mois auparavant — s'était montrée réticente devant le nouveau texte que préparait un petit

1. Traduction dans *Doc. Cath.* n° 1752 (19 nov. 1978) 983-988.

comité de cinq membres. Or non seulement les critiques ne concordaient pas, mais à travers elles s'affrontaient deux tendances opposées visant, au-delà du document lui-même, deux conceptions du travail de *Foi et Constitution*.

Ce que certains reprochaient aux ébauches présentées pour discussion était le ton « trop théologique », « trop dégagé des combats que mènent les peuples », « trop serein, d'une sérénité puisée dans une doctrine », « pas assez engageant », « trop marqué par une logique occidentale ». On voulait « revenir chez soi avec un texte que le plus simple des paroissiens comprendrait sans explication supplémentaire ». Une déléguée demandait même que le style soit plus catéchétique que théologique, qu'on utilise dessin et « histoires ». D'autres, au contraire, se disaient dans l'impossibilité d'approuver un document de *Foi et Constitution* parlant « plus des problèmes des pauvres et des riches que de doctrine », évoquant avec insistance « les espoirs terrestres des hommes mais passant vite sur la grande Espérance eschatologique », « mentionnant à peine la mort et le mystère sur lequel elle ouvre », « consacrant aux fondements christologiques de l'Espérance un long et beau paragraphe mais semblant ensuite oublier celui-ci ». Pour les uns, *Foi et Constitution* devait enfin redéfinir son but et sa méthode ; pour les autres, *Foi et Constitution* ne pouvait pas tricher avec la vocation qui depuis Lausanne (il y a cinquante ans !) avait été la sienne.

Le succès du document final, approuvé à l'unanimité, fut, nous semble-t-il, de donner droit pour l'essentiel à chacune de ces deux tendances, sans pour autant sombrer dans un compromis banal. De là viennent et son style — tout nouveau dans l'histoire de la Commission — et surtout sa logique interne. Avant de rappeler le fondement et le contenu spécifique de l'Espérance chrétienne, il fait écho aux « voix d'espoirs » — rarement à l'unisson, souvent même cacophoniques — qui montent des diverses situations humaines et que murmurent aujourd'hui des hommes et des femmes plongés dans des conditions de vie parfois insupportables. Dans le heurt de ces espoirs à première vue contradictoires — « le désir de promouvoir l'économie dans un pays peut causer la ruine dans un autre » — la foi chrétienne discerne une question. Quelle est la grande Espérance dans laquelle ces espoirs s'enracinent et face à laquelle ils doivent être jugés et purifiés ? Cette Espérance est en Dieu et en Jésus-Christ, son Fils, par qui il a réconcilié le monde avec lui et donné la certitude que « tout ce qui blesse la dignité humaine, jusqu'à la mort elle-même, doit être détruit ». Ceux qui suivent le Christ et, dans son sillage, luttent contre les

forces du mal ne cherchent donc pas simplement à créer des conditions de « bonheur humain » : ils veulent aussi « que les oppresseurs se repentent et ne soient plus oppresseurs, pour que tous se tournent vers Dieu dans la foi et reçoivent ensemble la bénédiction qu'il leur réserve ».

L'Eglise a mission de manifester cette grande Espérance. Or comment les Eglises le font-elles ? Leur manque de cohésion interne (qui reflète les péchés de la société ambiante) et surtout leur persistante division les empêchent d'être les témoins qu'elles devraient être. Pourtant, elles aussi sont habitées par une Espérance tenace, enracinée dans leur foi : « bien qu'obscurcie, la communion n'est pas perdue : elle a ses racines non dans les membres mais en Dieu ». C'est pourquoi, en dépit de tout, les Eglises veulent s'engager avec leur Espérance au cœur des menaces qui assombrissent le futur : concentration du pouvoir dans les mains de quelques puissants, manipulation de la nature, accroissement des armements jusque dans le Tiers-monde, danger de désintégration de la communauté humaine, assauts contre la dignité de la personne, désabusement et perte du sens de la vie. Un tel engagement est plein de risques, d'inconnu, de souffrances. Il est toujours coûteux et peut déboucher sur l'inattendu, peut-être même sur le martyre. Mais le Ressuscité — c'est dans la communion à lui que se nourrit l'Espérance chrétienne — n'est-il pas aussi le Crucifié du Golgotha ?

Tels sont les éléments essentiels et les grandes exigences de l'Espérance dont les Eglises peuvent déjà témoigner ensemble, alors qu'elles ne sont pas encore capables de confesser ensemble pleinement la foi. Ce texte est une preuve évidente de la place centrale que l'engagement dans les projets humains au service de la justice, de la liberté et de la paix a prise dans la recherche œcuménique. L'Espérance — comprise dans l'ample perspective du document — est une force unitive, et cela dans la mesure même où elle pousse les Eglises à inscrire jusque dans les dynamismes qui labourent les sociétés et les peuples leur propre désir d'un monde meilleur et leur certitude que ce monde peut advenir. Sans qu'ils puissent encore s'entendre entièrement sur le contenu explicite de leur foi en Jésus-Christ, les chrétiens ont toutefois en commun une même conception du contenu de l'Espérance et de ses voies. Ils peuvent donc l'annoncer ensemble et ensemble s'appliquer à en traduire courageusement les exigences. L'obéissance aux impératifs de l'Espérance — et par là de la foi elle-même, puisque l'Espérance s'enracine en celle-ci — parvient à souder dans une *koinônia* de certitude sur la puissance de Dieu (déployée en la Pâque de Jésus), de compassion aux misères du monde et de service, ceux

que l'intelligence de la foi sépare encore. La puissance unificatrice de l'Espérance déborde donc et, d'une certaine façon, précède celle de la confession de foi. Le document de Bangalore est, sans nul doute, par sa reconnaissance officielle de ce visage de l'œcuménisme, signe d'une ouverture.

Mais le grand succès du document est d'avoir transcendé la fausse opposition entre orthodoxie et orthopraxie. Tout au long de son élaboration, aussi bien dans le petit comité responsable de la rédaction que dans les discussions plénières, des voix s'étaient fait entendre, mettant en garde contre le péril que serait pour l'avenir de *Foi et Constitution* une fixation sur les questions relevant immédiatement de la *praxis* et une mise en veilleuse du dialogue doctrinal. La pente en ce sens était facile. Dans leurs interventions, en effet, plusieurs membres s'avouaient fort peu confiants dans l'utilité (*sic*) de la théologie, de la recherche doctrinale, des « discussions d'experts ». D'ailleurs, dans sa nouvelle composition la Commission compte peu de théologiens de métier. Or, par son style direct, son retour continuel aux problèmes brûlants et aux situations concrètes, mais aussi son appel constant aux vérités essentielles de la foi et aux assises doctrinales de l'Espérance évangélique, le texte final parvient à prouver que, loin de l'entraîner dans des voies nébuleuses ou des évasions intellectuelles, l'approfondissement théologique de la Révélation incite l'Eglise à l'engagement en pleine histoire humaine. Un engagement dont toutefois le sens est déterminé par le contenu de la foi. Que le quatrième paragraphe (« Notre Espérance est en Dieu ») disparaisse, avec son long exposé du lien entre ce que « Dieu a fait en Jésus-Christ » et ce que les chrétiens s'efforcent d'accomplir dans le monde, et tout le texte s'effiloche comme un tissu sans trame. Certes le style de ces sept pages, trop longues et parfois répétitives, vieillira très vite (plus vite que celui de Montréal par exemple). Mais ce document restera le témoin d'une étape importante de *Foi et Constitution,* caractérisée par le vouloir non d'opposer mais de conjuguer doctrine et action.

Parallèlement à la préparation de cette déclaration commune sur l'Espérance, dix groupes de travail, composés de représentants de toutes les régions et de toutes les confessions, discutaient chacun l'un des dix rapports préparatoires présentant les « voix d'espoirs » qu'on peut aujourd'hui percevoir dans certaines régions (Afrique, Asie, Europe de l'Est, Amérique latine, Etats-Unis, Europe de l'Ouest) et celles qui percent dans certaines situations très particulières (dialogue avec la science, communauté des femmes et des hommes, persécution et martyre, jeunesse). Ils devaient répondre

à ces rapports, en les situant sur un horizon plus large et plus diversifié que celui d'où ils étaient issus. De ces réponses, qui n'ont d'autre autorité que celle du petit groupe qui les a produites, certaines sont assez banales et reflètent une piètre théologie, empêtrée dans une vision trop à ras de terre. Il faut toutefois signaler la profondeur et la qualité théologique du rapport sur « Le témoignage jusqu'au martyre », qui mériterait une large diffusion.

VERS UNE PROFESSION DE FOI COMMUNE

Le deuxième grand thème à l'ordre du jour de la réunion de Bangalore était la recherche de « ce que requiert l'Unité », sur la base du rapport de l'Assemblée de Nairobi (1975). Il ne s'agissait pas encore de préparer un document commun. On demandait simplement à cinq « comités » d'approfondir certains des points déjà étudiés et discutés depuis quelques années ou de lancer les premières ébauches d'une nouvelle étude. Les cinq sujets en question étaient : « la communauté conciliaire » comme description de l'Eglise Une (Nairobi), « vers une confession commune de la foi apostolique » (thème nouveau), « l'accord sur Baptême, Eucharistie et Ministère » (Accra), « le défi de la communion dans un monde divisé » (dialogue avec les autres fois et les idéologies, communauté des hommes et des femmes, aide inter-ecclésiale), « la relation entre les structures œcuméniques actuelles et les nouvelles expériences œcuméniques ».

De ces cinq « comités », les trois premiers surtout avaient une tâche explicitement doctrinale. De la « communauté conciliaire » Bangalore ne dit rien de neuf, sauf que les bases sont posées pour une clarification de points encore confus, telle « la définition de l'église locale ». Le troisième comité étudia, avec beaucoup de précision et un sens aigu des situations ecclésiales, le moyen de poursuivre l'étude des consensus sur Baptême, Eucharistie et Ministère. Fruits d'un long et sérieux travail amorcé depuis de nombreuses années, ces trois textes (qui n'expriment pas tous la même qualité d'accord) représentent une étape capitale sur le chemin de l'Unité. C'est pourquoi il est heureux qu'à Bangalore on ait pensé aux moyens qui permettraient à la prochaine réunion de *Foi et Constitution* de se prononcer sur une révision finale de ces consensus, déjà discutés dans les Eglises.

Le travail le plus difficile était évidemment celui qui se trouvait confié au second comité : « la confession commune de la foi apostolique ». On ne doit pas s'étonner que les questions et les in-

quiétudes qui s'étaient manifestées dans la discussion du texte sur l'Espérance, comme aussi l'opposition assez nette de deux visions de la mission de *Foi et Constitution,* soient réapparues ici d'une façon explicite.

On nous avait demandé de lancer la réflexion par un exposé théologique, intitulé « Vers une profession de foi commune », dégageant une problématique et présentant une méthodologie [2]. Bien accueilli, et même adopté comme base de travail, il occasionna toutefois une discussion sur des points que nous n'avions guère prévus. Et cette discussion, parfois vive, nous paraît lourde d'implications. D'autant plus qu'elle bloqua le travail du comité qui ne put produire qu'un projet cahotant de « confession de foi », masquant des divergences de fond assez radicales, et qui dut passer très vite sur la difficile question de l'exercice de l'autorité doctrinale, qu'on lui avait également demandé de scruter.

Au cœur du débat se trouve, renaissante, une divergence fondamentale sur la place de la Tradition, place que la quatrième confidèle à la foi apostolique, selon les Ecritures transmises jusqu'à pourtant reconnue d'une façon qui jusqu'ici semblait satisfaisante. On ne s'entend plus sur le sens de l'affirmation : « l'Eglise demeure fidèle à la foi apostolique selon les Ecritures transmises jusqu'à nous à travers les siècles ». La première rédaction du rapport du comité le disait dans la note suivante :

> L'interprétation exacte de la phrase « la foi apostolique, selon les Ecritures transmises jusqu'à nous à travers les siècles » a été un point de débat important dans notre Comité. Pour certains d'entre nous, elle implique l'affirmation qu'au moins certains éléments de ce processus de transmission ont une autorité qui lie la foi elle-même : ainsi les Credo de l'Eglise ancienne. Pour d'autres, elle signifie simplement que les Ecritures doivent être perpétuellement réinterprétées dans l'Eglise, à travers le défi des situations nouvelles (*through the challenge of new situations*).

On retrouve ainsi un écho des difficultés de la *Scriptura sola,* mais dans un contexte tout nouveau qui en change considérablement le sens. Car la raison pour laquelle des membres de *Foi et Constitution* refusent de reconnaître une autorité à certaines décisions dogmatiques des premiers siècles, et tout spécialement aux anciens Credo, n'est pas celle que les grands Réformateurs (qui d'ailleurs acceptaient ces Credo) avançaient pour défendre la *Scriptura sola.* Il s'agit avant tout d'une raison culturelle. Et cela va très loin. Il importe d'en comprendre la portée.

---

2. Ce texte a été publié dans *Doc. Cath.* n° 1752, 988-992, dans *The Ecumenical Review* 31 (1979) 51-59, et dans quelques revues nationales d'œcuménisme.

Rassemblant des notes prises à Bangalore au cours des séances publiques, après des conversations privées, à la suite de commentaires faits durant la liturgie, en saisissant au passage des bribes de discussion, en interrogeant des délégués, nous nous trouvons devant un ensemble d'indices convergents, révélant jusqu'où va cette influence du culturel et montrant qu'on ne doit pas la prendre à la légère. Il nous paraît utile de présenter deux grands axes de ce qu'on peut appeler une opinion théologique encore embryonnaire mais qui risque de faire son chemin.

Le premier de ces axes touche à l'essence même de ce que les Eglises nomment la Tradition. Les Credo des premiers siècles et les définitions de foi des grands Conciles représentent, affirme-t-on, non pas une étape privilégiée dans le développement du contenu biblique de la foi mais simplement « la traduction de celui-ci dans une culture qui est celle de l'Occident grec à cette époque ». Or « si un Apôtre était allé jusqu'en Afrique noire prêcher la Bonne Nouvelle, après la Résurrection de Jésus, et si la chrétienté ainsi formée était demeurée entièrement coupée des autres parties de l'Eglise, la foi s'y serait explicitée de toute autre façon, sans passer par l'outillage de la pensée et des traditions du bassin méditerranéen ». La foi y serait évidemment la vraie foi apostolique. Pourtant, on n'y parlerait certainement pas de la façon dont Nicée et Chalcédoine le font. Peut-être même « y ignorerait-on quelques-uns des points tenus aujourd'hui pour centraux à cause de ce qui s'est passé en Occident et des concepts de la philosophie gréco-latine ». Tout est donné dans les Ecritures. Ce qu'on y ajoute — même aux premiers siècles — n'est qu'un effort pour « rendre ce donné intelligible à une certaine culture ». Cela ne saurait avoir autorité universelle (*a binding authority*). Pourquoi donc, « maintenant que des continents comme l'Afrique ou comme l'Inde retrouvent leur identité culturelle et leur âme propre », ne pas accepter que les chrétiens de ces régions considèrent comme une parenthèse ce qui s'est passé en Occident depuis la Pentecôte — Credo et Conciles y compris — et s'efforcent de reprendre à la racine, en fonction de leur propre culture, l'explicitation de la foi apostolique ?

Le second axe concerne, lui, les Ecritures elles-mêmes. L'Ancien Testament fait question, d'une façon qui a quelque saveur de marcionisme. Il apparaît aux yeux de certains comme le « Livre sacré » d'une race, d'une culture, l'héritage d'un peuple bien historique et situé dans un secteur géographique très particulier. Certes, Paul montre le lien entre l'espérance historique des Juifs et le mystère de Jésus, mais il le fait explicitement en juif « attaché à ceux de sa race selon la chair » (*Rm 9, 3*). Et il a bien soin d'affirmer avec vigueur que dans le Christ « il n'y a plus ni Juif ni Grec »

(*Ga 3,* 28). Pourquoi, alors qu'elles redécouvrent la profonde richesse des Livres sacrés ou du vieux fonds de leur propre tradition religieuse, des Eglises comme celles des Indes ou de certaines parties de l'Afrique, ne feraient-elles pas de ces Livres ou du recueil de leurs traditions ancestrales leur Ancien Testament ? Aux Indes, par exemple, en s'appuyant sur la liberté donnée par le renouveau conciliaire, l'Eglise catholique romaine a pris dans ce sens certaines initiatives. Les délégués de *Foi et Constitution* ont eu l'occasion de le constater soit au cours de l'Eucharistie célébrée au Centre National Catholique biblique, catéchétique et liturgique de Bangalore (où rites liturgiques, chants sacrés et lectures mystiques de la religion ancienne étaient harmonieusement intégrés à la Liturgie de la Messe), soit en participant aux méditations guidées par des groupes locaux. Pour beaucoup de chrétiens soucieux de l'« indigénisation » de leur Eglise, le Dieu du monothéisme (celui qui s'incarne en Jésus) est tout autant celui de la vieille religion de leur peuple que celui de Moïse. Et l'espérance messianique d'Israël n'est qu'une expression historique particulière d'un large vouloir de libération, plus large et plus universel qu'elle. On ne voit pas, en conclut-on, pourquoi il faudrait à tout prix s'accrocher à cette « espérance étrangère », s'il est vrai qu'en Jésus-Christ le salut ouvre sur un universalisme qui fait éclater les frontières d'Israël.

Le terme le plus souvent employé pour caractériser la mentalité sous-tendant les deux points de vue que nous venons de présenter est l'épithète *contextuel.* Il est apparu dans la plupart des discussions de Bangalore, où on l'opposait surtout à trois autres adjectifs : universel, classique et traditionnel. Son usage déborde d'ailleurs le domaine que nous cernons ici. C'est ainsi qu'on l'utilise dans les débats sur les droits ou la place de la femme. La volonté d'être *contextuel* interdit, nous a-t-on rappelé en discussion plénière, d'utiliser « le langage sexiste » et incite à modifier aussi bien la formule trinitaire— qui devient « au nom du Créateur, du Rédempteur et de l'Avocat » (« in the name of the Creator, the Redeemer and the Advocate ») — que l'affirmation « Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ » — à changer en « Dieu s'est fait humain (*human*) ». Pour être *contextuel,* on doit également « présenter la foi d'une façon qui permette aux espoirs (des) peuples d'y trouver leur expression ».

Lorsqu'on parle de « pensée contextuelle » ou de « théologie contextuelle » on entend, nous semble-t-il, en règle générale, une pensée ou une théologie qui ne se contentent pas de s'adapter au *contexte* culturel mais s'appliquent délibérément à l'assumer. Cela, que ce *contexte* soit celui d'une culture indigène, d'une religion

ancestrale ou d'un large mouvement social (comme celui de la libération de la femme). Il s'agit bel et bien d'incarnation du mystère chrétien : les divers *contextes* forment la chair de cette incarnation. Mythes, épopées, contes, images traditionnelles, formes religieuses inscrites dans la mémoire de tel peuple (et non de tel autre) deviennent ainsi le matériau dans lequel on exprime et vit la foi. Au lieu de simplement bronzer au soleil de l'Afrique ou de l'Inde le christianisme gréco-latin, on entend lui donner une authentique identité culturelle ou « indigène ». La langue doctrinale, liturgique ou théologique de la foi doit alors, dans les continents non occidentaux porteurs de vieilles cultures autochtones, émerger d'un langage religieux préexistant qu'elle assume en le soumettant au seul jugement de l'Ecriture. Et lorsque, comme dans le cas des pays ou des groupes sociaux en quête de libération, il est question d'une situation humaine, celle-ci doit devenir le lieu privilégié à partir duquel le Christ est annoncé. A chaque grande culture, à chaque « lieu religieux ou humain », bref à chaque *contexte* de faire jaillir ses formes « chrétiennes » ou (pour employer une catégorie qui fait fortune mais nous paraît fort peu heureuse) ses « modèles » [3].

Cette volonté de *contextualisation* représente sans nul doute un des traits caractéristiques de l'ecclésiologie contemporaine. On comprend donc que les réflexions de *Foi et Constitution* soient profondément marquées par elle. Dans l'Eglise catholique l'accent sur le *contextuel* s'est trouvé étroitement associé aux efforts de décentralisation et aux recherches sur la théologie de l'Eglise locale. Le renouveau liturgique, la responsabilité confiée aux conférences épiscopales, le nouveau style de formation des religieux en sont des fruits précieux. En plusieurs domaines d'ailleurs, les catholiques ont été des pionniers : il suffit de visiter les diverses églises de Bangalore un dimanche pour s'en rendre compte. Dans certaines chrétientés de ce qu'on appelle le Tiers-monde, la *contextualisation* est en outre spontanément associée à l'engagement pour la libération. La *Déclaration de la rencontre panafricaine des Théologiens du Tiers monde* (Accra, 17-24 décembre 1977) le dit explicitement, parlant de la théologie :

> Nous pensons que la théologie africaine doit être comprise dans le contexte de la vie et de la culture africaines et de l'effort créateur des peuples d'Afrique pour constituer un nouvel avenir différent du passé colonial et du présent néocolonial. La situation africaine requiert une nouvelle méthodologie, différente des théologies dominantes de l'Occident.

3. Comme exemple de théologie *contextuelle*, voir l'ouvrage de O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain : problème des fondements*, Louvain, 1977 ; très documenté.

> La théologie africaine doit rejeter, dès lors, les idées préfabriquées de la théologie nord-atlantique en se définissant elle-même en relation aux luttes du peuple dans sa résistance aux structures de domination. Notre tâche comme théologiens est de créer une théologie qui vienne du peuple africain et qui soit comptable devant lui.
>
> (...) Le thème de la mise en situation de la théologie est manifestement la libération de notre peuple d'une espèce de captivité culturelle [4].

Et il est clair que les traits propres de la vie et de la pensée des églises d'Amérique latine sont intrinsèquement dépendants des dynamismes socio-politiques soulevant ces régions. Nul ne songerait donc à nier que la *contextualisation* soit aujourd'hui un élément-clé de la catholicité de l'Eglise et que comme telle elle ait un impact sur l'évaluation de la Tradition.

Il importe pourtant de bien s'entendre. Les discussions sur ce sujet, répercutées et reflétées dans les débats de Bangalore — spécialement au second comité — cachent très souvent de lourdes équivoques. Une liturgie, une théologie, une pastorale, un engagement *contextuels* sont non seulement acceptables mais nécessaires. Le drame de l'Eglise a été de l'oublier ; et cela ne vaut pas seulement pour la tradition catholique. L'uniformité fausse la nature profonde de la *koinônia* et rend stérile l'Unité. Bien que la Parole de Dieu ait été transmise en une certaine langue et dans les paroles d'une culture particulière, fondamentalement elle transcende, en effet, même ce particularisme originel. Mais il reste que ce qui s'incarne en divers *contextes* est une même et unique foi. S'il y a une théologie *contextuelle* il ne saurait y avoir de foi *contextuelle*. Dans toutes les incarnations, sous toutes les expressions « indigènes » doit se retrouver une unique foi, en l'unique Seigneur et en la plénitude de son Mystère. Le problème est alors de savoir, précisément, quels sont les éléments centraux de ce Mystère, à ce point importants que sans eux on n'est plus fidèle à ce que l'Ecriture transmet. Or, les Credo des origines et les définitions des premiers Conciles visaient très exactement la détermination de ces points essentiels. Dans ce cas, est-on fidèle à l'Esprit qui « parle par les Ecritures » lorsqu'on désire ignorer cette détermination, en alléguant qu'elle n'appartient plus aux Ecritures et qu'elle relève déjà de l'entrée de la foi dans une culture particulière ? N'y a-t-il pas dans la Tradition, passée la génération apostolique, une étape nécessaire (et privilégiée) de réflexion, dans laquelle, en contact immédiat avec « ce qui a été transmis par les Apôtres », l'Eglise

---

4. On trouvera cette déclaration dans *Revue Africaine de Théologie* 2 (1978) 116-121 (120).

dégage le sens et les implications essentielles de « ce qui a été transmis » ?

On objecte que cette détermination du sens et des éléments essentiels de la foi révélée s'est faite dans « l'inévitable asservissement à des formes culturelles occidentales, qui sont en outre celles d'une époque précise ». Et on conclut en se demandant « pourquoi elle ne pourrait pas se faire dans une autre culture et aujourd'hui ». Or, sous ce raisonnement, plusieurs fois entendu à Bangalore dans des colloques privés, se cache un oubli de l'enracinement historique de la foi chrétienne. La Révélation s'est accomplie par une histoire bien particulière, celle d'un peuple sémite. Et même si l'on pense que, de ce fait, l'Ancien Testament peut être écarté, on est bien obligé de reconnaître que l'annonce évangélique elle-même s'est faite dans une langue et une culture particulières, conditionnées du dedans par le contexte historique de la Palestine au temps du Christ. N'est-il pas dans la même logique — la logique de l'*économie de la foi* — que la détermination des éléments essentiels de cette révélation se soit faite dans les concepts et les catégories mentales d'une culture et d'une époque ? Il est également un autre fait qu'on ne peut nier : la foi transmise par l'Occident aux autres mondes culturels l'a été avec les déterminations des premiers siècles. On a transmis ensemble l'Evangile et le Credo, avec son « vrai Dieu né du vrai Dieu », « consubstantiel au Père ». A moins de penser que ces précisions du Credo faussent le contenu de la foi ou lui sont purement accessoires, on ne voit guère d'autre solution pour l'étape historique où nous sommes que de les inclure dans « le donné chrétien essentiel » qu'il faut incarner dans les divers *contextes* culturels, en lui donnant une forme nouvelle et une expression qui plonge dans le vieux fonds religieux des traditions ancestrales. Si une telle *contextualisation* se réalise, devra-t-on déplorer que l'évangélisation ait apporté une foi bien comprise ?

On retrouve ici, mais dans un climat nouveau, la tension entre unité et catholicité de l'Eglise. Il arrive que parlant de catholicité on l'identifie avec la somme des réalisations *contextuelles*. C'est là une simplification dont les conséquences peuvent être très graves au plan œcuménique. De même que l'Eglise n'est pas la somme des Eglises locales mais leur communion, la catholicité n'est pas la somme des réalisations *contextuelles*, mais leur communion dans l'unité de foi. Elle dit à la fois diversité et unité, unité dans la diversité, diversité dans l'unité. Cela est trop connu pour qu'on y insiste ici. Il est pourtant important de le rappeler. Les discussions de Bangalore font en effet pressentir que la recherche intense du

contextuel — inséparable de ce que le document sur l'Espérance nomme le vouloir de « briser le destin » des peuples ou des milieux auxquels on interdit « d'être eux-mêmes » — pourrait devenir un défi lancé à la quête d'Unité. Une *contextualisation* mal comprise et surtout mal menée risque de faire apparaître de nouvelles sources de division. Certaines semblent même en germe. Et comme elles sont inextricablement liées à des problèmes culturels, au moment précis où ceux-ci deviennent dans l'humanité source de conflits voire de ruptures, elles risquent de se révéler plus graves que celles qui depuis des siècles ont fractionné la chrétienté. En elles passent l'âme et le légitime orgueil de peuples et de races prenant enfin conscience de leur identité et de leurs richesses inaliénables. C'est pourquoi le débat — virant parfois au conflit — sur « l'autorité de la période où la Tradition a dégagé les articulations essentielles du mystère chrétien » est un des points les plus significatifs de la réunion de Bangalore.

*
* *

Après Bangalore, l'œcuménisme ne peut plus être ce qu'il était immédiatement après Accra. Relisant, avec le recul de plusieurs mois, le dossier de la réunion et tâchant d'en dresser le bilan, il nous semble que l'œcuménisme est aujourd'hui traversé par deux dynamismes fort différents. D'un côté, les frontières confessionnelles tendent à s'estomper. A Bangalore, les excellents rapports des premier et troisième comités sur la « communauté conciliaire » et le « consensus Baptême, Eucharistie, Ministère » en ont été la preuve. Tout comme le sont les résultats des nombreux dialogues bilatéraux en cours. Des murs d'incompréhension réciproque s'effondrent. Et on tient à ce que ce processus continue. Les jeunes surtout l'ont redit — avec un sérieux et un sens de l'Eglise remarquables — dans les discussions de la Commission. Mais d'un autre côté, de par la présence des chrétiens dans les problèmes du monde et leur engagement dans les « espoirs de leurs peuples », de nouveaux murs — encore fragiles mais qui pourraient se solidifier — se dressent entre vieilles chrétientés et terres autrefois dites « terres de mission », entre Occident et Orient, entre chrétiens des pays riches et chrétiens des pays opprimés. Il semblerait que l'entrée ardente et courageuse, au nom de l'Evangile, dans les dynamismes du monde divise la chrétienté en blocs qui continuent de s'aimer et de s'entraider, mais se comprennent de moins en moins. Et alors qu'à l'intérieur de chacun de ces blocs les diverses confessions se

découvrent extraordinairement proches, entre blocs les différences en arrivent à frôler une volonté de lire différemment la foi elle-même. Le problème n'est plus un problème d'amour mutuel mais de foi. Nous avons noté que le document de Bangalore sur l'Espérance était parvenu — non sans peine — à présenter une tension féconde entre unité de doctrine et union dans l'engagement au cœur des espoirs humains. Il n'a cependant pas réglé la question sous-jacente.

Il revient à *Foi et Constitution,* qui n'a cessé de se montrer ouvert face aux requêtes du *contextuel,* de guider maintenant les Eglises non plus seulement vers une unité interconfessionnelle *à réaliser,* mais aussi vers une unité *à maintenir* à travers les répercussions du culturel et du socio-politique sur l'intelligence de la foi. La tâche est difficile. Elle est essentiellement théologique. Or elle s'impose au moment où la Commission compte peu de membres attirés par une théologie rigoureuse, critique, sûre de ses sources. Et Bangalore a manifesté clairement que le souci de l'action généreuse l'emporte sur celui de la rigueur doctrinale. Il faudra, nous semble-t-il, que et à Genève et dans les réunions annuelles de la *Standing Commission* les responsables se donnent pour tâche de maintenir *Foi et Constitution* dans sa vocation spécifique, qui est de constituer au sein du Conseil Œcuménique des Eglises une instance de réflexion théologique. Certains des problèmes impliqués dans l'effort pour une *contextualisation* de l'Eglise sont du ressort d'autres organismes du Conseil œcuménique. Mais c'est surtout à *Foi et Constitution* qu'il revient de critiquer, à la lumière des exigences inséparables et de la foi et de l'Unité, cette *contextualisation.* Ceci sans oublier que la reconstitution de l'Unité demeure sa principale raison d'être. Autrement, l'ouverture sur la catholicité que représente toute authentique *contextualisation* se tournera en une irréparable confusion.

Comment en définitive juger Bangalore ? Comme un échec, un succès, une promesse ? Ce ne fut pas un échec, et on le doit en grande partie à l'intelligente direction de Lukas Vischer. Son énorme travail, sa connaissance profonde des problèmes, son flair théologique et la confiance qu'il suscite chez tous les membres ont fait de la réunion une authentique rencontre fraternelle. Et l'accueil de nos hôtes — le Centre œcuménique de Whitefield, à quelques kilomètres de la ville — a apporté à cette rencontre une couleur évangélique inoubliable. Bangalore fut même sur bien des plans un succès : succès du document sur l'Espérance, succès des rapports de plusieurs comités, succès d'un contact vrai avec les églises des Indes et leur effort d'« indigénisation », succès d'une

découverte de la misère et de ses causes (grâce à l'émouvante intervention de M. George Fernandez, catholique, ministre de l'industrie à New Delhi). Fut-ce une promesse ? Ce fut plutôt, nous semble-t-il, une réaliste question. Nous la formulons crûment : dans quelle mesure les Eglises, avides de présence au plus vif des projets humains et investissant leurs énergies dans les entreprises missionnaires les plus courageuses, mettent-elles encore parmi leurs priorités absolues la reconstitution de l'Unité du Corps du Christ [5] ?

Ottawa Canada K1R 7G2 J.M.R. TILLARD, O.P.
96, avenue Empress Collège dominicain de Théologie

5. Les membres catholiques de *Foi et Constitution* — dont certains s'étaient fait remplacer pour Bangalore — sont : Raymond E. Brown, B.D. Dupuy, Michel Hayek, Annie Jaubert, Walter Kasper, Emmanuel Lanne, André Mampila, Virgilio Netto, Samuel Rayan, Luigi Sartori, J.M.R. Tillard. Il faut ajouter Pierre Duprey, qui assure la liaison avec le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (Vatican).