





Service des relations avec les Églises chrétiennes
Commission des relations œcuméniques



Les PASSAGES

d'une Église à l'autre :
questions pastorales et théologiques

Nouvelle édition

Publié par les **Editions Olivetan**

20 rue Calliet BP 4464

69241 LYON CEDEX 04

www.editions-olivetan.org

Pour le compte de la **Fédération Protestante de France**

Service des Relations avec les Eglises Chrétiennes

47 rue de Clichy

75009 PARIS

www.protestants.org

ISBN : 978-2-35479-478-1

Dépôt légal : 3^e trimestre 2018

Ce document vous est présenté par la Commission des relations œcuméniques de la Fédération Protestante de France

La Fédération protestante de France (FPF) rassemble une trentaine d'unions d'Églises et plus de 80 associations représentant environ 500 communautés, institutions, œuvres et mouvements protestants. Organe représentatif du protestantisme français auprès des pouvoirs publics, la FPF diffuse la parole publique protestante et valorise l'actualité de ses membres auprès des médias. La FPF veille à la défense des libertés religieuses, à favoriser le dialogue avec les autres religions et à encourager les relations et les initiatives communes en son sein. Elle agit et communique par ses services et leurs commissions d'accompagnement (Télévision, Radio, Communication et Relations avec les Églises chrétiennes) et est présente dans la société par le travail de ses commissions du conseil et via ses 4 aumôneries : au sein des Armées françaises, dans les établissements pénitentiaires, les établissements sanitaires et médico-sociaux et les aéroports.

Ses membres s'inscrivent dans la longue tradition des Réformes du XVI^e siècle et de celles qui ont suivi. Luthériens, réformés, anglicans, évangéliques et réformés évangéliques, libristes, méthodistes, baptistes, mennonites, adventistes, salutistes, pentecôtistes, charismatiques... tous contribuent à la richesse de cette diversité protestante.

La Commission des relations œcuméniques :

La Commission a pour mission première d'accompagner le service des relations avec les Églises chrétiennes et son responsable, de se tenir informée de l'actualité œcuménique et de travailler sur des sujets plus ciblés à la demande du Conseil. Ses membres sont désignés par le Conseil de la Fédération dans un souci de représentation de la diversité des Églises qui la composent.

Après avoir travaillé la question du **baptême**, puis de la **confirmation**, la commission a été conduite à aborder le sujet des **passages d'une Église à l'autre** et celle des jalons pour bien vivre **la rencontre avec d'autres chrétiens**.

Table des matières

PRÉFACE de François Clavairoly, Président de la Fédération protestante de France

INTRODUCTION À LA NOUVELLE ÉDITION

A. DOCUMENT INITIAL « Les passages »

PRÉSENTATION..... 3

I. CONSTATS.....

1. Trois récits types.....
2. Quelques aspects sociologiques.....
3. Regards sur quelques rituels dans diverses confessions.....
4. Premiers éléments d'analyse, synthèse des constats.....

II. POINTS D'ATTENTION.....

Que recouvre ce terme : " Passages " ?.....

1. La prise en compte de la mutation de la société actuelle.....
 1. La notion de religion "héritée" évolue vers des choix plus personnalisés.....
 2. Les frontières de tous ordres se traversent avec beaucoup moins de crainte.....
 3. L'évolution de la notion d'engagement.....

2. Aspects théologiques et ecclésiologiques.....

1. La diversité de nos théologies, liturgies et lectures de la Bible.....
2. Les questions et tensions lors d'un passage.....

3. Le cheminement de la personne.....

1. Cette quête est portée par un être particulier, dans un temps particulier de son existence.....
2. Qu'est-ce qu'une expérience spirituelle ?.....
Quand, comment peut-elle entraîner un passage ?.....

4. Aspects problématiques.....

1. Évangélisation ou prosélytisme ?.....

2. La question du (re)-baptême peut se poser alors : au néophyte, à l'Église d'origine, à la nouvelle Église, aux familles

3. Les critères ecclésiologiques d'appartenance diffèrent d'une Église à l'autre

Vers un œcuménisme d'estime mutuelle et de confiance

III. RELECTURES THÉOLOGIQUES.....

1. Relecture évangélique Louis Schweitzer

2. Relecture orthodoxe Christophe d'Aloisio

3. Relecture catholique Laurent Villemin

4. Relecture luthéro-réformée André Birmelé

IV ANNEXES.....

1. Questions de mariage... et de passage

2. Données bibliographiques

B. COMPLÉMENT ACTUALISÉ

Introduction

1. Le nomadisme confessionnel : une quête d'absolu ?

2. Les désaccords et les ruptures

3. Face à la variété de l'offre, quels critères de passages ?

4. Le retour aux sources

5. La pluri-appartenance

6. L'impact d'internet et des réseaux sociaux.....

Conclusion

Relecture théologique Élisabeth Parmentier

Bibliographie

« Le moine et le pèlerin... »

Le document qui vous est présenté prend au sérieux les itinéraires spirituels contemporains et les situations de chacun dans un monde en pleine mutation. Il tente de décrire et de penser l'enracinement mais aussi l'itinérance, l'approfondissement et en même temps la découverte, la permanence et le changement, vécus dans une même fidélité au Christ. Il se veut une aide à l'accompagnement de ceux qui nous sont ainsi confiés et qui changent de confession, qui bougent intérieurement ou qui sont réorientés dans leur parcours.

Il en est ainsi : l'un trouve le lieu de sa foi et s'y tient pour toujours dans la sérénité et la sagesse. L'autre part en recherche et dans sa quête s'éloigne de ses propres traditions, en découvre d'autres où il demande asile, où désormais il va se nourrir et continuer à grandir en spiritualité.

Le passage d'une tradition à une autre, d'une confession chrétienne à un autre signe la conversion du moine en pèlerin qui se met alors en route.

Et il arrive qu'à l'issue de ce pèlerinage, le pèlerin chercheur de sens soit renouvelé, différent, et rendu capable d'habiter un autre lieu, une autre maison spirituelle, une autre Église.

Il faut donc écouter avec attention cet itinéraire, en comprendre les enjeux et en accompagner les auteurs.

Quels sont ces enjeux ?

Tout d'abord celui qui est au cœur de chacune de nos existences et qu'il faut entendre et préserver : **la liberté de conscience**. Le protestantisme est ici une vigie qui rappelle cette valeur fondamentale.

Ensuite celui qui nous lie entre chrétiens et entre Églises : **l'œcuménisme de l'estime**, contre l'esprit d'intolérance ou de mépris.

Enfin celui de la disponibilité de nos vies à celui qui nous appelle : **l'accueil de l'Esprit** qui souffle où il veut et quand il veut...

Accompagner la spiritualité d'aujourd'hui, parfois fragile et parfois nomade, qui recherche toujours où « reposer sa tête » pour prier enfin en paix, telle est la mission de nos Églises, pour ouvrir et découvrir ainsi de nouveaux chemins d'œcuménisme.

Pasteur François Clavairoly

Président de la Fédération protestante de France

Introduction à la nouvelle édition

La Commission des relations œcuméniques de la Fédération Protestante de France s'est saisie de la révision du document « Les Passages d'une Église à l'autre », réalisé en 2004. À la relecture, il nous est apparu que ce livret restait un outil pertinent, une bonne source d'information et de réflexion pour les diverses Églises sur un thème toujours d'actualité. Ses réflexions et interrogations rejoignent notamment celles de différents débats et documents des dialogues œcuméniques récents, notamment le document du Forum Chrétien Mondial sur le prosélytisme¹.

Toutefois un travail de révision nous a semblé s'imposer pour cette nouvelle édition et il a été double :

- Pour le document qui existait déjà (« Document initial »), un toilettage sur la forme et quelques précisions sur le fond.

Nous n'avons pas souhaité remanier l'ensemble pour garder l'esprit du document et avons donc opté pour le respect de son ancrage historique : les références à l'Église réformée de France ou à l'Église luthérienne surprendront le lecteur actuel qui connaît désormais l'union de ces deux Églises au sein de l'ÉPUdF ; certains développements récents, notamment théologiques, modifieraient sans doute les relectures théologiques qu'avaient proposées les théologiens de diverses confessions. On pense notamment du côté de l'Église catholique aux synodes extraordinaire puis ordinaire sur la famille et l'encyclique

¹ « Le témoignage chrétien dans un monde multi religieux. Recommandations de conduite », 2011 signé par l'Alliance Évangélique mondiale, le Conseil Œcuménique des Églises, le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux.

https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world?set_language=fr Ou « Appel de l'Église à la mission et perceptions du prosélytisme » : du Forum chrétien mondial, juin 2017, lors d'une consultation mondiale au Ghana

http://www.globalchristianforum.org/docs/2017_06_Mission%20and%20Pros_Consultation_Ghana_%20Communique-FR.pdf

Amoris Laetitia. Nous pensons toutefois que ces quelques anachronismes ne sont pas un obstacle à la lecture de l'ensemble.

- La rédaction d'un « complément actualisé » pour aborder quelques aspects manquant dans le premier document, notamment de nouveaux facteurs influant sur les passages.

Nous avons en effet constaté que certaines tendances actuelles n'étaient pas abordées dans le document, ou l'étaient d'une manière trop succincte. Notamment, nous avons voulu revenir sur les questions du « nomadisme » spirituel, l'enjeu des ruptures pour raison éthique ou l'impact des réseaux sociaux. C'est pourquoi, il nous a semblé intéressant d'apporter une contribution supplémentaire au livret « Passages », un « complément actualisé » que nous proposons sous la forme des six rubriques suivantes :

Nomadisme confessionnel : une quête d'absolu ? ;

Désaccords et ruptures ;

Face à la variété de l'offre, quels critères de passages ? ;

Le retour aux sources ;

La pluri-appartenance ;

L'impact d'internet et des réseaux sociaux.

Puis la théologienne Élisabeth Parmentier, spécialiste de l'œcuménisme, offre une relecture théologique de ces développements et des enjeux pour nos Églises.

Enfin une bibliographie actualisée permet de poursuivre la réflexion pour celles et ceux qui le voudraient.



A. Le document initial

Les PASSAGES d'une Église à l'autre :
questions pastorales et théologiques

PRÉSENTATION

Les mutations au niveau planétaire favorisent la circulation des personnes : brassage religieux, démultiplication des offres de sens, affaïssement des frontières symboliques, développement œcuménique et interreligieux, tendances relativistes, privatisation et subjectivisation des convictions, mélange des cultures, migrations des populations, multi-appartenances, culture du zapping... On se déplace dans notre monde, géographiquement mais aussi culturellement, symboliquement, religieusement.

Dans le monde chrétien aussi, on ne compte plus les « passages » d'une Église à l'autre, d'une Église protestante à une autre, mais aussi en provenance et en direction des Églises orthodoxe, anglicane et, en contexte français, surtout catholique.²

Certains envisagent ces passages de façon sereine, d'autres moins. Ils mettent en jeu (en drame ? !) la personne, mais aussi son entourage relationnel (famille, amis), ecclésial, inter-ecclésial.

Comment accompagner ces passages ? Quelles significations leur donner ? Sont-ils facteurs de réconciliation ou de renforcement identitaire dans une situation de concurrence religieuse ? Comment ces personnes sont-elles accueillies, dans quel esprit, selon quels rites, règles, ou liturgies ? Un passage est-il « solde de tout compte » à l'égard de l'Église qu'on vient de quitter ?

La Commission œcuménique de la Fédération protestante de France, elle-même composée de délégués des diverses tendances confessionnelles représentées dans la Fédération, s'est modestement penchée sur le sujet. Elle a tenté de repérer les points de résistance et de mesurer les enjeux et les défis que ces passages lancent aux diverses Églises dans leur marche vers une communion visible.

² À titre d'exemple voici les statistiques des ministres entrant dans l'Église Réformée de France (qui n'est pas réputée pour son prosélytisme de mauvais aloi !) entre 1993 et 2004 : 45% des ministres viennent de l'ERF, 25% des autres Églises luthéro-réformées (de France et de l'étranger), 12% des Églises évangéliques, 13% du catholicisme, 3% sans attache religieuse, 2% de l'Islam.

Dans ce document, vous trouverez le récit de **trois parcours typiques**. Ils sont la synthèse d'un certain nombre de témoignages que la commission a recueillis et analysés. Toute ressemblance avec des situations réelles serait donc purement fortuite !

L'analyse du sociologue, plus distanciée, replace ces témoignages dans un contexte plus large.

Du côté des Églises, **les habitudes d'admission** des nouveaux arrivants (rituels, liturgies...), les discours et les non-dits ne sont pas neutres pour la personne, son entourage et pour les relations entre les Églises. De tout cela, la commission a dégagé sinon des conseils tout au moins des **points d'attention** pastoraux et de collaboration œcuménique.

Enfin, au détour des débats, nous pointons plusieurs sujets ecclésiologiques et théologiques qui traversent nos dialogues œcuméniques (mais pas seulement !) : de notre compréhension de la catholicité jusqu'aux questions du (re)baptême ! Il fallait donc que nos docteurs nous offrent une relecture croisée à partir de leur lieu confessionnel. C'est ce que nous avons demandé à André Birmelé (luthéro-réformé), Christophe d'Aloiso (orthodoxe), Laurent Villemin (catholique romain), et Louis Schweitzer (évangélique).

Cette question des passages interroge toutes les Églises. On sait les nombreux débats entre les Églises sur l'évangélisation et le prosélytisme, qui s'inscrivent parfois dans des situations concrètes douloureuses.

Des livres-témoignages de « retour au bercail » sortent régulièrement³ et reposent la question à nouveaux frais : comment témoigner d'un passage sans tomber dans la promotion de la théologie du retour et le racolage facile ? Mais au contraire en valorisant la

³ On se souvient d'anciens témoignages protestants tel Pierre Fath, *Du catholicisme romain au christianisme évangélique* (Berger-Levrault 1957) en réponse au R.P. Louis Bouyer, *Du protestantisme à l'Église* (CERF 1955). Plus récemment aux éditions de l'Emmanuel (communauté catholique charismatique) : *Rome sweet Home, de la foi de Luther à la foi de Pierre*, de Kimberly Hahn et Scott Hahn (1999) ; *À la recherche du jardin perdu, du protestantisme évangélique à la foi catholique*, de Richard Borgman (2005). On y notera d'une part l'état d'esprit très américain de ces deux témoignages... et d'autre part une « théologie du retour » [officiellement abandonnée par l'Église catholique mais ici bien présente], considérant qu'une fois levés les préjugés du protestant sur le catholicisme, il se rendra à l'évidence de la vérité catholique. Réflexe que l'on rencontre aussi chez les protestants : cf. les deux livres de Richard Bennett, *Leurs chemins ne mènent plus à Rome I et II* (Maison de la Bible 2005 et 2007), où 22 prêtres et 21 religieuses témoignent de leur découverte de la vérité évangélique et de leur sortie de l'Église catholique !

communion, c'est--à-dire l'échange des dons⁴ ? Question à la fois pastorale et ecclésiologique qui se retrouve même dans l'élaboration des rituels d'accueil des Églises.

La **Charte œcuménique européenne**⁵ elle-aussi, soulignant que la tâche la plus importante des Églises est l'annonce de l'Évangile, invite tout aussitôt à reconnaître que toute personne peut choisir son engagement ecclésial dans la liberté de conscience (§2).

La manière dont les pasteurs et les membres des Églises prennent en compte et accompagnent ces passages, avec ou sans perspective de réconciliation, finit par devenir un enjeu du témoignage commun des Églises dans notre société, leur vocation même ! Voilà pourquoi le sujet est important.

**« À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples,
si vous avez de l'amour les uns pour les autres »
(Jn 13,35).**

⁴ À titre d'exemple, voir le petit livre adventiste (américain aussi !) « **Ce que j'aime chez...** » qui apprend à accueillir la richesse de chacun.

⁵ Signée à Pâques 2001 par la Conférence des Églises Européennes (orthodoxes, apostoliques arméniens anglicans et protestants luthériens, réformés, baptistes) et le Conseil des Conférence Épiscopales d'Europe (catholique). http://www.ceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/Charta_Oecumenica_FR.pdf

CHAPITRE 1 :
CONSTATS

I.1. Trois récits types

La Commission œcuménique a récolté une vingtaine de témoignages très divers et dans tous les sens. Elle en a fait une synthèse dans les trois récits types suivants. Les propos sont retransmis tels que les personnes les ont énoncés, avec leur formulation propre, souvent très personnelle (et subjective !) et n'engageant qu'eux-mêmes.

I.1.1. Un passage intellectuellement raisonné

Je suis issue d'une famille non pratiquante de tradition catholique. La question de la foi a surgi dans ma vie quand j'étais fort jeune. « À quoi ça sert de vivre ? », ai-je un jour demandé à mon professeur de français. Les années suivantes, j'ai beaucoup fréquenté l'aumônerie de mon lycée. Le contact personnel que j'ai eu avec le prêtre m'a permis d'entrer en contact avec le christianisme. La vie a pris un sens intéressant à mes yeux. J'ai fait ma première communion et ai été confirmée. Pourtant, si l'Église catholique donnait beaucoup de réponses à mes interrogations existentielles, certaines de ses affirmations me choquaient : la pesanteur des structures ecclésiastiques, les positions morales, et la formulation de certains dogmes. De plus, et c'est le plus important, le fait d'être la collaboratrice de mon salut avec Christ était source d'angoisses. J'avais l'impression de ne jamais en faire assez pour Dieu : pas assez de prières, pas assez de pénitences... J'étais hantée par la peur de commettre un péché mortel qui m'aurait coupée de Dieu. Les confessions fréquentes auprès d'un prêtre ne m'ont jamais véritablement pacifiée, bien au contraire, elles entretenaient mon sentiment de culpabilité. J'ai donc pris mes distances avec l'institution ecclésiale. Mais ma vie est devenue vide sur le plan existentiel.

La découverte du protestantisme, à 25 ans, à la suite d'une lecture, a été pour moi une double libération. Tout d'abord, j'ai vécu une libération intellectuelle. En effet, la Réforme, par le principe du libre examen, m'encourageait à penser par moi-même et à découvrir ma véritable personnalité spirituelle. Je n'avais plus à demander à Rome ce que je devais croire. Ensuite, j'ai été libérée de la culpabilité, la Réforme insistant sur le *sola gratia*. Je me suis sentie aimée par Dieu

de manière inconditionnelle. Je n'avais plus rien à gagner par mes bonnes actions, ni mon salut, ni l'amour de Dieu. Tout m'était déjà donné. J'ai donc eu l'esprit libre, et mes actions n'étaient qu'un remerciement au don premier de Dieu.

Un ami m'a alors orientée vers une paroisse luthérienne. J'y ai été reçue par une cérémonie d'accueil, mais non d'abjuration (!), lors d'un culte du soir.

Plus tard, j'ai rejoint l'Église Réformée. Cette décision a été le fruit de longues réflexions avec des amis étudiants et de mon mariage avec... un pasteur réformé.

Mais une dimension manquait à ma vie en Église, celle de la célébration, de la liturgie. Je me suis rapprochée d'un monastère orthodoxe voisin, et y ai approfondi ma connaissance théorique et pratique de l'orthodoxie. Pendant plusieurs années, j'ai cru pouvoir rester protestante, pour mon mari. Et puis, à la suite de trois événements intenses dans notre vie familiale, j'ai vraiment compris que... sauf grâce expresse du Seigneur, j'étais arrivée au bout de ce que je pouvais faire dans une Église de la Réforme. Le rituel de mon entrée dans l'orthodoxie a été le rituel « classique » : sur suggestion du prêtre qui me recevait, nous avons remplacé l'éducation des enfants dans la foi « orthodoxe » par l'éducation dans la foi « chrétienne », mais j'ai conservé le « reniement du passé » interprété comme un changement radical dans mon état d'esprit face à mon passé dans son ensemble, et non pas comme un reniement de ce que m'avaient apporté les Églises que j'avais traversées.

Pour conclure mon itinéraire, je dirais que le catholicisme m'a permis de commencer une relation avec Christ. Mais l'Église catholique m'imposait un poids que je ne pouvais pas porter. La Réforme m'a donné de renouer une relation avec Christ qui soit pleinement libératrice. Mais c'est dans la foi orthodoxe que j'ai trouvé une Église où ma foi s'épanouit pleinement.

1.1.2. Passage de l'indifférence à l'appropriation forte

J'étais d'un milieu catholique pratiquant. Aller à la messe le dimanche était pour moi inscrit dans l'ordre des choses... Mais à 14 ans, j'ai arrêté d'aller à la messe. La comparaison avec les copains, le

sentiment aussi que jusque-là j'avais fonctionné en imitation de mes parents mais sans conviction personnelle, m'ont amené à remplacer allègrement la messe dominicale par des grasses matinées suivies d'entraînement de football ; le tout sans ressentir un manque ou un vide quelconque. La religion me semblait une illusion de plus. J'affichais maintenant une indifférence qui était mienne déjà depuis longtemps.

Puis un jour, lors d'une évangélisation de rue, j'ai eu l'occasion de découvrir le milieu protestant évangélique. Allez savoir pourquoi, ... j'ai assisté alors à des réunions d'évangélisation, le soir, dans un temple presque vide. J'étais frappé par le sérieux du pasteur qui était convaincu de ce qu'il disait, ce qui, à mes yeux, le différenciait des prêtres que j'avais connus.

En même temps, j'ai rencontré des gitans chrétiens. Leur foi était exubérante, elle faisait partie de leur vie quotidienne à un point que je n'avais jamais imaginé jusque-là. Leur façon de prier m'ouvrait des horizons insoupçonnés... J'ai beaucoup appris de la prière dans leurs caravanes !

Ma vie a alors été conduite par les circonstances qui se donnaient à moi. J'ai peu à peu approfondi une relation plus personnelle avec Dieu. Dieu s'est révélé à mon cœur comme le Seigneur présent, aimant, animé d'une envie insensée de vivre avec moi. J'ai voulu découvrir qui était ce Dieu. Je l'ai cherché dans la Bible et dans la prière d'abord, dans des livres de témoignages. Pendant un an ou deux, j'ai vécu comme ça, simplement, dans l'intimité du Seigneur, sans me poser de question. Dieu m'aimait, je l'aimais, et nous apprenions à vivre ensemble l'Évangile.

Mes amis gitans avaient des relations très étroites avec la paroisse protestante non tsigane. Le pasteur de cette paroisse a accepté de vivre avec eux une forme de culte à la liturgie adaptée. Et dans ce cadre, j'ai fait la découverte du baptême d'adulte comme signe d'appartenance non pas à une Église (rien n'était demandé dans ce sens) mais à Jésus-Christ. J'ai donc demandé à être baptisé, ce qui s'est fait dans la mer. Le sentiment de la présence de Jésus à mes côtés avait complètement transformé le jeune indifférent d'autrefois.

Très vite, j'ai reçu la conviction que je devais me former pour le service du Seigneur. Plusieurs frères et sœurs de mon entourage m'y encourageaient. Je désirais profondément consacrer ma vie à celui qui avait tant fait pour m'amener à comprendre ma position d'homme perdu, et accepter la vie nouvelle qu'il m'offrait à son écoute. J'ai suivi pendant trois ans un cycle proposé par un institut évangélique. Un stage pastoral m'a fait connaître les Églises de frères. Ce fut ensuite un poste pastoral à mi-temps dans une autre Église, mon autre mi-temps relevant d'un ministère spécialisé dans une œuvre éducative protestante. Je suis actuellement pasteur dans une Église évangélique, et mon plus cher désir est d'appeler au salut en Jésus-Christ tous ces hommes et ces femmes dont une éducation religieuse traditionnelle a endormi l'écoute de Dieu, mais qui ont tant besoin d'être accueillis, transformés, apaisés.

I.1.3. Passage d'un engagement fort à un autre

Mon éducation chrétienne (dans une Église de type évangélique assez étroite) fut à la fois fervente et stricte : culte familial quotidien, culte tous les dimanches matins, étude biblique l'après-midi et réunion de prières le mardi soir. J'ai appris à aimer lire la Bible. Je devais avoir une douzaine d'années quand j'annonçai à mes parents que je décidais de « donner ma vie à Jésus », selon l'expression courante. Ils en pleurèrent de bonheur, le but principal de leur éducation était atteint, j'étais « converti »... Je devins assez actif dans mon assemblée, et l'on disait de moi que j'étais un jeune 'prometteur' !

Toutefois, au fur et à mesure que je grandissais, je commençais à me poser des questions sur cette méfiance cultivée à l'égard du monde et à l'égard des Églises « compromises avec le monde ». Le monde, c'est le mal moral et doctrinal. Nous étions isolés des autres, même des autres chrétiens. Inviter à la maison des copains d'école était par exemple un problème. Je souffrais de ce manque d'amitié forcé.

Mes études dans une grande ville, loin des interdits et des rigidités de mon enfance, m'aidèrent à découvrir peu à peu un Dieu aimant et proche. Je me mis à rencontrer de nombreux chrétiens, catholiques en particulier, des amis étudiants, l'aumônier catholique de mon École, une animatrice de catéchèse profondément convaincue. Dans

mon assemblée, pour prendre la Cène, il fallait considérer ma dénomination comme la pure Église du Christ sur terre, à l'exclusion des autres. Ces amis que j'avais appris à découvrir dans d'autres milieux chrétiens n'appartenaient-ils donc pas à l'Église du Christ ? ! Je tentai alors de m'intégrer dans la paroisse réformée de cette ville, mais ses membres, très HSP, me semblaient bien plus préoccupés par une visibilité sociale et une parole socio-politique que par une recherche spirituelle authentique... Le pasteur m'avait été recommandé comme personnage brillant. Ah certes ! Brillant, il l'était, mais il en avait définitivement perdu toute simplicité ou humilité et m'assena une belle diatribe sur la liberté de conscience et les lumières du protestantisme éclairé... où je cherchai désespérément la trace d'une référence au Christ, à la foi ou à l'Évangile.

Par ailleurs, mes lectures m'amenaient à ressentir de profonds manques dans ce protestantisme : l'Histoire et la tradition de l'Église ne semblaient commencer qu'au XVI^e siècle ! Perception affaiblie de l'unité et de l'universalité de l'Église que je ne retrouvais clairement exprimée que dans l'Église... catholique et son Pape ! Sentiment d'une dispersion des dénominations protestantes sans point visible d'unité sinon le fait de ne pas être catholique. Affaiblissement et même disparition d'un certain nombre de signes clés pour la vie chrétienne, pourtant depuis toujours pratiqués dans l'Église, sous prétexte qu'ils ne sont pas des sacrements (mariage, confirmation, réconciliation, l'onction des malades, ordination).

Bref, je devenais peu à peu catholique. Lors de rencontres catholiques, je me sentais vraiment chez moi, comme si je trouvais le lieu même que je recherchais inconsciemment depuis longtemps...

À un moment donné, la situation ne devenait plus tenable et il fallait bien que je fasse un choix. Je m'en ouvris alors à un prêtre. À ma grande surprise, après m'avoir écouté attentivement, ce prêtre commença par... me dissuader de devenir catholique ! Il me conseilla de surseoir à toute décision et de prendre le temps de mieux connaître encore l'Église catholique.

C'est donc, je crois, en toute connaissance de cause que plus tard, je me suis préparé à être confirmé, ce qui fut pour moi l'entrée dans la

communion de l'Église catholique. Je vécus ce passage comme un grand privilège, une grâce.

Mais ceci ne m'empêche pas de souhaiter ardemment l'unité des Églises, non pas comme un retour à Rome mais comme la réconciliation des différentes familles d'Églises.

I.2. Quelques aspects sociologiques

L'histoire d'une personne, ses évolutions et ses « passages » parfois douloureux, sont le fruit de multiples facteurs, qui échappent le plus souvent à la personne elle-même.

Sans négliger les facteurs spirituels et théologiques évoqués ailleurs, il est intéressant d'avoir le regard du sociologue.

Nous avons interrogé Jean-Paul Willaime après lui avoir remis toute une série de témoignages confidentiels que nous avons nous-mêmes recueillis.

Il ressort de notre entretien plusieurs éléments touchant directement à notre sujet.

Trois remarques préalables

Les conditions du changement d'Église sont aujourd'hui bien différentes du passé. Autrefois, changer de confession, c'était changer de contexte social. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Nous sommes dans l'ère de la religion par choix et non plus par héritage, l'ère de l'individualisation du religieux qui valorise la personne et son itinéraire individuel.

Les conditions du changement varient selon les lieux et les cultures. Aux États-Unis par exemple, le zapping religieux est une seconde nature : on change facilement d'Église lors de déménagements ou selon l'évolution du statut social. Comparativement, la France est encore marquée par le poids des traditions. Par exemple, proportionnellement parlant, peu de catholiques convertissent leur insatisfaction de leur catholicisme en changement d'Église. Ici probablement, le facteur sociologique (zapping religieux moins important) et le facteur théologique (attachement ecclésial fort dans le catholicisme) se renforcent mutuellement.

Il n'est pas facile de changer de religion. En effet, on est structuré par des représentations symboliques qui ont généré une culture propre. Cette structuration perdure, même après l'évolution de la personne vers d'autres convictions. On peut ainsi repérer des continuités cachées dans les trajectoires qui semblent à priori brisées : *on n'est pas athée de la même manière selon qu'on vient du catholicisme ou du protestantisme*. Passer de l'Église catholique à des communautés évangéliques où la communauté est très structurante : c'est une continuité dans la structuration.

Dans les témoignages, on perçoit de la part des « accueillants » **le souci de ne pas céder trop vite à cette circulation des personnes** ; on prend en charge les nouveaux sans précipitation, voire avec réticence, sans doute par respect des individualités.

Une situation ambivalente

Le religieux d'appartenance semble perdre pied.

L'attachement à une famille confessionnelle (qui était aussi un groupe social repéré), portant la personne quand l'appropriation personnelle était défaillante (on ne se posait pas la question), passe au second plan. L'individu n'est plus porté par des cadres sociaux et culturels (une culture englobante) pour faire ses choix. De plus, on accorde aujourd'hui plus de valeur au religieux expérimenté de manière personnelle.

Le primat revient aujourd'hui au religieux de conversion, plus expérimental et individuel.

L'individu doit davantage prendre en charge lui-même l'encadrement symbolique de son existence. Cette individualisation est très profonde ; on parle d'anomie, de dérégulation.

Si cette nouvelle attitude religieuse recèle bien du positif, elle pose cependant une question : l'individu doit-il disposer d'atouts personnels (culturels, psychologiques... on parle de « la fatigue d'être soi ») pour faire face aux choix qui se présentent ? Les « faibles » qui n'ont pas ces outils symboliques sont laissés pour compte... C'est le règne du populisme, y compris en matière symbolique.

De manière ambivalente, à côté de cette individualisation, il existe **une forte demande d'encadrement structurant, un fort besoin**

d'identification. L'être humain post ou ultra moderne est donc pris d'un désir ambivalent : d'un côté une autonomie revendiquée et de l'autre, un désir de prise en charge.

Le changement de confession n'est finalement jamais un parcours solitaire. Il est toujours lié à une certaine socialisation. **La quête de sens entraîne des recherches de liens** (bien que se développent de plus en plus des recherches de liens déconnectées de recherche de sens, par exemple l'intense « communion » des grandes manifestations sportives ou musicales).

Du régime d'appartenance au régime de participation

Dans les témoignages recueillis, on perçoit la profondeur et l'authenticité des démarches.

Ces personnes sont toutes entrées dans le schéma « religion de conversion » complété par le schéma « **religion de participation** ». Nous sommes dans la transformation du religieux en choix de liberté assumée existentiellement de manière engagée. **Le régime de l'appartenance est affaibli : on appartient moins que l'on participe.**

Et s'il advient qu'on n'arrive plus à s'inscrire comme sujet reconnu dans une communauté, on change de communauté.

L'expression « *Je me suis senti chez moi* » peut être interprétée comme « *je suis reconnu dans ce que je suis et ce que j'ai vécu* ». **C'est lorsqu'on tient compte de la continuité du parcours que l'individu se sent reconnu.**

Les individus ne sont plus que rarement assignés à résidence. Ils sont plus facilement des SDF de la croyance ; d'où l'importance de l'accueil et de l'accompagnement.

Un rapport recomposé à l'institution

Le lien de l'individu à l'institution est plus précaire. Toutes les institutions sont concernées par cette relativisation et cette perte de confiance. Mais là aussi, le lien est ambivalent : on continue de s'identifier à elles car elles incarnent malgré tout la continuité.

Il en est pour les institutions comme pour les groupes sociaux : le mode d'appartenance n'est plus un barrage. Des individus peuvent

être très proches tout en étant d'institutions ecclésiales différentes ; on peut vivre son christianisme de manière « protestante » dans l'Église catholique, et inversement.

Paradoxalement, on peut dire que les Églises (même protestantes !) se catholicisent en ce sens que, dans une pluralisation croissante des expériences et des parcours, l'unité interne de chaque Église est assurée et portée par la seule institution. On rejoint là une intuition exprimée en son temps par le Pasteur Tommy Fallot et reprise par son neveu, le Pasteur Boegner : « l'Église sera catholique ou ne sera pas ; le chrétien sera protestant ou ne sera pas ».

La fragilisation des appartenances liée à la relativisation des institutions entraîne **une inflation des subjectivités « en contrat précaire » les unes avec les autres**. Les institutions sont souvent perçues comme une contrainte donc une entrave à la liberté personnelle... comme si être libre signifiait être nulle part, toujours mobile, de passage.

Le lien entre appartenance et participation n'est donc plus évident.

On trouve même des cas où l'on dit appartenir à telle Église (ou autre institution), tout en participant ailleurs.

Œcuménisme de la différence

L'affirmation de « sa » différence revient au goût du jour. C'est le régime de l'ultra modernité. En œcuménisme (et dans bien d'autres domaines), il est chic d'être différent, par contrepoids à une forte homogénéisation liée à la mondialisation. Il y a aujourd'hui une « catholique-pride », une « protestant-pride » ...

Entre mondialisation et individualisation, il y a ces « pays symboliques » que sont les religions. Le religieux se **recompose en sous-cultures et en réseaux** qui peuvent être structurants (des sous-groupes et des communautés), et non plus en grandes institutions qui coiffent la société. Une situation qui n'est pas sans générer des instrumentalisations et des manipulations.

Quel accompagnement ?

Il faut prendre la mesure de la situation profonde de changement et de reconfiguration actuelle. Tout bouge. Les réactions extrémistes sont normales dans ce contexte. Elles sont révélatrices de la situation.

C'est pourquoi, **les lieux d'accueil** reprennent aussi de l'importance. Une étude montre que telle méga-church a du succès parce que les personnes, disent-elles, trouvent un lieu où confier leur infortune : elles s'attendent à y être entendues et reconnues.

Mais pour répondre à une telle demande, encore faut-il savoir être soi-même, « bien chez soi ».

La dimension esthétique des expressions religieuses est aujourd'hui importante, d'où l'importance du lieu et de sa qualité (en particulier au niveau local). Sans doute, le protestantisme souffre-t-il d'un déficit dans son expression symbolique. Or la culture ambiante est celle du sensible et du visuel. Les Églises de la Parole sont bousculées. Dans une société du bruit par exemple, le silence ou un discours très sobre portent parfois davantage que des messages ajoutés aux nombreux messages.

Paradoxalement donc, on note un besoin **d'éléments repères** (liturgies, lieux esthétiques, ...) dans un monde où tout bouge. La réussite de Taizé dans ce domaine est significative.

Conclusion

On ne joue pas la même chose selon que l'on passe :

- d'un christianisme d'appartenance à un autre christianisme d'appartenance, par exemple du protestantisme « sociologique » au catholicisme « sociologique » ;
- d'un christianisme d'appartenance à un christianisme de conversion, par exemple un réformé sociologique qui s'engage dans une Église évangélique après expérience religieuse ;
- d'un christianisme de conversion à un autre christianisme de conversion, par exemple, un évangélique engagé qui devient orthodoxe.

Il faut donc être attentif aux typologies de passages même si la vie d'une personne ne peut bien évidemment pas y être enfermée.

I.3. Regards sur quelques rituels dans diverses confessions

Chaque Église possède une manière propre d'accueillir en son sein de nouveaux membres venant (ou non) d'une autre Église.

Il s'agit d'un processus parfois très codifié, parfois très informel, tissant des aspects liturgiques, doctrinaux et règlementaires ou administratifs.

Depuis quelques décennies, le contexte œcuménique a fait évoluer ces pratiques... et les a compliquées du fait des relations (heureuses !) qui se sont tissées entre des Églises.

Voici quelques exemples :

I.3.1. Église évangélique luthérienne de France

L'Église luthérienne possède une (relativement) vieille liturgie de *réception d'un prosélyte* (1965) rarement utilisée telle quelle et souvent adaptée.

L'accueil, toujours pratiqué au cours d'un culte public, mentionne **la joie** de l'Église, insiste sur le fait que la personne a été **instruite de la vérité de l'Évangile** (ce qui présuppose une catéchèse) et définit l'accueil comme une réception dans **la communion de l'Église luthérienne**⁶.

L'instruction est basée sur Éphésiens 2 et insiste sur le salut par grâce et sur l'Église comme habitation de Dieu en Esprit.

La prière d'introduction rend grâce pour la nouvelle naissance (de manière générale) et demande au St-Esprit la régénération (pour tous).

Les engagements mentionnent le désir de la personne et surtout le fait qu'elle reconnaît l'Église luthérienne **fidèle à l'Évangile et aux**

⁶ Règlement de l'Église évangélique luthérienne de France art. 28 §1 (impression offset, Montbéliard, 1996)

sacrements institués par le Seigneur, et fondée sur l'enseignement des apôtres. Elle invite la personne à professer la foi de ***notre*** Église...

qui n'est autre que le Symbole des apôtres de l'Église universelle.

La prière d'imposition des mains remercie Dieu pour l'Église et pour la personne. Elle appelle l'Esprit Saint sur la personne, implore pour elle la grâce de la persévérance et inscrit l'ensemble dans une perspective eschatologique.

Des paroles finales expriment un accueil solennel de la personne comme ***membre de cette Église dont Jésus-Christ est le chef*** et invitent à participer à la cène dont on pressent (mais ce n'est pas explicite) qu'elle est l'expression de la communion de l'Église qui accueille.

Il est par ailleurs intéressant de noter que la constitution de l'EELF (et son règlement) consigne l'accueil de nouveaux membres dans le même registre que celui des confirmations. Ce **parallèle confirmation/accueil** apparaît à nouveau pour préciser que les deux nécessitent une catéchèse appropriée préalable⁷. Les deux liturgies comportent une imposition des mains (il n'y en a pas pour le baptême) et se concluent par une formule semblable (qui n'existe pas lors d'un baptême, même d'adulte) : *Je vous reçois comme membre de l'Église*⁸. D'où il apparaît que l'accueil d'une personne venant d'une autre Église, s'il ne nécessite pas une nouvelle confirmation, lui est nettement lié. L'initiation chrétienne traditionnelle (baptême, confirmation-accueil dans l'Église avec imposition des mains, participation à la cène-eucharistie) est présente. C'est la pluralisation des Églises (et donc les passages de l'une à l'autre) qui oblige à dissocier confirmation et accueil dans l'Église.

Le **nouveau projet** nommé explicitement *Liturgie d'accueil d'un chrétien venant d'une autre Église* conseille préalablement de vérifier que la personne a été baptisée.

L'introduction donne un ton très différent : le désir de la personne est premièrement pris en compte. Elle n'a plus été instruite dans la vérité

⁷ Ibid. art. 28 §3 -Précisions : confirmation signifie ici l'annonce aux catéchumènes que Dieu les confirme dans l'alliance du baptême qu'ils ont reçu enfant. C'est l'occasion pour eux de prendre l'engagement de suivre Jésus-Christ. (Constitution Art. 28 §3). Elle comprend l'imposition des mains du pasteur.

⁸ Dans les projets de nouvelles liturgies, les formules sont plus floues et plus dissemblables.

mais elle a pris connaissance de l'expression de la foi chrétienne telle qu'elle est enseignée au sein de la communion des Églises luthérienne. La mention explicite de la communion luthérienne place d'emblée la personne dans une dimension plus large que la communauté locale qui l'accueille, laquelle est mentionnée en toute fin : tu as désormais ta place au sein de notre communauté.

L'engagement demandé au nouveau-venu va dans le même sens : toute mention de la fidélité et de l'apostolicité de l'Église luthérienne (laissant supposer que les autres Églises ne l'étaient pas autant !) est supprimée. La personne est simplement questionnée sur son *désir de vivre sa foi au sein de notre Église*. Elle est ensuite invitée à proclamer le Symbole des apôtres dont il est précisé qu'il exprime *la foi chrétienne telle que les Églises la confessent*, toutes les Églises étant ainsi mises sur un pied d'égalité.

Enfin, et ce n'est pas négligeable, il est explicitement fait mention de l'Église dans laquelle la personne a été baptisée.

Ainsi, le nouveau projet de liturgie porte la marque de l'évolution œcuménique des Églises luthériennes : d'une part la mention explicite de la dimension supra-locale de l'Église, d'autre part une conscience accrue d'être une expression de la foi chrétienne parmi d'autres. Ces deux évolutions aident probablement à des passages plus sereins.

1.3.2. Église réformée de France

La liturgie de 1964 qui se nomme *Réception d'un nouveau membre de l'Église* précise dans son introduction qu'elle a élargi la conception trop étroite de la liturgie d'accueil précédente qui était en fait un **acte d'abjuration** : *je déclare renoncer à l'Église catholique romaine*.

La présentation insiste pour que ce soit au cours d'un culte avec Sainte Cène. D'ailleurs, le pasteur doit se placer devant la *table de communion* (dont le nom n'est pas sans lien avec la communion ecclésiale !).

Ici, l'expression courante pour signifier l'accueil est *d'être reçu comme membre de notre Église*.

La présentation, reflet de la grâce première, insiste sur le fait que la personne a été *conduite par Dieu à connaître la vérité de l'Évangile*.

Deux textes d'introduction sont proposés, l'un plus solennel (l'acte que vous accomplissez à cette heure est parmi les plus décisifs de votre vie...) centré sur le sola gratia et le sola scriptura, l'autre plus biblique est centré sur le solus Christus.

Suit une profession de foi « *Oui, Jésus Christ est le Seigneur* » prononcée par la personne après un rappel de Philippiens 2 ou suivi du Symbole des apôtres, ainsi que des engagements à se saisir des outils de la persévérance chrétienne (prière, lecture de la Bible, culte, cène, service ecclésial...).

L'accueil solennel fait référence au baptême *reçu autrefois*, à la place de la personne *à la table du Seigneur et au travail de son Église* et se termine par une bénédiction, une doxologie et un chant d'assemblée.

La prière finale dit la joie (y compris *la joie dans le ciel*), rend grâce pour l'Évangile à l'œuvre et la puissance de l'Esprit qui *ajoute à l'Église ceux qui sont sauvés* (Actes 2), intercède pour le nouveau membre et se termine par le Notre Père.

Le nouveau projet de l'ERF (validé en mai 2007 et moins emphatique dans son expression) fait suite à une réflexion synodale sur les membres de l'Église (1995), ayant abouti à une modification de la Discipline⁹ en 2003.

Il se nomme « *Accueil d'un nouveau membre dans l'Église Réformée de France* », alors que l'ancienne liturgie accueillait la personne dans *l'Église du Christ*¹⁰ (avec une certaine prétention à identifier Église Réformée et Église du Christ).

Ici, la personne *choisit de devenir membre de l'ERF*, on comprend qu'elle aurait pu faire d'autres choix ecclésiaux tout aussi justes. Ce lien plus distendu entre l'Église du Christ et la réalité communautaire ERF, donne ainsi à l'ERF **une certaine modestie ecclésiologique qui**

⁹ Il faut comprendre le mot Discipline au sens de la règle du disciple. Dans les Églises issues du Calvinisme, la Discipline codifie la vie de l'Église.

¹⁰ Comme le Christ nous a accueillis dans son Église, nous accueillons aujourd'hui en son nom notre frère/sœur ...

peut faciliter des passages sans reniement : elle se considère comme une expression parmi d'autres tout aussi légitimes de la vie fraternelle en Christ¹¹.

Aussi, la confession de foi professée est celle de l'Église universelle (le symbole apostolique ou une autre confession de foi qui est *celle de toute l'Église, en tout temps et en tout lieu*) et il faudra attendre l'exhortation finale à toute l'assemblée pour que soit évoquée la Déclaration de foi spécifique de l'ERF.

Une seconde caractéristique de la nouvelle liturgie est la place faite à la **personnalisation** sous forme de témoignage donné par la personne ou un témoin, tout en prenant grand soin de chasser par avance toute dépréciation de l'appartenance ecclésiale précédente de la personne : *on se gardera de tout jugement sur d'autres confessions chrétiennes*. Enfin, si les engagements du nouveau-venu ont été transformés en une exhortation (même contenu et même conclusion : on compte sur l'aide de Dieu), ils sont doublés par une exhortation à l'assemblée qui resserre les liens ecclésiaux concrets. C'est ici qu'est mentionnée la déclaration spécifique de l'ERF et son recentrage sur le témoignage en référence à Jean 3.16.

Dans les deux cas (EELF, ERF), nous retrouvons sensiblement les mêmes accents : l'insistance sur la grâce première et une invitation à persévérer, une confession de foi qui est celle de l'Église universelle et le lien au baptême et à la cène qui suit généralement (on peut repérer ici le lien entre communion à la table du Seigneur et communion ecclésiale).

Même si un témoignage personnalisé peut prendre place, la mention de l'origine ecclésiale de la personne devient plus explicite quoique discrète (ANELF) et facultative (ERF).

De fait, pour l'Église qui accueille, il ne s'agit pas d'un passage d'une Église à l'autre : on demeure dans la même Église du Christ même si l'on change de communauté d'insertion. Toute trace d'abjuration a été effacée. C'est l'accueil qui prévaut et les perspectives d'avenir, sachant que la réalité institutionnelle ou communautaire dans laquelle

¹¹ Ce qui est justement exprimé dans sa Discipline à l'article 1 § 1 sur les membres de l'Église : l'ERF professe qu'aucune Église particulière ne peut prétendre délimiter l'Église de J.C., car Dieu seul connaît ceux qui lui appartiennent.

s'inscrit le nouveau venu est un visage de l'Église du Christ, mais seulement un visage qu'il choisit au milieu d'autres possibles.

Ainsi est signifié **le caractère second (mais non secondaire) de l'institution/assemblée ecclésiale dans l'ecclésiologie luthéro-réformée**. Ce n'est pas sans conséquences sur la manière d'accueillir une personne en passage et sur le « poids » du lien ecclésial dans la foi du luthéro-réformé.

Cet accueil large et non exclusif ouvre-t-il la porte à une pratique de la **double appartenance** (temporaire pour un temps du cheminement de la personne, ou lié à la situation spécifique de la personne : foyer bi-confessionnel, double implantation géographique, etc.) pour des personnes qui ne souhaiteraient pas rompre la communion avec leur Église d'origine ?

1.3.3. Les Églises évangéliques baptistes

L'admission dans une Église locale (*communauté de croyants baptisés sur profession de foi*¹²) suit normalement le baptême par immersion¹³.

Tout croyant baptisé (sur profession de foi personnelle) doit en faire la demande.

S'il vient d'une autre Église locale (Église baptiste ou tout au moins Église pratiquant le baptême sur confession de foi personnelle), il est intégré soit sur **confession publique** de sa foi et sur la manifestation de *sa volonté d'engagement dans l'Église*¹⁴ (par exemple la présence assidue aux rencontres de l'Église et l'engagement financier), soit sur la foi d'une **lettre de recommandation** de l'Église d'origine. Il y a, dans ce cas seulement, une régulation supra-locale dans l'accueil des membres qui est confirmée dans les statuts¹⁵.

En dehors de ces points statutaires, une grande **liberté** est laissée à la forme de l'accueil. Cette liberté ne permet pas de cerner clairement comment est prise en compte l'origine ecclésiale de la personne accueillie, même si l'on peut supposer qu'elle est mentionnée (positivement ou

¹² *Confession de foi de la FEEB*, in Coutumier de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes p.10, article sur les Églises locales.

¹³ *Ibid.*, article sur le baptême.

¹⁴ *Ibid.* Principes ecclésiastiques p.16-17.

¹⁵ *Ibid* Article 7.1-2

négativement) dans le témoignage que celle-ci donne de son cheminement. On peut cependant noter des constantes : l'admission se pratique lors d'une assemblée générale de l'Église et/ou lors d'un culte public ; la personne témoigne personnellement de sa foi (ou prend des engagements, quelquefois suivis d'engagements de l'assemblée¹⁶) la communauté prie pour elle (rarement avec imposition des mains) et manifeste son accueil de manière créative (applaudissements, cadeaux...). On perçoit bien ici que le « nœud » de la question est celui du baptême sur confession de foi personnelle comme critère d'appartenance à l'Église visible ; même si par ailleurs, l'ecclésiologie baptiste (FEEB) porte une conception large de l'Église¹⁷ qui permet de reconnaître comme authentique membre du corps de Christ toute personne qui confesse Jésus Christ et le manifeste par sa vie... et donc de partager la cène avec elle¹⁸.

Cette spécificité (qui se retrouve dans d'autres Églises évangéliques, mais non dans toutes¹⁹) laisse ouverte la possibilité, sur discernement pastoral, d'accueillir une personne baptisée bébé sur la base de son témoignage de foi²⁰.

De manière plus générale, les Églises de professants, dans leur pluralité, tiennent à vérifier que ceux qu'elles accueillent ont été baptisés sur confession de foi personnelle. Si ce n'est pas le cas :

- soit, elles les baptisent systématiquement quel que soit le cheminement antérieur ; elles apparaissent de ce fait plus ritualistes voire sacramentalistes qu'elles ne le croient ! En effet, elles manifestent ainsi un attachement au rite baptismal qui prévaut, d'une certaine manière, sur la foi confessée par le nouvel arrivant.

¹⁶ D'après une enquête de Valérie Duval-Poujol au congrès FEEB 2004, les formules d'engagement peuvent varier de l'acceptation des statuts et règlement intérieur, à des versets bibliques (1 Co. 12.27 ; Ep. 4.2 ; Je.2.1), en passant par « *Voulez-vous être membres de l'Église évangélique de N., la soutenir par votre présence, vos dons financiers, votre prière, votre engagement, la mise au service de tous les dons spirituels reçus ?* ».

¹⁷ Voir sa confession de foi ou le texte du congrès de 1961 « Le problème de l'unité... » (in Coutumier p. 35): L'Église est une réalité universelle dont Dieu seul connaît les dimensions. Elle est rendue visible dans l'Église locale.

¹⁸ Cf. dialogue FEEB/ Église catholique sur le baptême [1998], point 5 des conclusions ; dialogue sur la cène-eucharistie (2001) V, 19 note 1.

¹⁹ Pour certaines au contraire (qui ne sont pas membre de la FPF), le baptême par immersion sur confession de foi personnelle est LE critère d'admission à la cène.

²⁰ Cf. Chapitre Les points d'attention, aspects problématiques, D.2

- soit, elles les baptisent tout en prenant en compte les étapes spirituelles précédentes et en les explicitant²¹ [ce qui peut aller jusqu'à la forme d'une « confirmation par immersion »²²].
- soit, prenant en compte prioritairement la foi de la personne et considérant le caractère second de l'aspect rituel, elles l'accueillent sans baptême. Cette position peut aller jusqu'à reconnaître le baptême d'enfant de la personne comme non-négligeable, bien qu'elles ne le pratiquent pas elles-mêmes (position actuellement minoritaire en France²³).

Dans bien des cas, **le désir de la personne va jouer un grand rôle** : quand on est une Église de professants, même respectueuse des convictions pédobaptistes d'autres Églises, il est difficile de refuser un « nouveau » baptême à une personne qui le demande en faisant valoir ses nouvelles convictions en la matière !

1.3.4. Église adventiste du 7^{ème} jour

L'admission dans l'Église requiert une **profession publique de foi et un baptême par immersion**. Une personne qui a déjà reçu le baptême par immersion dans une communauté chrétienne de professants, est admise sur simple profession de foi. Si une telle personne le souhaite vraiment parce que Dieu l'en aurait convaincue, elle peut être baptisée à nouveau. Mais en aucun cas ce second baptême ne sera exigé par l'Église.

Dans la pratique, on constate que les personnes qui ont été baptisées dans leur petite enfance dans une autre Église chrétienne (catholique, orthodoxe ou protestante) et qui désirent se joindre à l'Église adventiste, y sont admises par une profession de foi et un baptême par

²¹ Cf. Evert Vandepoll, Le baptême et ceux qui viennent des autres Églises, Cahiers de l'École pastorale 2005.

²² cf. Annexe au protocole d'accord ERF/Union de prière de Charmes, 1972 : lorsque des personnes qui ont reçu le Baptême par aspersion dans l'enfance, ou comme catéchumènes, nous demandent de leur donner l'immersion, il ne s'agit nullement pour nous de renouveler un sacrement qu'elles ont déjà reçu. Cette immersion est alors un signe qui vient confirmer le Baptême, dans le sens d'une consécration personnelle à Jésus-Christ... Dans ce cas, la formule baptismale n'est pas employée, mais celle-ci : "Je te confirme dans l'alliance de ton Baptême, au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit".

²³ Cf. l'accord entre l'Église Vaudoise, l'Église méthodiste et l'Église baptiste italiennes (1990) in Accords et dialogues œcuméniques, A. Birmelé et Jacques Terme. Bergers et Mages.

immersion. La demande semble être plus explicite que dans certaines Églises évangéliques ou pentecôtistes où parfois la demande des nouveaux est de ne pas être (re)baptisés.

On peut donc penser que cette nouvelle demande de baptême pour les personnes qui désirent se joindre à l'Église adventiste est liée aux caractéristiques distinctives plus marquées de cette Église qui représentent pour la personne un changement important sur les plans sociologique et psychologique. Cela donne l'impression que **plus le changement est radical plus la forme du rite d'admission est ressentie comme importante.**

On peut se demander comment réagirait une Église adventiste qui accueillerait une personne, catholique par exemple, qui aurait été baptisée par aspersion comme adulte professant. La forme du baptême prendrait-elle facilement la priorité sur la profession de foi pour exiger un second baptême, par immersion celui-ci ?

Et si la profession de foi était reconnue comme prioritaire, l'Église adventiste entreprendrait-elle une réflexion théologique sur la possibilité de reconnaître les baptêmes reçus dans les Églises pédobaptistes, quelle qu'en soit la forme, et confirmés par une profession de foi dans l'adolescence ?

Ellen White avait une perception du sujet qui pourrait permettre une telle ouverture :

Il s'agit d'une question [celle du (re)baptême d'un chrétien venant d'une autre Église] sur laquelle chacun doit, en son âme et conscience, prendre position dans la crainte de Dieu. Ce sujet doit être présenté avec doigté, dans un esprit de bienveillance et d'amour.

Il n'appartient à nul autre qu'à Dieu d'engager une personne à se décider sur ce point ; laissons le Seigneur agir sur les cœurs par son Saint-Esprit, de telle sorte que le croyant concerné soit pleinement convaincu lorsqu'il prendra cette décision²⁴ •

²⁴ Ellen G. White, Lettre 56, 1886 in *Évangéliser*, Dammarie-les-Lys. Éditions Vie et Santé, 1986 p.337.

1.3.5. Église anglicane (Church of England)²⁵

Si une personne n'a jamais été baptisée et désire être reçue dans l'Église d'Angleterre, elle sera baptisée et son baptême constituera sa réception dans l'Église.

Si la personne désirant être reçue dans l'Église a déjà été baptisée mais non confirmée au sens de l'Église d'Angleterre c'est-à-dire par l'évêque²⁶, elle doit être confirmée après une catéchèse adaptée. Il est à noter que, dans le rituel de confirmation, **aucun engagement d'obéissance à l'Église n'est demandé.**

Si elle a été confirmée par un évêque avec onction ou imposition des mains, elle devra être catéchisée et, avec la permission de l'évêque, elle sera reçue dans l'Église d'Angleterre selon *the Form of Reception* approuvé par le synode général.

Cette célébration reprend la renonciation baptismale (à Satan et au péché) et la conversion (à Christ), la récitation du Symbole des apôtres, suivie d'une déclaration du postulant²⁷ dans laquelle il reconnaît l'Église d'Angleterre comme une part de l'Église universelle. Il accepte son autorité d'enseignement et de discipline et s'engage à prendre part à sa mission. Après une prière de bénédiction sur les nouveaux venus, le président les accueille : *N, nous vous reconnaissons comme membre de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Et nous vous recevons dans la communion de l'Église d'Angleterre, au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit.*

Si elle ne se sent pas prête à être confirmée, la personne peut être reçue par le prêtre de la paroisse de manière semblable.

La particularité de cette Église, fruit des avancées œcuméniques, réside :

²⁵ Nous nous basons sur les consignes du Canon B 28 de l'Église d'Angleterre et sur la liturgie correspondante :

<https://www.churchofengland.org/more/policy-and-thinking/canons-church-england/section-b>

²⁶ Voir dossier de la Commission œcuménique FPF: La confirmation ou le sens de l'initiation chrétienne (2004) p.38

²⁷ You are here to be received into the communion of the Church of England: Do you acknowledge the Church of England as part of the one, holy, catholic and apostolic Church? I do. Do you accept the teaching, discipline and authority of the Church of England? I do. Will you take part with us in worship and mission? I will.

- dans le **découplage communion eucharistique/membre d'Église** : comme bien des Églises de la Réforme protestante, l'Église anglicane accueille à l'Eucharistie des personnes qui ne sont pas de sa communion, pourvu qu'elles aient été baptisées de quelque confession chrétienne qu'elles soient.
- et dans la **nette distinction Église anglicane/Église Universelle** : l'Église anglicane s'affiche comme une part de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, laissant l'espace à d'autres Églises d'en faire autant.

Cette originalité apporte à la personne qui chemine la possibilité de prendre le temps du passage (puisqu'elle ne se sent pas exclue de la communion qu'elle peut partager) et lui permet de ne pas se sentir dans le reniement de l'Église qu'elle quitte (puisque l'Église Anglicane est une part de l'Église universelle).

1.3.6. Église catholique²⁸

Le rituel est ici appelé rituel d'admission de baptisés à la pleine communion de l'Église catholique.

Une personne est dans la pleine communion de l'Église catholique.

- lorsqu'elle a été valablement **baptisée** (la reconnaissance de ce baptême est assez large²⁹) ; un baptême est considéré comme valide lorsqu'il est administré avec de l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et dans l'intention de l'Église.
- lorsqu'elle a *professé la foi* dans un rituel d'admission, sous la forme du Symbole de Nicée-Constantinople, auquel elle doit ajouter : *tout ce que croit la sainte Église catholique, tout ce qu'elle enseigne et annonce comme étant révélé par Dieu, je le crois et je le confesse*.

²⁸ Cf. Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (Desclée MAME 1999) p.201ss. Le rituel d'admission y est décrit. Il est fondé sur le décret sur l'œcuménisme de Vatican II et le Directoire œcuménique de l'Église catholique de 1993, §99 et ss. Contrairement à ce que l'on pense souvent, ce n'est pas le rituel de baptême d'enfant qui sert de référence pour l'Église catholique, mais bien celui-ci.

On trouve aussi les formulaires dans le Directoire canonique et pastoral pour les actes administratifs des sacrements (éd. Paroi-service, 1994).

²⁹ Le rituel insiste : le sacrement du baptême n'est pas renouvelable sauf doute très sérieux. Dans ce cas, on baptise « *sous condition* » en prenant soin de bien expliquer les raisons.

- lorsqu'elle a été **confirmée** par un évêque ou son délégué³⁰,
- lorsqu'elle a été accueillie à **l'Eucharistie**³¹ (après s'être confessée) qui exprime la pleine communion ecclésiale, l'unité dans la même foi en *tout ce que croit l'Église catholique*.

Lors d'un passage donc, il s'agira pour l'Église catholique de compléter une initiation chrétienne qui a pu se faire partiellement dans une autre Église, et de demander *seulement ce qui est nécessaire à l'établissement de la communion et de l'unité (Actes 15.28)*. À cette occasion d'ailleurs, l'homélie comme la prière universelle doivent mentionner ces grandes étapes de l'initiation chrétienne *pour en rendre grâce à Dieu* et en montrer l'unité³².

Ainsi par exemple, pour être admis dans l'Église catholique romaine, un protestant devra préalablement suivre ce rituel d'admission (contenant la profession de foi) et recevoir la confirmation qui *culmine dans la communion eucharistique*³³. Le tout en présence de deux témoins *qui pourront signer avec l'intéressé(e)* un formulaire précis³⁴. Le paradoxe est qu'en bien des lieux, l'Église catholique n'applique pas ses propres règles en interne et accueille à l'Eucharistie des personnes non-confirmées. Pourvu qu'elles professent la foi catholique, elles sont accueillies à l'Eucharistie et donc considérées

³⁰ Seule la confirmation des Églises orthodoxes et orientales est considérée comme valide parce qu'elle a le même contenu (onction d'huile) et est considérée comme un sacrement qui confère un don spécial de l'Esprit.

Elle est de plus célébrant par l'évêque dont la « nature » du ministère ne diffère pas de celle reconnue par l'Église catholique.

Pour la Confirmation, voir le dossier de la Commission œcuménique de la FPF, 2004 : La confirmation ou le sens de l'initiation chrétienne.

³¹ Elle lui est donnée sous les deux espèces ainsi qu'à sa famille et ses amis... *pourvu qu'ils soient catholiques*.

³² Il faut un motif grave pour que l'admission puisse être dissociée des autres éléments de l'initiation qui devront alors avoir lieu plus tard.

³³ Directoire œcuménique de l'Église catholique, 1993, §101. Dans l'état actuel de nos relations avec les Communautés ecclésiales issues de la Réforme du XVI^e siècle, on n'est pas encore arrivé à un accord sur la signification, ni sur la nature sacramentelle, ni même sur l'administration du sacrement de la confirmation. En conséquence, dans les circonstances actuelles, les personnes qui entreraient dans la pleine communion de l'Église catholique et qui viendraient de ces Communautés, devraient recevoir le sacrement de confirmation en suivant la doctrine et le rite de l'Église catholique, avant d'être admises à la communion eucharistique.

³⁴ Formulaire B9 : J'ai admis dans la pleine communion de l'Église selon le rite prescrit ... lui ai conféré le sacrement de Confirmation (à moins qu'il-elle- n'ait été confirmé-e validement) au cours de l'Eucharistie à laquelle il-elle a pris part pour la première fois.

en pleine communion avec l'Église catholique. Les orthodoxes, plus rigoureux sur la question, ne manquent pas de le souligner.

Dans cette perspective issue de Vatican II, il n'est donc plus question d'abjurer l'hérésie mais seulement de professer la foi de l'Église catholique.

C'est bien la profession de foi qui unit à l'Église catholique et ouvre l'accès à l'Eucharistie (via la confirmation). On note ici **le lien très étroit entre profession de foi/communion ecclésiale/communion eucharistique**. L'un ne peut aller sans l'autre. D'où le rôle essentiel que joue l'Église (et son président, l'évêque ou son mandaté) dans la célébration et dans la foi du nouveau venu qui aura été, justement, préparé doctrinalement et spirituellement en vue *d'approfondir son attachement intérieur à l'Église*. Le rituel s'ouvre d'ailleurs sur la mention de la *longue réflexion mûrie dans l'Esprit Saint qui l'a conduit à demander librement son admission à la pleine communion de l'Église catholique*.

À cette liberté, soulignée dès les premiers mots du rituel, les notes pastorales ajoutent la nécessité **d'éliminer tout ce qui pourrait avoir un air de supériorité** et d'organiser si nécessaire la célébration dans une certaine discrétion et dans le **respect des relations avec les autres Églises**.

Les lectures bibliques suggérées abondent dans ce sens, elles évoquent principalement l'amour (Jn 3.16, 1 Cor 13), la seule foi (Ép 4), ou bien sûr les lectures bibliques de la messe pour l'unité des chrétiens... bien que le Directoire œcuménique précise que *travailler à préparer une personne qui désire être reçue dans la pleine communion de l'Église catholique est, en soi, une activité distincte de l'activité œcuménique*³⁵.

1.3.7. Église orthodoxe

La personne chrétienne qui souhaite entrer dans l'Église orthodoxe suivra elle aussi une catéchèse adaptée³⁶ lui permettant de découvrir en profondeur les convictions de sa nouvelle Église. Plus qu'ailleurs

³⁵ Directoire œcuménique de l'Église catholique §99.

³⁶ Par exemple sur la base du catéchisme orthodoxe «Dieu est vivant, catéchisme pour les familles» (Cerf, Paris 1979, 488 pages).

sans doute, un travail d'adaptation culturelle sera nécessaire tant chaque juridiction orthodoxe garde les marques culturelles spécifiques de son pays d'origine. Pour cela, elle sera accompagnée d'un prêtre (directeur spirituel) en lien avec l'évêque de la juridiction correspondante.

L'Église orthodoxe est très rigoureuse sur le respect de l'initiation chrétienne évoquée plus haut, dont les éléments (baptême, confirmation-chrismation, eucharistie) sont rarement dissociés. Par contre, quant à la forme des rituels d'accueil³⁷ une certaine pluralité règne (tout au moins en France) en fonction de l'inculturation de la communauté (traductions et adaptations nécessaires des rituels) et de son degré de maturation œcuménique.

De manière générale, si la personne a déjà été baptisée au nom de la Trinité, elle devra **confesser la foi orthodoxe dans la forme du Symbole de Nicée Constantinople**, s'engager à être fidèle à l'Église orthodoxe et sa hiérarchie³⁸, recevoir publiquement l'absolution (s'étant confessée préalablement en privé)³⁹ puis la chrismation ou confirmation⁴⁰. Cette onction du St Chrême signifie le sceau et le don du St-Esprit ; elle relie au Patriarche (qui fabrique le St Chrême) et marque ainsi le lien de communion de l'Église orthodoxe. C'est véritablement le moment de l'insertion dans l'Église.

La personne peut alors être accueillie à l'Eucharistie qui est, ici aussi, l'expression de la pleine communion de l'Église et de son unité réalisée.

S'il existe une abjuration des erreurs passées, c'est de manière relativement souple et positive, valorisant l'accession à la droite manière de croire et de célébrer (ortho-doxie) : *renonces-tu à tout enseignement contraire à la foi et à la doctrine de l'Église orthodoxe ? Promets-tu fidélité à la tradition, aux canons et à la foi de l'Église*

³⁷ Nous nous basons sur L'Office pour la réception dans l'Église orthodoxe d'un fidèle venant d'une autre confession, utilisé dans l'Exarchat russe du Patriarcat Œcuménique, Archevêché de France et de l'Europe Occidentale.

³⁸ Crois-tu fermement que l'Église orthodoxe conserve la vérité de la foi, la pureté des sacrements et qu'elle donne la direction nécessaire aux besoins spirituels ?

³⁹ ... donne-lui le pardon de ses péchés et l'absolution ... réconcilie-le et unis-le à Ta Sainte Église ...

⁴⁰ Voir dossier de la Commission œcuménique FPF: La confirmation ou le sens de l'initiation chrétienne (2004) p.44.

orthodoxe ? Reconnais-tu que les livres de la Sainte Écriture doivent être acceptés et interprétés dans le sens enseigné par l'Église orthodoxe ?

Ce rituel étant spécifique à l'accueil d'une personne venant d'une autre confession chrétienne, il présuppose que cette autre confession chrétienne possède des enseignements contraires à l'Église orthodoxe. De cette manière, il prend en compte, sans lourdeur mais jusque dans la démarche personnelle du fidèle, l'absence de pleine communion entre l'Église d'où il vient et l'Église où il va. Une forme d'opération de vérité qui pourrait exprimer un orgueil spirituel de l'Église d'accueil s'il n'était précédé des deux questions :

- *Viens-tu librement et de ta propre décision pour être reçu dans l'Église orthodoxe ?*
- *Quittes-tu l'Église d'où tu viens sans haine, animosité, remord mais avec l'esprit en paix ?*

La liberté de la personne et son cheminement dans l'Église qu'elle a quittée sont ainsi explicitement et respectueusement pris en compte. On notera enfin que ce sont bien la confession de foi et l'acceptation des enseignements de l'Église (les deux sont imbriqués) qui ouvrent l'entrée dans l'Église orthodoxe. D'où le lien étroit et explicite entre les vérités de la foi, la communion de l'Église et la *hiérarchie des pasteurs légitimes institués par le Saint-Esprit* auxquels on promet *soumission, obéissance et fidélité*.

Le lien très étroit (constaté aussi pour l'Église catholique) entre profession de foi, communion eucharistique et communion ecclésiale rendue visible par les ministères, est ici encore plus explicite.

Nous repérons là une dissymétrie ecclésiologique qui n'est pas sans conséquences sur la conception du passage d'une Église à l'autre :

- ici, on confesse *la foi de l'Église universelle*, ce qui est suffisant pour être membre d'une Église protestante considérée comme *une expression* de cette Église universelle ;
- là, on promet d'abord *fidélité à la tradition, aux canons et à la foi de l'Église orthodoxe* et c'est cette foi-là qui ouvre à la pleine communion de l'Église universelle... dont les contours sont proches de ceux de l'Église orthodoxe.

Dans ce second cas, une double appartenance est inconcevable et un passage vers l'Église orthodoxe donne à être vu comme l'accession à une vérité évangélique plus entière⁴¹.

Cependant, malgré leur souplesse ecclésiologique, bien des Églises protestantes considèrent aussi souvent l'accueil d'une personne venant d'une autre Église comme l'accession à une plus pure vérité évangélique (ou tout au moins ecclésiologique !). Dont acte, la souplesse ecclésiologique⁴² ne se traduit pas toujours dans les faits !

Au terme de ce parcours de quelques rituels d'accueil, nous voyons que malgré elle, la personne en passage, déjà en crise dans sa propre subjectivité et sa propre histoire, croise et parfois doit affronter douloureusement les divergences de nos Églises et les ruptures de communion qui s'ensuivent.

Les diverses formes d'accueil que nous avons parcourues sont censées les accompagner au mieux, compte tenu des avancées des dialogues œcuméniques... et de leurs limites actuelles : nos compréhensions divergentes de l'Église, sa nature et sa mission, ses ministères et ses sacrements.

I.4. Premiers éléments d'analyse, synthèse des constats

Les récits-types

Les témoignages de passages sont nombreux et divers. Nous avons constaté qu'il était possible de regrouper les témoignages confidentiels recueillis en trois récits-types indépendamment des points de départ et d'arrivée et des itinéraires parcourus :

1. Passage intellectuellement raisonné
2. Passage de l'indifférence à l'appropriation forte
3. Passage d'un engagement fort à un autre

⁴¹ Les théologiens penseront évidemment au débat sur le « *subsistit in* » (Lumen Gentium n° 8) entre l'Église catholique et les autres Églises, débat réactivé par la déclaration *Dominus Iesus* (2000) de la Congrégation pour la doctrine de la foi §16-17.

⁴² C'est-à-dire le lien entre l'Église universelle et la visibilité matérielle de cette Église-corps-du-Christ.

Les éléments sociologiques

En dehors des éléments d'expérience spirituelle et des facteurs théologiques impliqués dans ces récits-types, des éléments sociologiques y sont manifestes. Ces éléments contribuent à construire une vision de notre société dans le domaine religieux et confirment des perceptions acquises dans ce domaine par d'autres observations :

1. Le religieux d'appartenance perd du terrain par rapport au religieux de conversion, plus expérimental, plus individuel et plus participatif.
2. Le lien à l'institution, qui représente la continuité, reste important mais devient plus précaire et se concentre en sous-cultures et réseaux.

Les rituels de passage

L'éventail des possibles est fort large selon les Églises accueillantes, du rite formel à un accueil totalement informel. Mais la nécessité de paroles posées sur les passages semble être une constante.

1. Les Églises historiques (catholique, luthérienne, anglicane, orthodoxe et réformée) ont élaboré des rituels simples qui prennent en compte avec plus ou moins de force le vécu antérieur de ceux qu'elles accueillent et n'exigent pas de nouveau baptême.
2. Les Églises de professants peuvent, paradoxalement, être plus ritualistes qu'elles ne l'imaginent. On y constate une pluralité de positions et de pratiques d'accueil, même si, généralement, elles cherchent à vérifier la validité (selon leurs critères) du baptême précédemment vécu par le nouvel arrivant.

Après ces constats, il nous paraît indispensable d'être particulièrement attentifs à divers points qui font l'objet de la deuxième partie de ce dossier.

CHAPITRE 2 :
POINTS D'ATTENTION

Que recouvre ce terme: " Passages " ?

D'après le petit Robert, un passage est un terme très général qui se dit de **tout endroit par où l'on passe**. Il désigne plus particulièrement **un dégagement** permettant de passer d'un lieu à un autre, d'un état à un autre. Le verbe « passer » est un verbe ancien, semble-t-il du XI^e siècle, qui signifie : avancer, traverser, faire un pas, c'est-à-dire faire passer l'appui du corps d'un pied à l'autre dans la marche.

Le passage, au sens de « action de passer », évoque « le moyen de passer, l'endroit pour passer ».

On « *saisit les occasions au passage* », le mot évoque aussi cette « *personne de passage* » qui ne fait pas partie de l'équipage, car elle n'est **qu'un « passager »**. « *L'examen de passage* » est là pour faire monter d'une classe dans une autre...

Comment ne pas évoquer encore la **Pâque** juive, ce repas rituel pris à la hâte par les Hébreux avant « *le passage* » de la Mer Rouge, symbole du passage de la maison de servitude égyptienne à la maison de liberté ?

En foi chrétienne enfin, la fête de **Pâques** fait mémoire de la résurrection du Christ qui a traversé la mort, **passage vers la Vie**.

User de ce mot pour nommer la décision d'un changement d'Église exercée par quelqu'un peut être porteur de sa richesse de sens. Serait-ce donc : une avancée, une traversée, un pas ? Un dégagement permettant de passer d'un lieu, d'un état à l'autre ? Une étape ? Un rite initiatique ? Une Pâque ?

- Cette étude pourrait s'élargir à des passages vers une autre religion, vers l'athéisme. Elle s'est délibérément limitée à des passages à l'intérieur du christianisme, d'une famille chrétienne à une autre.
- S'est avéré important d'apprendre à discerner ce qui se joue dans chacun des itinéraires évoqués, de prendre le temps de les écouter, de les comprendre, de les recevoir dans leur chemin et leur recherche spécifique :
 - S'agit-il d'une simple **migration** géographique, contraignant à trouver pas trop loin de chez soi un lieu de culte, appartenant à une nouvelle Église certes, mais de proximité théologique évidente ?

- S'agit-il d'une **longue quête spirituelle** qui permette, comme l'expriment plusieurs, d'arriver enfin « à la maison » ? **Un rituel d'accueil** peut alors signifier cette conviction d'avoir trouvé un lieu ecclésial plus ajusté à son attente profonde.
- S'agit-il des conséquences **d'un conflit**, semblant impossible à dépasser sans partir ?
- D'un passage, encore **provisoire**, sur un chemin qui demeure difficile ?

Des interactions vont alors se jouer entre la communauté et la personne qui pose son choix. Un passage entraîne des deuils, peut provoquer des résistances diverses, susciter des problèmes familiaux, des questions à différents niveaux.

Un passage d'une Église à une autre Église relève souvent de plusieurs facteurs, certains d'ordre sociologique, d'autres d'ordre théologique et spirituel, ecclésiologique et liturgique, d'autres encore d'ordre psychologique...

II.1. La prise en compte de la mutation de la société actuelle

II.1.1. La notion de religion "héritée" évolue vers des choix plus personnalisés

Notre société française et européenne a considérablement évolué en peu d'années. Cette très grande mutation de nos modes de vie et de nos valeurs a de fortes répercussions sur la manière dont chacun vit le fait religieux. Les conséquences pratiques sont importantes dans nos propres existences et dans celles de nos communautés ecclésiales.

Dans un groupe social où l'épanouissement de la personne s'avère de plus en plus essentiel, l'émergence des désirs personnels devient naturelle. Nous sommes devant ce paradoxe du refus de tout "formatage culturel", de l'exaltation de la liberté individuelle, de la revendication de libération mais aussi de l'aliénation forte qu'engendrent nos sociétés de consommation.

Le lien à la communauté d'origine est de plus en plus fragile. La religion héritée des parents ne suffit plus. Chacun, et notamment les plus jeunes, est conduit à la nécessité d'un choix « convaincu », à une vraie démarche personnelle. Et ceci, en fonction de la connaissance de ce qui se vit autrement autour de soi ou plus loin. Mais tous ont-ils les moyens de s'orienter dans la multiplicité des possibles ? Cette quête personnalisée a toujours existé. Les parcours de certains Pères du désert à travers l'Orient ou l'Europe sont exemplaires en la matière. Mais le développement des récentes technologies a considérablement modifié et amplifié la possibilité de choix par une information planétaire, bien au-delà de son petit cercle connu, de son lieu d'origine.

Ainsi, la société actuelle permet et même suscite une certaine pérégrination spirituelle. Dans cette situation paradoxale, nos Églises se doivent d'accompagner les personnes qui sont devant ces choix, et parmi elles les plus fragiles.



II.1.2. Les frontières de tous ordres se traversent avec beaucoup moins de crainte

En effet, la personne habitée d'une recherche forte va saisir les événements quotidiens, les rencontres, les temps d'études et de formation, les déplacements, les voyages pour poser ses questions, pour aller vers d'autres et découvrir des univers jusque-là inconnus. Une marche est peut-être en train de commencer en vue d'une meilleure compréhension du monde qui l'environne. Quelle porte va s'ouvrir ? Quelle autre va se fermer ? C'est dans ce sens que notre société actuelle rend possible des traversées multiples. La qualité ou l'indifférence de l'accueil que va recevoir, au cours de ses diverses démarches, ce pèlerin particulier peut orienter fondamentalement la suite de son parcours personnel.

Ainsi, l'itinéraire de chacun l'a souvent conduit à des mises en relations multiples et nouvelles souvent fort éloignées du lieu d'ancrage originel. Dans l'accompagnement il est nécessaire de bien prendre en compte cette richesse relationnelle pour qu'elle participe à la construction et non à l'éclatement de la personne.

II.1.3. L'évolution de la notion d'engagement

Dans notre société actuelle, l'engagement personnel fait souvent peur car il semble limiter la liberté individuelle et enfermer dans des contraintes. Jean-Paul Willaime, sociologue, note que le lien entre l'appartenance à une Église et l'engagement concret tel que vécu jadis ne coule plus de source. L'engagement à vie est souvent suspect. On peut adhérer à une Église sans concrètement désirer s'y engager. On peut s'y engager sans envisager d'y adhérer. On peut encore assumer de vrais engagements dans des lieux différenciés et non plus exclusifs les uns des autres.

Ainsi, l'évolution et la diversification de la notion d'engagement dans notre société doit nous conduire à repenser les catégories de participation et d'appartenance.

II.2. Aspects théologiques et ecclésiologiques

II.2.1. La diversité de nos théologies, liturgies et lectures de la Bible

Dans ses pérégrinations, chacun cherche une foi vivante, un socle solide qui donne sens à la vie, une parole qui oriente vraiment le quotidien, les choix, les actes, les pensées. Une parole intellectuelle peut ne pas rejoindre, une parole sensible, émotive peut sembler lointaine. Chacun est unique dans ce qu'il cherche et porte.

Qui est-il ce Jésus que l'on veut davantage connaître ? **Quelle Église peut aider à mieux l'entendre**, là où l'on en est de son désir, de son parcours ? Quel langage va parler et répondre aux interrogations, aux attentes ?

À partir de ce noyau fondamental de **notre foi au Christ crucifié et ressuscité**, que toutes les familles chrétiennes reconnaissent, quelle catéchèse va rejoindre celui en quête ? Comment sont explicités le baptême et la cène ? De quelle ecclésiologie témoigne chacun dans ses enseignements, dans ses pratiques quotidiennes, ses discernements et ses prises de décisions ? Quelle vision de Dieu les théologies et les pratiques des diverses Églises chrétiennes présentent-elles ? Quel accent est mis en valeur ? Comment se vivent les pratiques cultuelles ?

Ainsi, le passage d'une personne interroge la cohérence de nos lectures bibliques, de nos discours théologiques, et de nos pratiques. Il nous questionne aussi sur notre capacité à intégrer la diversité.

II.2.2. Les questions et tensions lors d'un passage

Une personne peut changer d'Église soit pour des raisons conflictuelles, soit par interrogations spirituelles profondes. Ces deux facteurs se mélangent souvent dans des proportions diverses.

Dans tous les cas, elle arrive avec un bagage propre (son parcours spécifique, sa culture, son histoire...) qui doit être explicité. Il peut en

effet être générateur de troubles autant que de richesse pour la communauté accueillante.

Chaque cheminement a donc sa spécificité. Par exemple, le passage d'une personne de l'Église catholique vers l'Église pentecôtiste à la suite d'une conversion n'est pas de même nature que le passage d'une personne de l'Église pentecôtiste à l'Église réformée de France par soif d'un fondement théologique autre, ni celui d'un membre de l'Église réformée de France vers l'Église orthodoxe par découverte d'une dimension liturgique nouvelle. Les échanges, les accompagnements seront en l'occurrence pour chacun différents.

Ainsi, dans son passage, la personne emporte avec elle son vécu personnel et communautaire. Il s'agira de discerner les traces de ce vécu (positif ou négatif) et des réactions (positives ou négatives) de la communauté d'accueil. Cela nécessite des adaptations de part et d'autre.

II.3. Le cheminement de la personne

II.3.1. Cette quête est portée par un être particulier, dans un temps particulier de son existence

C'est avec tout son être que la personne vit cette quête et prend le risque d'exprimer à ceux qu'elle rencontre ses pensées, ses questionnements, ses interrogations.

Ainsi, dans l'accompagnement, plusieurs facettes doivent être prises en compte : ce qui relève de sa structuration personnelle, culturelle, spirituelle... comme ce qui relève de sa liberté intrinsèque...

Elle peut traverser un temps de déstabilisation particulièrement difficile : être à un tournant dans sa vie, affronter des épreuves (divorce, veuvage...), une prise de décision importante, un changement de mode de vie. Plus la personne est jeune, plus elle est en quête d'elle-même... et influençable.

L'un ou l'autre de ces paramètres peut être présent lors de l'émergence du souhait de changer d'Église. Que vit la personne qui s'interroge ainsi ? Que cherche-t-elle ? Que veut-elle au plus profond

d'elle-même ? Comment peut-elle aller vers plus d'unité intérieure ? Ce passage va-t-il être une pierre blanche sur son chemin ou au contraire un détour, un retour en arrière, un travers ?

Les **migrations** sont un point important à ne pas négliger. Les attentes à l'égard de l'Église sont autres selon le pays d'origine, les habitudes culturelles, religieuses, familiales. La précarité professionnelle, économique, d'habitat sont aussi des facteurs importants. L'écoute de la personne en cours de passage veillera à les prendre en compte.

Les **Foyers interconfessionnels (dits « mixtes »)** demandent aussi une attention particulière en fonction de l'appartenance et de la pratique de chacun ainsi que de leur évolution à travers les années, et selon les cheminements de leurs enfants. Vivent-ils une double participation ecclésiale, seuls ou soutenus par un groupe de foyers mixtes ? Le plus convaincu a-t-il entraîné son conjoint dans son sillage ? L'indifférence a-t-elle progressivement prévalu ? Les situations et les cheminements sont multiples.

Ainsi, il est bon de se demander comment ce passage va participer à l'épanouissement et à l'intégrité de la personne concernée.

II.3.2. Qu'est-ce qu'une expérience spirituelle ?

Quand, comment peut-elle entraîner un passage ?

La personne en recherche spirituelle pousse toute porte qui lui semble sympathique, rejoint tout groupe qui lui paraît authentique et fervent.

Mais en fait, qu'est-ce qu'une expérience spirituelle chrétienne ?

Nous la définissons ici comme une rencontre avec Dieu par le Christ, une perception de sa présence, de son amour sans condition.

Dans l'accompagnement, priorité doit être donnée au respect de l'action de Dieu, tout en insistant sur le fait qu'une expérience nécessite une reconnaissance ecclésiale pour éviter toute dérive sectaire. Pour cela, la qualité des **accompagnateurs** est essentielle.

Cependant, dans ce temps particulier, la personne peut être **vulnérable**. Ceux qui vivent avec elle cet événement auront d'autant plus d'emprise sur elle qu'elle sera en fragilité humaine et spirituelle.

Même vécue ailleurs par la personne, cette expérience peut **être validée dans l'Église qui est la sienne**, telle une croissance de maturation. Le croyant continuera alors son parcours (un passage intérieur ?) en étant soutenu par ses frères et sœurs. Si au contraire, l'espace ecclésial où se vit l'expérience semble beaucoup plus riche que celui que l'on connaît, l'idée d'**un passage** se fera de plus en plus convaincante, renforcée par l'enthousiasme de l'expérience récente. Le milieu ecclésial et les pasteurs devront alors aider la personne au discernement, sans précipitation.

Ainsi, une expérience spirituelle nécessite une dimension ecclésiale. Elle peut soit entraîner un "passage" d'une Église à l'autre, soit se vivre dans la même Église. L'accompagnateur ne doit donc pas encourager la personne à changer d'Église «sur le coup de l'expérience». Il doit au contraire, avec objectivité, lui permettre de vérifier, sans précipitation, en quoi son expérience pourrait favoriser une nouvelle insertion dans son Église d'origine, ou en quoi sa doctrine, son éthique et son ecclésiologie se sont à ce point déplacées qu'elle en conclut à l'insertion dans une autre Église.

II.4. Aspects problématiques

II.4.1. Évangélisation ou prosélytisme ?

Le désir de communiquer l'Évangile anime toutes nos Églises chrétiennes. Mais nos conceptions et nos pratiques s'avèrent parfois différentes.

Certains concentrent l'évangélisation sur la vie de l'Église à travers le culte et dans le témoignage implicite de leur engagement social et culturel. D'autres ne craignent pas d'être plus démonstratifs (évangélisation dans la rue, distribution de tracts...) et permettent à des personnes de se sentir plus explicitement interpellées.

Certains, par souci d'obéissance aux commandements bibliques, associent plus étroitement la proclamation directe de l'Évangile à la

prise en compte des besoins fondamentaux de la personne, là où d'autres les dissocient par crainte de « prosélytisme ».

Quelle que soit la forme, inévitablement, des liens se tissent alors avec les personnes évangélisées, qui peuvent devenir très forts au point que leur Église d'origine (pour ceux qui en ont une !) paraît lointaine, sans densité humaine ni spirituelle...

La force de la conviction reçue et la joie qu'elle suscite les orientent parfois vers le désir d'adhésion à une nouvelle Église.

L'Église d'origine peut alors soupçonner de prosélytisme l'Église d'accueil, soupçon souvent renforcé par la situation sociologique (rapport majoritaire/minoritaire, ancienne/nouvelle Église, mise en jeu des seuils de viabilité d'un groupe), par les divergences théologiques (voir point 3) et par le fait que les Églises ne placent pas au même point la frontière entre évangélisation et prosélytisme.

Malgré elles, les personnes en passage d'une Église à l'autre sont prises dans ces débats aux tournures d'autant plus vives qu'ils sont mal explicités entre les Églises. Comment les prendre en compte, par exemple dans l'accompagnement pastoral ?

Ici, une relation préalable claire et fraternelle entre les Églises, voire le développement d'une évangélisation commune sur des bases précisées à l'avance, sont les meilleures garanties contre la crise et pour un accompagnement serein des personnes.

Ainsi, il est légitime qu'une évangélisation puisse entraîner d'authentiques passages. Il ne faut donc pas assimiler trop rapidement toute forme d'évangélisation à du prosélytisme. Un passage peut être dû à une véritable conversion-metanoïa au Christ. Ce qui se joue alors n'est pas d'abord d'ordre confessionnel. Il doit cependant s'opérer après un temps de discernement non précipité pendant lequel Église d'origine et Église d'accueil (et leurs ministres) ont à jouer un rôle concerté.

II.4.2. La question du (re)-baptême peut se poser alors : au néophyte, à l'Église d'origine, à la nouvelle Église, aux familles

Une personne d'origine ecclésiale pédobaptiste (catholique, luthéro-réformée, orthodoxe, anglicane...) peut vouloir accéder à un baptême par immersion sur profession de foi. Cette démarche peut participer à ré-enraciner sa foi et être vécue positivement autant par elle que par la communauté accueillante.

D'un autre côté, dans l'enthousiasme d'une expérience de conversion, la personne mesure rarement le « travail préparatoire » qui s'est opéré en elle par son lien, si ténu soit-il, avec l'Église d'origine (catéchèse d'enfant ou simple participation à telle cérémonie...). Spontanément, elle relève plutôt le fait qu'elle n'y a pas découvert le Christ.

Comment alors lui permettre de prendre cette décision en connaissance de cause et en toute conscience œcuménique ?

En particulier, que signifie le baptême pour les Églises concernées (d'origine et d'accueil), mais aussi pour les familles, le parrain, la marraine, le cercle social présent ? Comment prendre en compte le vécu précédent et le lien, si faible soit-il, avec l'Église d'origine ? Bref, comment va se verbaliser la transition ?

Cette question entremêle des données pastorales, sociales et doctrinales (théologies du sacrement, de l'Église) qui divisent les Églises encore aujourd'hui (voir annexe pour les textes de dialogue).

Comment atténuer pastoralement l'effet dévastateur de ces divisions ? Sans doute par le respect des différences, le refus des caricatures de l'autre Église, la prise en compte positive de l'histoire de la personne. Sans doute aussi par un lien de confiance fraternelle préalablement tissé entre l'Église d'origine et l'Église d'accueil, et leurs ministres respectifs. Ces liens devraient permettre une information mutuelle claire et un accompagnement concerté de la personne.

**Ainsi, cette question difficile devrait susciter des dialogues
pastoraux et théologiques à plusieurs niveaux : entre les**

Églises et leurs ministres ; avec la personne en passage sur les enjeux d'une telle démarche ; et peut-être aussi avec sa famille et son milieu social... Ainsi pourra-on l'évoquer avec franchise et justesse soit lors de l'accueil de la personne dans la nouvelle Église (si elle assume son baptême d'enfant) ou lors de son baptême (si elle le décide ainsi d'une conscience éclairée).

II.4.3. Les critères ecclésiologiques d'appartenance différent d'une Église à l'autre

Dans les passages d'une Église à l'autre, nous ne pouvons ignorer le rôle joué par les conceptions divergentes (et dissymétriques !) de l'Église et des modes d'appartenance ecclésiale, lesquels peuvent être, selon les Églises, de l'ordre de la profession de foi, d'ordre liturgique ou canonique/disciplinaire/règlementaire, ou des trois !

S'y mêlent aussi objectivité théologique et subjectivité du croyant. Ainsi telle personne ne se croit/veut plus membre de telle Église alors que cette Église la considère toujours comme tel (*« sa place y sera toujours marquée »*, liturgie ERF)⁴³. Et parfois inversement !

Il faut enfin compter avec la double appartenance acceptée par plusieurs Églises au plan informel (participation de telle personne à la vie de deux Églises) ou formel (inscription « règlementaire » dans deux Églises).

D'autres débats théologiques sous-tendent cette question, ils déchirent encore nos Églises : sur la nature et la mission de l'Église, son lien à la société, mais aussi la compréhension de l'homme et de son salut (anthropologie et sotériologie), le rapport de l'individu au corps ecclésial. De nombreux dialogues travaillent le sujet (voir annexe).

Ces éléments ecclésiologiques, renforcés souvent par la configuration sociologique, accentuent les préjugés et les soupçons.

⁴³ Ainsi des demandes de personnes qui veulent « annuler » leur baptême.

Ainsi, une personne en passage est prise souvent inconsciemment dans l'écheveau inextricable de nos divisions ecclésiologiques culturellement chargées. Elle n'a souvent pas les outils de discernement et se trouve en situation de « fragilité théologique ».

Il serait facile d'en abuser plutôt que de faire preuve d'humilité, d'honnêteté et de respect. La démarche d'accompagnement (et la gestion des rumeurs générées par un passage) sera d'autant plus facile que ces débats seront pédagogiquement portés à la connaissance des membres des diverses Églises. D'où la nécessité et l'urgence de la réception des dialogues théologiques.

Vers un œcuménisme d'estime mutuelle et de confiance

Celui qui s'est senti conduit à vivre "un passage" d'une Église à une autre a fait un pas qui lui a semblé meilleur pour lui et pour sa nouvelle Communauté/Église.

Mais celui qui est ainsi passé ailleurs a laissé derrière lui des questions, exprimées ou non. Il enrichit également de ses questions l'Église qui l'accueille.

Pour finir, peut-on oser regarder quelles relations se sont vécues entre les Églises concernées : S'est-il plus agi de rivalité, de mépris, de préjugés, sans que ces personnes en quête de l'essentiel n'aient les moyens de faire la part des choses ? Qu'a-t-on ralenti, étouffé, fait mourir ?

Ou au contraire, y-a-t-il eu un terrain d'écoute, d'estime, de confiance ? Qu'a-t-on construit ensemble ? Qu'a-t-on fait grandir ?

Ainsi, il s'agira de veiller plus attentivement que jamais aux relations fraternelles entre confessions chrétiennes, afin que ces passages soient des occasions de grandir

ensemble "dans une démarche d'interpellation mutuelle et de changement autant ecclésial que personnel"⁴⁴.

En prenant en compte l'énorme mutation de notre société actuelle, l'histoire personnelle humaine et spirituelle de tous ceux qui rejoignent nos diverses Églises et Communautés est à écouter avec attention.

Le passage d'une personne d'une Église à l'autre n'est pas neutre. Il questionne nos Églises, leur histoire et leurs accents particuliers, leurs traditions et leurs aspirations, leurs membres et leurs ministres. Autour de l'accompagné, de l'accompagnant et des Églises concernées, un passage met en jeu bien des dimensions : spirituelles, théologiques et ecclésiales, mais aussi affectives et sociales. Il faut les prendre en compte même si, ultimement, un passage reste l'œuvre souvent insaisissable et inattendue de l'Esprit Saint. Car c'est lui l'artisan de la croissance de chacun !

⁴⁴ Extrait de la décision de l'AG. 2002 sur l'œcuménisme à la FPF

CHAPITRE 3 :
RELECTURES
THÉOLOGIQUES

III.1. Une relecture évangélique

Cette dimension du « passage » est particulièrement importante pour les Églises évangéliques. En effet, un très grand nombre de leurs membres ne sont pas nés dans l'Église dont ils souhaitent faire partie. Ils viennent d'autres traditions spirituelles, chrétiennes ou non et, le plus souvent aujourd'hui, de l'incroyance. Mais il peut arriver que ce qu'ils considèrent comme relevant de l'incroyance soit perçu autrement par leur famille, voire une Église qui les considère à partir d'un baptême reçu dans la petite enfance ou même d'une confirmation à laquelle ils n'avaient guère accordé d'importance. Comme le document l'indique bien, la question a donc de multiples entrées et les problèmes demeurent nombreux.

La question du baptême

Entre les Églises évangéliques et la plupart des autres, la question du baptême, de sa reconnaissance, voire du « re-baptême » demeure brûlante. Elle doit être abordée du côté de l'Église comme de celui de la personne concernée.

La reconnaissance du baptême

Le modèle classique du baptême dans la plupart des Églises évangéliques est un baptême de croyant par immersion. Ce baptême étant, comme dans la quasi-totalité des Églises chrétiennes, considéré comme la porte et la condition d'entrée dans l'Église, certaines communautés exigent simplement de toute personne souhaitant devenir membre qu'elle soit baptisée selon cette définition. Il faut bien comprendre que cela n'implique pas le jugement sur les autres croyants et les autres Églises que beaucoup y voient. En effet, cette forme du baptême est pour beaucoup une question d'obéissance à ce que ces Églises comprennent de l'Écriture. Mais le baptême lui-même a, pour elles, paradoxalement, moins d'importance que dans bien d'autres traditions. Il ne donne pas l'Esprit, n'introduit pas dans une vie nouvelle, ni ne sauve d'aucune manière. C'est la foi, cette ouverture à l'Esprit de Dieu, qui opère tout cela. Le baptême en est la célébration, la confession, la reconnaissance, mais en aucun cas la condition. Il n'y a donc aucune difficulté à reconnaître dans des croyants ou des Églises

d'autres traditions, la foi, la vie, l'œuvre de l'Esprit que le baptême veut manifester. Mais si ces Églises ne mettent pas en doute l'authenticité de la foi ni de la vie des autres chrétiens, elles s'attendent à ce que ceux qui souhaitent cheminer avec elles acceptent les convictions qui sont les leurs. C'est pourquoi une juste connaissance des convictions profondes et des attitudes respectives des différentes Églises pourraient aider à dédramatiser certains passages.

Cela dit, certaines Églises évangéliques manifestent une assez grande ouverture dans ce domaine. Certaines, comme les Églises libres, pour des raisons liées à leur histoire, d'autres, comme des Églises baptistes, à cause du développement des relations œcuméniques, n'exigent aucunement un quelconque re-baptême, du moins en théorie, ne se permettant pas de poser comme condition d'entrée dans la communauté autre chose que la foi à des personnes qui se considèrent elles-mêmes comme baptisées. Mais cela ne résout pas pour autant tous les problèmes.

La liberté de la personne

Il arrive en effet qu'une personne, baptisée enfant et déjà accueillie dans une Église évangélique depuis plusieurs années sans que rien ne lui ait été imposé, souhaite d'elle-même recevoir un baptême de croyant. Il devient alors extrêmement difficile à une Église de type « baptiste » de refuser le baptême à quelqu'un qui ne fait qu'exprimer les convictions qui sont celles de toute la tradition dont elle est issue. Or, de semblables situations ont pu déclencher des problèmes assez sérieux entre Églises locales qui pourtant avaient de réelles et profondes relations.

Ne pourrait-on pas considérer que le respect du cheminement des personnes passe également par certaines attitudes que nous n'aurions certainement pas souhaitées ? Autant on peut attendre de la part d'une Église certains comportements à l'égard d'autres Églises chrétiennes, autant il est difficile d'imposer à des personnes des refus qu'elles ne seraient pas en mesure de comprendre.

Il serait à cet égard souhaitable que les Églises engagées dans des relations fraternelles puissent proposer à leurs membres non seulement une démonstration de leurs propres convictions, mais également une

présentation compréhensive des autres convictions. Des Églises baptistes pourraient ainsi apprendre pourquoi d'autres Églises jugent bon de baptiser des petits enfants, puis de leur proposer une confirmation. De même les Églises pédobaptistes pourraient aider leurs membres à comprendre non seulement que d'autres chrétiens puissent juger le baptême de croyants préférable, mais aussi pourquoi ils ne se sentent pas en droit d'accepter le baptême de bébés comme un véritable baptême. Cette compréhension mutuelle faciliterait certainement les passages et aiderait les Églises à se libérer de la culture du soupçon qui est si utile pour fonder des certitudes à peu de frais.

De la valeur des passages

Tout ce travail est d'autant plus important que si de tels passages existent, comme les témoignages cités dans le document le montrent bien, dans tous les sens, ils ne cesseront pas de se développer. Car il est vrai que, de nos jours, on a souvent besoin d'entendre l'Évangile dans un langage autre que celui auquel on a été habitué pour l'entendre vraiment et en être touché. Ce qui nous est transmis par la famille n'est pas toujours le plus facile à recevoir. Grandir dans une Église n'implique nullement que le message central soit entendu. Et cela est vrai de toutes les Églises sans exception. Les passages peuvent donc être une forme d'évangélisation, un moyen pour certains d'être touchés par l'Évangile et de découvrir effectivement la foi chrétienne dont on a depuis longtemps entendu la musique sans vraiment la comprendre.

Mais ces passages sont aussi parfois des moyens de grandir vers la maturité. On peut avoir besoin de nourritures différentes à diverses époques de sa vie. Et puisque, au sein même du christianisme, chaque tradition d'Églises cultive certaines spécificités qui répondent à des besoins particuliers, il n'y a rien d'étrange à ce que des personnes désirent changer à un moment de leur vie pour s'ouvrir à une dimension qui a sans doute été moins développée dans l'Église dont elles ont jusque-là fait partie.

Vouloir que tout passage se fasse sans blessures serait sans doute illusoire. Car celui qui s'engage dans une telle démarche n'a pas toujours la maturité ni le recul nécessaires pour éviter les jugements

et vivre ces passages dans la sérénité. C'est aux Églises d'apprendre à accepter ce qu'il peut y avoir de dérangeant dans le cheminement des personnes ; à elles aussi de supporter ce qu'il peut susciter de souffrances pour ceux qui sont dans l'Église que l'on quitte. Il est donc capital que ces passages, qui se feront de toute manière, puissent se faire le mieux possible, surtout dans des Églises qui n'ont jamais cru être à elles seules l'Église de Jésus-Christ.

Pasteur Louis Schweitzer,

Professeur d'éthique à la Faculté de Théologie Évangélique de Vaux sur Seine.

III.2. Une relecture orthodoxe

Nous sommes habitués à fréquenter des personnes qui ne se reconnaissent pas comme chrétiennes, et tout chrétien ne peut que se réjouir de la conversion d'un non-chrétien à la personne du Christ, quelle que soit la confession chrétienne au sein de laquelle se réalise cette conversion. Dans ce contexte où les chrétiens sont à la fois très minoritaires et où ils sont appelés à se sentir solidaires les uns des autres, un « passage » d'une confession chrétienne à une autre pose aux Églises des questions de fond. C'est le cas où un baptisé entre dans la communion d'une autre communauté ecclésiale que celle où il (elle) a été baptisé(e) qui fera l'objet ici de quelques réflexions, d'un point de vue orthodoxe. Ces réflexions ne doivent pas être lues comme le point de vue orthodoxe, mais comme le point de vue d'un orthodoxe sur la question des passages d'une Église à l'autre.

Il est nécessaire, au préalable, de rappeler que l'Orthodoxie est engagée aussi bien dans plusieurs dialogues théologiques bilatéraux avec les autres confessions chrétiennes que dans des dialogues multilatéraux au sein des institutions du mouvement œcuménique (tel le Conseil œcuménique des Églises). Selon les régions du monde, le dialogue est plus ou moins fructueux, mais pour ce qui est de la France, il faut noter que les relations et les collaborations entre chrétiens orthodoxes, protestants et catholiques sont généralement excellentes et que tout prosélytisme est banni de l'éthique du

dialogue⁴⁵ : le dialogue orthodoxe-protestant en France est mené au travers de sessions annuelles qui portent sur des sujets théologiques d'intérêt commun aux deux confessions⁴⁶ ; au niveau catholique-orthodoxe, un comité mixte de dialogue se réunit à intervalle régulier⁴⁷. La diversité des dialogues impose une compréhension différenciée des phénomènes de « passage » d'une confession à l'autre. Toutefois, chaque « passage » est un rappel de la nécessité des dialogues et de la poursuite de l'objectif ecclésiologique fondamental que tous soient un. Il me semble qu'en théologie orthodoxe, la question des « passages » ne peut pas être envisagée d'un point de vue unique : elle fait l'objet d'une approche ecclésiologique, mais aussi d'une approche pastorale. C'est pourquoi, si certains principes de l'ecclésiologie orthodoxe peuvent, a priori, paraître sévères, ils doivent être considérés à la lumière de chaque réalité pastorale au sein des communautés, le Saint-Esprit guidant l'Église dans l'appréhension de chaque cas particulier. Donner un aperçu général de la question des « passages » me semble presque impossible. Je n'envisagerai que deux situations types : le passage d'un christianisme sociologique ou psychologique à une foi existentielle et le passage d'une confession chrétienne à une autre à travers un approfondissement théologique.

⁴⁵ À cet égard, il est utile de rappeler que la majorité des confessions chrétiennes d'Europe sont signataires de la *Charta oecumenica*. Ce document encourageant a fait l'objet d'un accord entre les Églises membres du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (en abrégé, CCEE ; organe qui rassemble les diocèses de l'Église catholique romaine en Europe) et les Églises membres de la Conférence des Églises européennes (en abrégé KEK ; organe œcuménique dont sont membres la plupart des Églises orthodoxes, anglicanes, réformées, luthériennes, libres et vieilles catholiques). La Charte a été signée solennellement, le 22 avril 2001, par les présidents des deux parties ; le président de la KEK de cette époque était le Métropolitain Jérémie (Caligiorgis), qui était par ailleurs président de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France. La *Charta oecumenica* donne, notamment, des linéaments de méthodologie œcuménique ; pour le thème qui nous occupe, on peut lire, par exemple : « Nous nous engageons :

- à parler de nos initiatives d'évangélisation avec les autres Églises, à conclure des accords à ce sujet et à éviter ainsi une concurrence dommageable ainsi que le danger de nouvelles divisions ;

- à reconnaître que toute personne peut choisir son engagement religieux et ecclésial dans la liberté de sa conscience. Personne ne doit être poussé à se convertir par pression morale ou incitations matérielles. De même, personne ne doit être empêché de se convertir selon sa libre décision » (extrait de l'article 2).

⁴⁶ Des textes de références au sujet de ce dialogue sont publiés sur le site internet de la Fédération protestante de France.

⁴⁷ Un aperçu remarquable de ce dialogue a récemment été publié par le Service orthodoxe de presse : COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Éléments pour une éthique du dialogue catholique-orthodoxe*, dans *Suppléments du SOP*, 288.B, 200.

Dans les « passages », il semble que le cas de figure le plus fréquent soit celui qui est décrit à plusieurs reprises dans le présent document : des chrétiens qui appartenaient à une confession de par leur origine familiale (ou de manière générale, par sociologie) ou qui appartenaient à l'Église dans une compréhension plutôt psychologique de leur foi, trouvent un chemin de rencontre plus entière avec le Christ dans la vie d'une autre communauté chrétienne. Dans ce cas, il ne fait aucun doute que le rapprochement avec le Christ est une démarche positive, quel que soit le sens qu'emprunte le « passage » (ou les « passages » successifs).

De fait, une des difficultés majeures du chrétien, quelle que soit sa communauté d'appartenance, paraît être le dépassement du sociologique ou du psychologique dans sa vie de foi. C'est ainsi que des fidèles qui se croyaient intégrés dans leur Église depuis longtemps peuvent se rendre compte, parfois après de nombreuses années, que leur véritable conversion n'est pas encore effective. Dès lors, c'est parfois à travers la découverte d'une réalité ecclésiale autre qu'ils sont ébranlés existentiellement et parviennent à une reconsidération de leur vie en Christ. Dans ce processus, les distinctions confessionnelles (protestants ou évangéliques, catholiques, anglicans, orthodoxes) ont relativement peu d'importance ; fondamentalement, c'est l'unique personne de Jésus-Christ que le croyant rencontre dans la vie des communautés chrétiennes. Dans ce type de passage, on peut dire que c'est le changement qui sert de catalyseur de la conversion. Le caractère positif d'un tel « passage » disparaît quand la communauté que rejoint le fidèle ne confesse pas la foi apostolique en un Dieu unique en trois personnes, qui se rend participable dans la personne unique du Dieu-homme Jésus-Christ.

Les « passages » dus à une démarche d'approfondissement théologique et spirituel sont plus rares. Ils restent des phénomènes complexes, difficiles à décoder, de nombreux facteurs devant être pris en considération. En effet, rappelons qu'avant de considérer le passage dans une autre confession chrétienne, le fidèle peut tenter de mieux comprendre la communauté à laquelle il appartient ; il a aussi la possibilité de choisir une autre communauté de même confession, une autre paroisse, par exemple. De même, avant de choisir de passer

dans une autre confession pour des raisons d'ordre théologique, il est probable que le fidèle concerné essaye d'engager un processus de renouveau dans sa propre communauté ecclésiale. Le fait de passer d'une confession à l'autre peut être considéré comme un aboutissement possible dans cette démarche globale.

De plus, ces « passages » théologiquement plus réfléchis devraient servir à nos Églises de « sonnettes d'alarme ». Ils devraient nous inviter à reconsidérer la vie et la mission de nos communautés dans le monde et nous encourager à intensifier les relations œcuméniques et les échanges de tradition ecclésiale. En effet, l'Esprit vit et agit dans toute communauté qui invoque le nom du Seigneur (et même au-delà) ; toute communauté chrétienne porte des fruits de l'Esprit et peut en faire bénéficier les autres communautés.

Indéniablement, l'individualisation de la vie contemporaine est un facteur qui favorise les passages ; en cela, je souscris à l'analyse psycho-sociologique du document. Cependant, les Églises n'ont pas eu de réelle réflexion théologique sur la question. Pour l'Orthodoxie, en tout cas, seule une position issue d'un processus conciliaire pourrait apporter des éléments de compréhension authentique du phénomène des « passages ». Depuis près d'un siècle, l'Église orthodoxe prépare un concile général dont un des points importants à l'ordre du jour est la relation de l'Orthodoxie avec les autres chrétiens⁴⁸. Il faut rappeler

⁴⁸ Pour le cas particulier des « passages » du Catholicisme à l'Orthodoxie et inversement, le travail de dialogue a pu déboucher sur des perspectives pratiques ; je renvoie au *Supplément du SOP*, 288.B, 2004, p.6 :

« Nous sommes d'accord pour affirmer que : 'dans l'effort pour rétablir l'unité, il ne s'agit pas de rechercher la conversion des personnes d'une Église à l'autre pour assurer leur salut' (BI 15); et dans leur déclaration commune de 1987, Dimitrios I^{er} et Jean-Paul II ont précisé ensemble : 'Nous rejetons toute forme de prosélytisme, toute attitude qui serait ou pourrait être perçue comme un manque de respect' (BI 18).

De ce fait, toute activité pastorale exercée par des catholiques dans un environnement orthodoxe et par des orthodoxes dans un environnement catholique devrait conduire à 'une information réciproque sur les divers projets pastoraux' (BI 22) et à 'une consultation préalable', surtout quand ils 'concernent les fidèles de l'autre Église' (BI25).

Ensuite, dans le cadre de la liberté religieuse que nous reconnaissons les uns et les autres, il convient d'élaborer un code de bonne conduite sur les passages individuels, probablement inévitables, d'une Église à l'autre :

- lorsqu'une communauté locale, en conflit avec son pasteur immédiat, veut passer d'une Église à l'autre, en informer toujours l'évêque légitime et chercher à résoudre le problème en commun, ouvertement, autant que le respect des personnes le permettra ;

- lorsqu'il s'agira d'une personne seule, tout en l'accueillant en profondeur dans sa démarche, lui indiquer clairement que son salut n'est pas en jeu (BI 15), l'adresser à de bons théologiens et à de bons pasteurs de l'Église qu'elle veut quitter, afin qu'elle puisse prendre sa décision de

que même les contacts quotidiens entre les Églises datent de moins d'un siècle⁴⁹.

L'ecclésiologie fondamentale ne peut pas faire l'économie d'une approche historique ; il est important de remarquer que l'Église orthodoxe, pourtant unie sur le plan de la foi et du point de vue canonique, reconnaît une pluralité d'attitudes possibles, en son sein, envers les baptêmes opérés au sein d'autres Églises chrétiennes⁵⁰. En général, les baptêmes célébrés au nom de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, sont acceptés comme vrais par la conscience ecclésiale orthodoxe, mais le baptême n'est pas l'unique phase de l'initiation chrétienne ; les modalités de réception dans la communion de l'Église orthodoxe, même de nos jours, varient d'une Église régionale à l'autre (cela peut aller de la chrismation-confirmation, à la simple confession-communion).

De même, l'analyse ecclésiologique de la question des limites de l'Église n'est pas simple : si l'Orthodoxie a conscience de savoir où l'Église est, elle ne prétend pas savoir où l'Église n'est pas. Comme le montre, à nouveau, l'histoire de l'Église, les limites canoniques de l'Église (c'est-à-dire les limites au-delà desquelles la communion eucharistique est interrompue) ne coïncident pas nécessairement avec les limites charismatiques de l'Église. En effet, si la Tradition ecclésiale a toujours admis le principe, de Cyprien de Carthage, selon lequel « hors de l'Église, il n'y a point de salut » le père G. Florovsky a insisté sur le fait que cette affirmation doit être comprise dans un contexte théologique particulier⁵¹. Florovsky aimait renverser cet adage

la façon la plus éclairée. Et si on la reçoit, après cela, officiellement, le notifier en toute discrétion au pasteur de l'Église qu'elle quitte. Dans le cas d'un moine, d'une moniale, ou d'un ministre ordonné, on agira en relation encore plus étroite avec son Église ;

- naturellement, il est un devoir urgent d'élaborer ensemble, là où ils n'existent pas, des directoires pour la pastorale des mariages mixtes. »

⁴⁹ Notons que même les relations entre Églises régionales orthodoxes n'ont réellement commencé qu'au milieu du 20^e siècle, en grande partie grâce aux efforts de nos frères protestants qui ont encouragé et souvent financé les contacts des orthodoxes entre eux.

⁵⁰ Voir à ce sujet l'intéressant article de Michel STAVROU, L'ecclésiologie du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe, dans *Contacts*, 199, 2002, p.260-291.

⁵¹ Cf. Georges FLOROVSKY, *Les limites de l'Église, dans Vestnik- Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 37, 1961, p.28-40. Ce texte est, dans sa première rédaction, antérieur à la seconde Guerre mondiale et nécessite donc une lecture intelligente, car les catégories œcuméniques ont beaucoup évolué depuis lors ; cependant, il garde toute son actualité.

patristique et affirmer que : « Là où s'accomplissent les sacrements, là est l'Église »⁵². Pour ce grand théologien contemporain, « ce que saint Cyprien disait sur l'unité de l'Église et des sacrements peut et doit être accepté. Mais il ne faut pas, avec lui, tracer le contour définitif du corps ecclésial d'après les seuls critères canoniques »⁵³. Les sacrements accomplis dans l'Église orthodoxe sont considérés, par la Tradition orthodoxe, comme vrais ; la reconnaissance des sacrements qui sont accomplis en dehors des limites canoniques de l'Orthodoxie est laissée à l'appréciation des instances pastorales. En matière de tradition canonique, aucune systématisation n'est possible. Dans l'Orthodoxie, la démarche qui permet de transcender l'exactitude canonique est qualifiée d'économie ; on entend par là l'autonomie des pasteurs (prêtres, évêques ou synodes) dans l'application des canons.

La variété des approches orthodoxes des « passages » ne peut pas être épuisée en quelques lignes. Cependant, un point me semble indispensable pour conclure une brève introduction telle que celle-ci : point qu'il est impossible d'omettre dans une perspective orthodoxe : notre société vit dans une culture qui relativise les questions de foi. Cela a des aspects positifs, lorsque cela permet d'éviter les fondamentalismes, mais cela peut avoir pour conséquence le relativisme théologique qui n'est pas préférable au fondamentalisme : si, de manière générale, en France, les Églises chrétiennes se reconnaissent mutuellement un caractère béni et spirituel, cela ne gomme pas les différences dogmatiques qui les séparent toujours. Nous ne pouvons pas nier ces différences, au risque de nous nier nous-mêmes et nier, en conséquence, le dialogue entre chrétiens. L'Église orthodoxe a confiance dans la vérité de sa Tradition et, bien qu'elle convienne de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans les autres communautés chrétiennes, elle ne considère pas que, dans les communautés qui ne sont pas en communion avec l'Orthodoxie, la catholicité de l'Église réside au même degré qu'en son sein. La diversité - nécessaire dans toute société humaine, a fortiori dans l'Église divino-humaine - n'implique pas la division. L'Église orthodoxe prie pour l'unité de l'Église, cela ne doit pas être compris comme le vœu de voir les « autres » chrétiens rejoindre

⁵² *Ibidem*, p. 30.

⁵³ *Ibidem*, p. 30.

l'Orthodoxie (ce qui reviendrait à appliquer à notre confession la fameuse « théorie des branches », qui est étrangère à l'histoire et à l'expérience de l'Orthodoxie). L'Église orthodoxe prie pour que tous les chrétiens se convertissent davantage à la personne du Christ et parviennent, « tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13).

Christophe d'Aloisio,

Professeur de théologie à l'Institut orthodoxe de Saint Jean le Théologien à Bruxelles, Président de Syndesmos (Fédération mondiale de la jeunesse orthodoxe).

III.3. Une relecture catholique

Le dossier sur les passages provoque le théologien catholique à la réflexion. Il encourage à revenir à la notion même d'appartenance à l'Église même si cette question est davantage d'ordre sociologique. Il n'ignore cependant pas ses répercussions théologiques fortes dont certaines se manifestent dans les rituels d'admission dans l'une ou l'autre Église.

Les effets d'une situation pluraliste

Les passages indéniables de croyants d'une Église chrétienne vers une autre et la modification du type d'appartenance à une Église qu'ils manifestent ne doivent pas masquer que, pour beaucoup de chrétiens, l'appartenance reste encore forte. Cela est spécialement vrai pour les catholiques en France comme le montre notamment le récent sondage organisé à l'initiative du *Monde des Religions*⁵⁴. Cette enquête révèle que parmi les 51% de Français qui se disent catholiques, 52% seulement disent croire en Dieu. Cela signifie notamment qu'ils conçoivent le lien à l'Église sur le mode de l'appartenance et comme un héritage. Sans donner de valeur définitive à ce sondage, il faut reconnaître que nous sommes encore, pour les catholiques, assez

⁵⁴ *Le Monde des Religions*, n°21, Janvier-Février 2007, 22-28.

largement dans le cadre d'une religion par héritage plus que par choix, même si le rapport à l'héritage a grandement changé.

De plus, les passages d'une Église à l'autre ne doivent également pas cacher la très grande variété rencontrée à l'intérieur de nos Églises. Sans passer à une autre Église, certains catholiques vivent sur le mode du passage, ou même de la conversion, le trajet d'une adhésion paroissiale vers un mouvement charismatique par exemple. De plus la situation décrite par les sociologues montre qu'à l'intérieur de l'Église catholique se développent les « sous-cultures et les réseaux » au même titre que dans l'ensemble de la société. Pour les catholiques, cela repose la question de la figure d'unité de l'Église. Sur ce point on sera étonné que malgré cette diversité « interne » subsistent dans les témoignages recueillis les reproches classiques - pour ne pas dire les caricatures - adressés à l'Église catholique : pesanteur des structures ecclésiastiques, positions morales, formulation de certains dogmes, culpabilisation pouvant naître d'une théologie des œuvres. À la fois le théologien catholique considère ces traits comme ne correspondant plus ni à la théologie ni à la pratique actuelle de l'Église catholique, et pourtant il est bien obligé de reconnaître la subsistance de ces traits dans certaines mentalités... et dans certaines pratiques. On voudra donc lire les passages d'une Église à l'autre comme indice des nombreux passages qui se font d'un type de communauté à un autre à l'intérieur même de l'Église catholique.

Quelques questions théologiques persistantes...

Les passages et la situation ecclésiale qu'ils révèlent posent des questions proprement théologiques, notamment celle de la nature du lien ecclésial et de son rapport avec le lien social. Pour les catholiques, cette question est directement induite par la présentation que la constitution *Lumen gentium* du concile Vatican II fait de l'Église : « L'Église étant dans le Christ en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de *l'unité de tout le genre humain* » (LG 1). L'ecclésiologie se trouve donc requise aujourd'hui par la question du lien social. Les mutations que connaissent nos sociétés occidentales mettent largement à mal le lien social, à la fois dans sa réalité et dans la manière de le penser. L'Église

ne fait pas l'économie de cette crise qui s'y traduit souvent par ce qu'on appelle justement une crise de l'appartenance. Le premier symptôme en est probablement le constat banal que nombre de nos contemporains se disent catholiques mais ne participent à aucune de nos célébrations.

L'autre élément est le dilemme auquel sont soumises nombre de nos Églises : elles se trouvent écartelées entre une exigence de mise en place de communautés attractives et vivantes avec des critères d'appartenance exigeants et clairement définis (que l'on pourrait appeler confessants) et, de l'autre, la nécessité multitudiniste de rester accueillantes à ceux qui ne se considèrent pas comme membres déclarés et militants⁵⁵. En milieu protestant surtout mais non exclusivement, cela suscite une réflexion ecclésiologique originale sur individualisme, lien social et ecclésiologie⁵⁶. La question est alors de savoir ce qui peut faire lien social aujourd'hui sans nourrir le recours à une structuration sociale pré-moderne, sans refuser l'individuation de l'humain mais plutôt en recherchant ce qu'il y a comme précedence d'une altérité qui puisse fonder le lien social. La gageure est de penser que le christianisme possède les ressources pour penser un mode d'être de l'individu et du lien social qui ne soit ni celui du sujet de l'universalisme abstrait des Lumières ni celui du communautarisme. Il y a certainement pour nos Églises chrétiennes un champ de travail qui s'impose et où l'œcuménisme peut représenter un fruit pour la recherche de notre société autour de la question du lien social.

Le commentaire des rituels d'admission souligne pour le rituel catholique, ainsi que pour celui de l'Église orthodoxe, le « lien très étroit entre profession de foi/communion ecclésiale/ communion eucharistique ». Le théologien catholique ne peut qu'acquiescer à une telle remarque. Il en découle ce que le commentaire appelle pudiquement pour celui qui entre dans l'une de ces Églises, « l'accession à une vérité évangélique plus entière ». Le commentaire

⁵⁵ Cf. F. MOSER, « Quand le lien vient à manquer », dans G. COMEAU et J.-F. ZORN (dir.), « *Appel à témoins* ». *Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*, Cerf, 2004.

⁵⁶ J. DUBOIS, *L'Église des individus. Un parcours théologique à travers l'individualisme contemporain*, Labor et Fides, 2003.

poursuit pertinemment que cette conception touche aussi « bien des Églises protestantes ». Même si l'impossibilité de participer ensemble au même repas du Seigneur constitue une vraie souffrance pour nombre de chrétiens de nos Églises, on ne peut manquer de souligner le chemin déjà parcouru autour d'un approfondissement de la théologie du Repas du Seigneur et les nombreuses répercussions pour l'unité de nos Églises. La blessure que cela continue d'entraîner marque combien cette question est à inscrire parmi les premières dans l'ordre du jour du dialogue entre nos Églises, et cela bien indépendamment du passage de chrétiens d'une Église à une autre qui ne peut représenter une solution à cette question.

Les rituels

L'examen des rituels d'admission dans les différentes Églises est particulièrement instructif. Il convient d'abord de souligner la différence qu'il révèle non pas d'abord dans les paroles mais dans leur signification même, en d'autres termes, dans leur densité ecclésiale. J'en veux pour exemple le *Rituel d'admission de baptisés à la pleine communion de l'Église Catholique*. Il ne se suffit pas à lui-même et suppose d'autres démarches rituelles et sacramentelles, notamment la confirmation sacramentelle par un évêque ou son délégué. J'en tire trois conséquences. Tout d'abord, on ne peut pas comparer ces rituels termes à termes puisque certains se suffisent à eux-mêmes et d'autres supposent ou entraînent d'autres rites. Ensuite, le statut théologique du ministre qui va présider au déroulement du rituel est lourd de signification ecclésiologique dans cet acte d'admission. Enfin, c'est la signification même d'un acte liturgique dans nos différentes Églises qui se trouve interrogée. J'y vois une invitation à approfondir dans nos dialogues œcuméniques la place et la fonction même de la liturgie dans nos différentes Églises.

Père Laurent Villemin,

Professeur d'ecclésiologie et théologie des ministères à la Faculté de Théologie et de sciences religieuses à l'Institut catholique de Paris.

III.4. Une relecture luthéro-réformée

La réflexion théologique du document « passages » a pour point de départ le « Regard sur les différents rituels dans diverses confessions », le point 3 de la partie « Constats ». Les récits types et l'approche sociologique ayant défini le nouveau contexte, ce « regard » fournit la matière théologique qui déterminera les points d'analyse de la seconde partie. Ce « regard sur les différents rituels » surprend le théologien de la communion luthéro-réformée car il compare une série de rituels qui ne peuvent pas être comparés. Cette énumération met en parallèle des actes qui ne sont pas du même ordre. La première phrase de cette section est significative : « Chaque Église possède une manière propre d'accueillir en son sein de nouveaux membres venant (ou non) d'une autre Église ». L'ambiguïté vient de la définition même de ce qui est ici appelé « Église » ou « autre Église ». Le document ne le clarifie pas et confond par la suite deux compréhensions non seulement différentes mais aussi divergentes de l'Église qui ont cours au sein des différentes familles dont les rituels sont présentés.

La démarche du document est probablement motivée par une certaine logique institutionnelle de la FPF - une association d'Églises, de communautés, d'œuvres et de mouvements - qui ne se comprend pas elle-même comme étant une Église. La démarche peut aussi invoquer la situation minoritaire de nombreuses communautés adhérant à cette fédération, mais il nous faut ici dépasser les clivages traditionnels et le seul contexte hexagonal, et nous ouvrir à une réalité marquée par 50 années de progrès œcuméniques qui ont fondamentalement transformé les relations inter-ecclésiales au niveau européen et mondial et mis en évidence deux compréhensions de l'Église dont la compatibilité n'est pas évidente.

Les Églises luthériennes, réformées, méthodistes et anglicanes vivent en pleine communion ecclésiale. Cette réalité a été officiellement déclarée par les textes de Leuenberg, Vienne et Reuilly, des documents approuvés par les synodes des Églises concernées⁵⁷.

⁵⁷ Nous n'évoquons que les accords concernant directement les Églises françaises. Au plan mondial il faudrait citer les accords analogues aux États-Unis, Canada, Australie, Asie du Sud et Moyen Orient ainsi que d'autres accords européens avec les anglicans (RFA et Scandinavie).

En se déclarant en pleine communion ecclésiale, ces Églises affirment que l'Église du Christ ne saurait être identifiée à une tradition confessionnelle particulière. Chaque tradition se comprend certes comme étant Église du Christ en plénitude (dimension qualitative et non quantitative) mais elle affirme aussi et surtout que les autres traditions sont, dans « leur langue », expression pleine et authentique de cette même Église du Christ.

La communion ecclésiale est communion dans la Parole, communion dans le baptême et communion eucharistique. Tous les accords le précisent. Il ne s'agit pas seulement de « tolérer » la prédication, le baptême ou la Cène des autres mais bien d'affirmer que ces données, fondant et maintenant l'Église dans la vérité de l'Évangile chez les uns et chez les autres, ouvrent à la même réalité, l'unique Église du Christ, chez les uns et chez les autres. Les dialogues avaient pour but de vérifier et de préciser ce consensus. Ce consensus ne signifie pas uniformité, chacun célébrant dans sa tradition, mais unité au sens pentecostal du terme, chacun découvrant joyeusement que l'autre proclame dans « sa langue » les mêmes merveilles de Dieu. Il en résulte, et les accords le précisent, que tout croyant d'une de ces familles est dans « son » Église, celle du Christ qui dépasse les temps et les lieux dès lors qu'il rejoint une autre communauté participant à ces accords⁵⁸. Cet accueil par une communauté d'un croyant issu d'une autre tradition ne relève pas d'une hospitalité provisoire mais d'une conviction fondamentale qui s'est progressivement imposée à ces familles dans les dernières décennies.

Membre de l'unique Église du Christ, le croyant peut vivre son appartenance à l'Église du Christ au sein d'une communauté qui parle « une autre langue » que la langue dans laquelle il a un jour été initié.

Pour la France il s'agit de la déclaration de communion luthéro-réformée (Concorde de Leuenberg 1974), la déclaration luthéro-réformée/anglicane (Accord de Reuilly 2001) et la déclaration européenne de communion avec les méthodistes (Vienne 1994 mise en œuvre en 1997). Dans la situation française les Églises méthodistes (à l'exception de quelques communautés du sud du pays) ont généralement rejoint l'ERF en 1938, les Églises méthodistes d'Alsace sont restées indépendantes et sont directement concernées par l'accord de Vienne auquel elles ont souscrit. Elles ne sont cependant pas membres de la FPF. (NDLR : les Églises méthodistes d'Alsace et du Sud ont fusionné en 2006).

⁵⁸ Les exemples sont nombreux cf. les réformés ou les luthériens passant en France d'une paroisse à une autre. Il ne viendrait à l'idée de personne de proposer un rituel de « passage ». Cela vaut aussi pour les anglicans et les méthodistes.

Le document « passages » le sent d'ailleurs dans sa présentation des rituels luthériens et réformés. Par souci de parallélisme il se réfère à des rituels des années 1964 et 1965 qui sont devenus désuets suite aux déclarations de communion intervenues depuis lors. Mentionnant de nouveaux projets, le document constate que la compréhension ecclésiale a changé. Il note même qu'il est à présent impropre de parler de « passages » mais il n'en tire pas les conséquences qui s'imposent. Il aurait été plus juste de ne plus mentionner des rituels plus que cinquantenaires et d'expliquer la nouvelle compréhension ecclésiale de ces traditions.

Les Églises luthériennes et réformées françaises ont, en 1981, fait un pas supplémentaire suivant en cela l'exemple de nombreuses autres Églises européennes liées par la Concorde de Leuenberg. Par les thèses dites du Liebfrauenberg, ces Églises ont ouvert leurs Saintes Cènes à tous les croyants venant d'autres traditions et confessant le Christ mort et ressuscité pour nous. Communion eucharistique étant synonyme de communion ecclésiale, il ne s'agit pas d'une simple « hospitalité eucharistique », un terme souvent utilisé en pastorale catholique, mais théologiquement et ecclésialement inconnu dans la communion luthéro-réformée. En participant à la Cène, le croyant est dans la communion de l'unique Église du Christ qui dépasse les temps et les lieux. Par cette démarche des thèses du Liebfrauenberg, ces Églises reçoivent tout croyant d'une autre tradition (catholique, évangélique ou orthodoxe) qui sont elles aussi comprises comme expressions véritables de l'unique Église du Christ. Le croyant issu de ces traditions est, en tant que membre de l'unique Église du Christ, invité à être pleinement participant à la vie de la communauté invitante.

Peut-on encore parler de « passage » sur la base de cette option ecclésiologique ? Si ce vocable doit être maintenu il ne saurait signifier un passage d'une « Église » dans une « autre Église ».

À la fin de la présentation du rituel réformé le document « passages » pose la question de « la double appartenance ». L'appartenance est d'une part unique (on est baptisé dans l'Église du Christ) et ne saurait être double. Elle est double par contre au niveau de l'inscription sur les fichiers de communautés locales : une famille luthérienne qui veut

rester luthérienne peut très bien être membre d'une congrégation réformée, anglicane, méthodiste (luthérien, réformé, anglican et méthodiste étant des adjectifs interchangeables dans cette phrase). Ceci vaut aussi pour un catholique ou un orthodoxe ou un évangélique qui souhaite s'inscrire dans une paroisse de la communion luthéro/réformée/anglicane/ méthodiste. Cette notion est même étendue aux ministres dont on respectera toujours l'appartenance (luthérienne, réformée, anglicane ou méthodiste) d'origine tout en lui demandant, à juste titre, de s'intégrer à la vie liturgique et la pratique pastorale de la communauté qui l'accueille⁵⁹.

Si ces Églises réfléchissent malgré tout à de nouveaux rituels il ne s'agit plus d'un rituel fondamental d'entrée dans l'Église mais d'un moment permettant à un croyant de signifier de manière visible sa nouvelle appartenance à une communauté particulière. Ce moment de visibilité est important pour bien des croyants même s'il n'est pas théologiquement requis. Il est bon que les Églises répondent positivement à pareille demande et prévoient pour cela un moment liturgique. Pareil moment liturgique ne saurait cependant être confondu avec un acte d'entrée dans l'Église du Christ.

La question ouverte est celle de l'entrée dans nos Églises et par là dans l'Église du Christ de nouveaux membres ou de membres venant d'ailleurs, par exemple les témoins de Jéhovah ou autres groupes que nous ne considérons pas comme véritable Église du Christ. Dans ce cas une véritable liturgie d'entrée dans l'Église fait sens.

⁵⁹ Les anglicans partagent cette conception fondamentale. Leur signature au bas de nombreuses déclarations de communion en témoigne. Il faut cependant ajouter que divers représentants de la minorité anglicane en France ont le souci de se situer à mi-chemin entre protestantisme et catholicisme et insisteront sur la nécessité du rituel Canon B28 que le document « passages » place malencontreusement entre le rituel adventiste et le rituel catholique sans le rapprocher des pratiques luthériennes et réformées. Dans l'accord de Reuilly les anglicans reconnaissent explicitement les ministères et en particulier le ministère de direction et de vigilance (l'*episcopé*) des Églises luthériennes et réformées françaises. Toute confirmation dans ces Églises est reconnue par les anglicans. Il en résulte dans l'accord de Reuilly que tout luthérien ou réformé peut participer à la vie des communautés anglicanes. Il peut évidemment demander que cette appartenance soit visualisée par un geste symbolique de la part d'un responsable anglican. L'accord est d'ailleurs étendu aux ministres luthériens et réformés qui peuvent en tant que ministres de leur famille d'origine servir une communauté anglicane en utilisant leurs propres liturgies. Une confirmation par l'évêque (et non une nouvelle ordination) peut les intégrer dans le corps pastoral anglican.

Catholiques et orthodoxes ont une autre compréhension de l'Église. Dans leur cas, le croyant qui les rejoint entre dans la « véritable Église ». Ces deux traditions n'ont jamais été en mesure de considérer qu'une autre expression ecclésiale que la leur puisse être comprise comme expression pleine et authentique de l'unique Église du Christ. Même la reconnaissance mutuelle entre catholiques et orthodoxes est loin d'être acquise. Pour éviter tout malentendu : tout n'est pas blanc ou noir. Ces familles reconnaissent une certaine qualité ecclésiale aux autres traditions chrétiennes. Il n'en demeure pas moins que leur auto-compréhension est que seule leur communauté est authentiquement Église en plénitude. Si donc un croyant issu d'une autre « communauté ecclésiale » les rejoint, il entre dans la vraie Église, les rituels mentionnés le confirment. Ces Églises reconnaissent, à l'exception de rares Églises orthodoxes, le baptême de ce croyant, puis procèdent après une catéchèse et une confession de foi à un acte de confirmation qui permettra l'entrée dans l'Église et donc la participation à l'eucharistie comme l'exposent les rituels mentionnés.

Dans le cas des Églises évangéliques, des nuances s'imposent. La simple lecture des rituels baptistes et adventistes retenues par le document « passages » montre que l'admission d'un croyant baptisé enfant dans une autre tradition ne diffère pas de celle d'une personne issue d'un milieu non croyant. On localise souvent la différence entre les milieux évangéliques et les Églises dites historiques dans une compréhension différente du baptême. Derrière ce problème particulier se profile en fait une autre compréhension de l'Église. N'est membre de l'Église que le croyant confessant sa foi et baptisé par immersion. Ce constat s'impose au vu de la pratique au sein même d'une Église baptiste. Une distinction importante y est faite entre les vrais membres (ceux qui ont confessé Christ et qui ont été baptisés par immersion) et les enfants des membres, les amis ou les sympathisants. Ces derniers participent à la vie de la paroisse sans être, avant leur baptême, vraiment membres de l'Église. Ce qui vaut au sein même de ces communautés vaut *a fortiori* pour les membres d'autres croyants non baptisés par immersion. Cette démarche ne relève pas d'une ségrégation mais d'une compréhension ecclésiale

très précise : l'Église est par définition une Église de professants ou de confessants. Elle ne saurait être multitudiniste. Pour les luthériens et les réformés cette option se rapproche dans ses conséquences et les rituels de « passages » de celle des catholiques et des orthodoxes, même si ces derniers reconnaissent le baptême dans la communauté d'origine.

La nuance vient du fait que de nombreuses Églises évangéliques tentent de dépasser cet exclusivisme ecclésial et sont disposées à reconnaître comme authentiquement chrétien et membre de l'Église du Christ tout croyant qui confesse Christ, quelle que soit sa pratique ecclésiale. À l'initiative des Églises baptistes britanniques, scandinaves, allemandes, suisses et autrichiennes, la conférence baptiste européenne s'est engagée dans un dialogue avec les Églises signataires de la Concorde de Leuenberg. Dans ses conclusions les baptistes engagés dans ce dialogue demandent à leurs Églises « d'éviter toute apparence de re-baptême lorsqu'un croyant vient d'une Église de la CEPE (Églises signataires de Leuenberg) qui pratique le baptême des nourrissons »⁶⁰. Dans ce dialogue largement consacré aux compréhensions différentes de l'Église, ces mêmes représentants se sont exprimés en faveur d'une ouverture de leurs Églises à l'option ecclésiologique luthéro-réformée-anglicane-méthodiste. La réception de ce dialogue est en cours et les réponses obtenues à ce jour sont plurielles. Il est souhaitable qu'en France aussi les conclusions de ce dialogue fassent l'objet d'un processus de réception. On pourrait ainsi parvenir à un rapprochement de ce que les uns et les autres nomment un « passage ».

Pasteur André Birmelé,

Professeur de dogmatique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

⁶⁰ Les conclusions de ce dialogue ont été publiées dans *Positions Luthériennes* 53/2005. p.9-22, p.21.

CHAPITRE 4 :
ANNEXES

IV.I. Questions de mariage... et de passage

La sortie d'un dilemme...

Autrefois, lors des mariages protestants-catholiques, « on » s'est souvent plaint de l'obligation pour le protestant de « passer à l'Église catholique ».

L'Église catholique faisait en effet obligation au conjoint d'être catholique ou tout au moins de s'engager à ce que ses enfants le soient.

En récupérant systématiquement les conjoints protestants ou tout au moins leurs enfants, on a soupçonné l'Église catholique d'avoir ainsi mis en place une stratégie à long terme d'épuisement d'un protestantisme minoritaire dont les membres trouvaient souvent conjoint ailleurs que dans leur propre communauté.

Qu'il soit clair qu'une telle obligation n'existe plus⁶¹ même si est maintenu, comme dans bien des Églises protestantes, *la recommandation et l'encouragement, à épouser des personnes de la même communauté ecclésiale*⁶².

Le conjoint protestant n'est plus tenu à aucune promesse écrite ou orale⁶³. Et chacun est invité, tout en continuant à être fidèle à son engagement chrétien et à le mettre en pratique, à rechercher ce qui peut mener à l'unité et l'harmonie.

De même, si le conjoint catholique doit s'engager à faire tout son possible pour que tous ses enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique, l'Église catholique considère que le non-catholique peut éprouver une obligation semblable en raison de son propre engagement chrétien.

Et même si l'Église catholique souhaite que la décision de l'éducation des enfants soit prise avant mariage, ce n'est pas une obligation contraignante mais seulement *si possible*⁶⁴. Si ce n'est pas possible, le

⁶¹ Voir directoire œcuménique de l'Église catholique § 143 à 160 (CERF 1994) : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_25031993_principles-and-norms-on-ecumenism_fr.html
Voir également le site des relations œcuméniques de la FPF :

<http://www.protestants.org/index.php?id=31091>

⁶² Ibid § 144

⁶³ Ibid § 150

⁶⁴ Ibid § 150

conjoint catholique *ne tombe pas sous la censure du droit canonique* car il a devoir de *respecter la conscience de l'autre parent* et doit *prendre soin de la communion de la famille*⁶⁵.

Bref, le directoire œcuménique catholique considère à égalité les convictions des conjoints, il valorise la discussion dans le couple et ne permet pas que sur ces questions, on mette en cause *la solidité et la stabilité du lien conjugal et de la vie familiale qui en découle*, ce qui est *la préoccupation première* de l'Église catholique⁶⁶.

Voilà ce que les prêtres et diacres catholiques sont tenus d'enseigner aujourd'hui aux futurs couples interconfessionnels⁶⁷. L'étau du passage obligatoire à l'autre Église s'est desserré et demeure simplement la légitime liberté pour chacun de changer de confession selon sa conscience.

Et l'entrée dans d'autres dilemmes...

Mais voilà que d'autres distorsions apparaissent. Quelques témoignages... pas si fictifs que cela !

Distorsion entre réalité juridique et réalité ecclésiale :

Julie a été baptisée catholique. Après un long cheminement, elle est devenue membre d'une Église protestante. Elle souhaite se marier avec Gaston, catholique de toujours. Ecclésialement parlant et au regard de leurs convictions, c'est un mariage interconfessionnel. Mais au regard de la situation canonique ou disciplinaire, les deux sont catholiques car le passage de Julie n'a pas été enregistré côté catholique. Le premier curé contacté ne voit donc pas pourquoi il demanderait une autorisation de mariage interconfessionnel à l'évêché ni pourquoi il inviterait un pasteur ! Fureur des familles, malaise des mariés... qui se décident pour une célébration à l'Église protestante. Mais Gaston tient cependant à inviter un prêtre et à faire reconnaître son mariage par son Église. Pas possible puisqu'au regard du droit canonique les deux sont catholiques... à moins que Julie ne déclare préalablement par une démarche officielle auprès de l'Église

⁶⁵ Ibid§ 151

⁶⁶ Ibid§ 144

⁶⁷ Ibid§ 148

catholique, qu'elle n'est plus catholique, ce qui sera inscrit dans les registres diocésains. Julie ne comprend pas pourquoi son passage au protestantisme complique tant les choses : la parole donnée ne suffit-elle pas ? !

Marine et Bertrand, sont tous deux baptisés catholiques mais sans plus. Ils ont un jour vécu une réelle conversion qui les a amenés à s'attacher à une Église évangélique et à vouloir « régulariser » leur situation de couple. La salle de l'Église évangélique est trop petite pour une telle occasion. On se propose de demander l'Église du village où habite le couple. Mais pour le curé, les deux époux sont toujours catholiques inscrits sur les registres de baptisés. Peut-il prêter son Église catholique à deux catholiques pour une célébration de mariage évangélique, alors même que cette Église ne participe pas aux rencontres œcuméniques ?

Distorsion dans nos compréhensions du couple et du mariage

Marine et Bertrand, toujours eux, ont vécu l'échec d'un divorce avant de se connaître et de décider de vivre ensemble. Cela ne pose pas de problème à leur Église de célébrer leur mariage⁶⁸ maintenant qu'ils sont convertis. Mais pour le curé, il devient impossible de prêter son Église pour un mariage que la théologie de son Église ne peut aujourd'hui accepter⁶⁹, même si le sujet est en débat. Le passage de Marine et Bertrand à une Église évangélique a des conséquences œcuméniques inattendues : il va renforcer les préjugés des uns sur les autres.

Gontrand est bon catholique, attaché à son Église. Par le passé, Gontrand a été marié, puis un divorce a cassé sa vie. C'est la foi qui l'a sauvé de la déprime et il est reconnaissant à son Église pour son

⁶⁸ Déclaration sur le mariage du comité mixte protestant-catholique (1973) : Pour les Églises de la Réforme, l'Église est appelée à tenir compte des situations d'échec. Elle y exerce son ministère. La bénédiction d'un remariage ne va pas de soi et ne peut être autorisée qu'après examen de chaque cas particulier (...). La grâce de Dieu peut alors être appelée sur ce couple. De telles mesures n'impliquent pas une approbation du divorce.

⁶⁹ Ibid. : L'Église catholique reconnaît comme totalement indissoluble le mariage sacramentel et consommé de deux baptisés. Cependant (...) les divorcés remariés ne peuvent pas pour autant être abandonnés par elle : ils restent l'objet de son souci fraternel et de son aide pastorale.

accompagnement. Jusque-là, il a suivi les conseils de son confesseur : il ne participe pas à l'eucharistie, mais pour le reste, il est totalement intégré à la vie paroissiale. Dans le groupe biblique œcuménique auquel il participe, il a fait connaissance de France, catholique elle aussi. Leur situation célibataire les a rapprochés et un amour certain est né au point d'envisager le mariage. Ils se tournent vers leur curé mais la situation de Gontrand, malgré son insertion paroissiale, contraint à contre cœur le curé de refuser la célébration de leur mariage, tout au plus une petite prière dans un cadre privé. Gontrand et France passent par tous les états d'âme, surtout France qui se considère lésée par son Église : elle qui n'a pas de passé compliqué, se voit refuser le mariage ; et si elle se mariait malgré tout avec Gontrand, elle ne pourrait même plus participer à l'eucharistie ! Après bien des hésitations, le couple décide de s'adresser au pasteur. Pour lui, rien ne s'oppose théologiquement au mariage des deux. Mais il s'interroge : que signifie célébrer un culte pour le mariage de deux non-protestants s'ils ne rejoignent pas la communauté ? N'est-ce pas un pied de nez à l'autre Église alors que nous sommes engagés sur la même route œcuménique et qu'il apprécie l'ouverture pastorale de son collègue prêtre ? N'y a-t-il pas « prosélytisme de mauvais alois » à récupérer ainsi deux membres de l'autre Église ? Mais pour autant peut-on laisser ainsi France et Gontrand à l'abandon ? Les protestants les plus radicaux le pressentent : l'Église catholique doit assumer les conséquences de ses convictions, pas nous ! Le groupe œcuménique lui-même en est ébranlé.

Thomas et Aurélie sont membres d'une petite Église pentecôtiste, responsables du groupe de jeunes. Ils sont vraiment fou-amoureux. Ils ne sont plus des ados, le désir est trop fort. En attendant la possibilité de se marier, ils s'installent ensemble, comme tant d'autres jeunes adultes qu'ils côtoient à leur travail et qui ne semblent pas démériter. Pour l'Église, ce n'est pas acceptable, c'est un mauvais exemple donné aux plus jeunes. Mais pour eux, décidément, ils ne voient pas où est le mal. Le malaise s'installe insidieusement entre eux et la communauté. Leur fréquentation se distend puis se suspend. Leur vie de foi, ils la poursuivent tout seuls, en couple. Quelques mois après, alors qu'ils envisagent de se marier, ils font connaissance de la communauté

charismatique catholique. Ils sont chaleureusement accueillis et c'est là qu'ils décident de célébrer leur mariage. Il suffira simplement qu'ils fournissent un certificat de baptême de leur Église. Dans les entretiens préparatoires au mariage, ils redécouvrent d'un autre regard cette Église catholique sur laquelle ils avaient pourtant porté des jugements radicaux. Plus tard, lorsqu'ils seront guéris de leurs blessures, leur passage sera-t-il facteur de rapprochement ?

Évaluation

Voilà donc des situations pastorales concrètes où le passage d'une Église à l'autre génère de nouvelles tensions entre les Églises, souvent bien involontairement.

Les compréhensions divergentes du couple et du mariage entraînent aussi des situations délicates à accompagner tant du point de vue pastoral qu'œcuménique.

Dans toutes ces situations, interviennent plusieurs acteurs : le couple et l'histoire des deux conjoints, mais aussi le cercle familial, la personnalité des pasteurs, leur esprit et leur pratique œcuménique (ou non), tout autant que la bonne connaissance de la théologie de sa propre Église et de l'autre Église. Il faut enfin compter avec la pression du monde ambiant qui pèse sur les décisions et sur la manière dont elles sont perçues par une frange de croyants plus ou moins engagés. On rejoint ici deux dimensions essentielles évoquées dans ce dossier : la formation (humaine et théologique) des ministres et des membres de nos Églises, l'importance incontournable, pour l'accompagnement des personnes, du dialogue et de la collaboration pastorale entre les ministres des diverses Églises, même et surtout lorsque leurs convictions divergent.

IV.2. Données bibliographiques

IV.2.1. Sur Évangélisation, prosélytisme et critères ecclésiologiques

Pour un témoignage commun, proposition œcuménique

Revue Unité chrétienne N°145/2002

Ce numéro spécial de la revue *Unité chrétienne* de Lyon (aujourd'hui fusionnée avec la revue *Unité des Chrétiens*) regroupe un certain nombre de documents œcuméniques de référence régionaux et nationaux.

On y retrouve notamment le document « **Témoignage commun et non-prosélytisme** » de 1992 signé par les Églises réformées et catholiques de la région Centre, Alpes, Rhône (chap. III sur le rejet de tout prosélytisme, chap. IV sur les passages d'une Église à une autre).

Sur le **prosélytisme**, le document réaffirme l'exigence pour les chrétiens et les Églises d'annoncer l'Évangile mais dénonce tout type de contrainte et de pression (dont certaines formes publicitaires), les offres explicites ou implicites d'avantages, l'utilisation de situations de détresse, faiblesse ou manque d'éducation, le discrédit jeté sur l'autre confession, la comparaison des points forts de l'un avec les points faibles de l'autre, l'appropriation rapide des personnes en recherche spirituelle sans tenir compte de leur origine, l'absence de respect scrupuleux des enfants (notamment ceux des foyers interconfessionnels),

Sur les passages, le document affirme que :

- ces passages sont légitimes dans la mesure où ils sont le résultat de décisions libres ; chaque Église favorise une vraie liberté en aidant de façon désintéressée ceux qui forment de tels projets ;
- ces passages ne sont pas la solution du problème de l'unité ;
- il devrait être normal de s'informer entre ministres d'Églises ;
- il faut conseiller à la personne de prendre d'abord contact avec un responsable de son Église avant de la quitter ;

- il ne faut jamais profiter de l'existence de groupes œcuméniques ;
- il faut avertir ceux que l'on reçoit dans une Église que les critiques contre leur ancienne appartenance ne seront pas bienvenues ;
- il ne faut pas immédiatement leur donner un rôle dans la nouvelle Église.

La Charte œcuménique européenne §2

Ce document important a été signé à Pâques 2001 par la Conférence des Églises européennes (anglicans, orthodoxes, luthéro-réformés, baptistes) et le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe.

La Charte réaffirme notamment que tout le peuple de Dieu doit s'efforcer de transmettre ensemble l'Évangile au sein de la société.

Elle propose les engagements suivants :

- Nous nous engageons à parler de nos initiatives d'évangélisation avec les autres Églises, à conclure des accords à ce sujet et à éviter ainsi une concurrence dommageable ainsi que le danger de nouvelles divisions.
- Nous nous engageons à reconnaître que toute personne peut choisir son engagement religieux et ecclésial dans la liberté de sa conscience. Personne ne doit être poussé à se convertir par pression morale ou incitations matérielles. De même, personne ne doit être empêché de se convertir selon sa libre décision.

« Église, évangélisation et les liens de la Koinonia »

Document Église catholique/Alliance évangélique universelle § 61-69

- Le document pose d'abord la liberté d'adhérer à une autre communauté chrétienne : on ne doit pas en déduire obligatoirement qu'un tel transfert est le résultat d'un acte de prosélytisme.
- Après avoir noté l'évolution du mot « prosélytisme » d'un sens positif vers le négatif, chacun confesse qu'il s'est rendu coupable de prosélytisme dans ce sens négatif du terme.

- Le document reprend les mêmes définitions du prosélytisme en ajoutant les pressions politiques, sociales ou économiques, les méthodes peu éthiques d'évangélisation.
- Il note que le soupçon de prosélytisme est accentué par des ecclésiologies différentes. Par contraste avec les « croyants convertis », les évangéliques parlent de « chrétiens de nom » pour désigner les membres souvent baptisés mais éloignés des Églises : ceux-ci doivent être évangélisés sans pour autant jeter le discrédit sur leur Église d'origine, par exemple en faussant son image.
- Il précise que le prosélytisme commence au sein de chaque communauté par la manière dont on parle des autres Églises.

La Charte pour l'évangélisation,

Amsterdam 2000 § 14

Ce document est le fruit d'une dynamique de rassemblement des Églises évangéliques depuis le 1^{er} **Congrès international pour l'évangélisation mondiale** à Lausanne en 1974. Ces Églises de diverses dénominations partagent les mêmes convictions sur l'Évangile, la mission de l'Église et l'évangélisation. Quelques documents qui en émanent : la *Déclaration de Lausanne* (1974), les *Déclarations d'Amsterdam* (1983), le *Manifeste de Manille* (1989) et l'*Évangile de Jésus-Christ : une célébration évangélique* (1999).

Citations :

Unité chrétienne et évangélisation. Jésus a prié son Père céleste pour que ses disciples soient un afin que le monde croie. Un des grands obstacles à l'évangélisation du monde est à l'heure actuelle le manque d'unité au sein du peuple du Christ, condition rendue encore pire quand les chrétiens se font concurrence et se combattent au lieu de rechercher ensemble la pensée du Christ. Nous ne pouvons résoudre toutes les différences entre les chrétiens parce que nous ne comprenons pas encore parfaitement tout ce que Dieu nous a révélé. Mais dans tout ce qui ne viole pas notre conscience, nous devrions rechercher la coopération et le partenariat avec d'autres croyants pour

la tâche de l'évangélisation, et mettre en œuvre la règle éprouvée de la communion chrétienne : "Dans les choses nécessaires, l'unité ; dans les choses secondaires, la liberté ; en toutes choses, la charité." Nous nous engageons à prier et à œuvrer pour l'unité dans la vérité parmi tous les véritables croyants en Jésus, et à coopérer le plus pleinement possible avec d'autres frères et sœurs en Christ pour l'évangélisation, afin que l'Église tout entière puisse apporter l'Évangile tout entier au monde tout entier.

« Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun »

§ 69-96

Ce document rend compte du dialogue international entre l'Église catholique romaine et quelques Églises et responsables pentecôtistes dits classiques de 1990 à 1997.

Il se réfère au document de 1995 « *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun* » entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises.

Il définit le prosélytisme comme une activité immorale, en reprend les définitions classiques. Il dénonce en plus tout refus de connaître avec justesse la tradition de l'autre, toute déformation mesquine, toute forme de flatterie ou de manipulation comme l'exagération de promesses bibliques, et la mise en doute de la sincérité des autres.

Le document note qu'au-delà de ces aspects, le problème subsiste essentiellement à cause d'une conception différente de l'Église. Par exemple, les désaccords sur les liens entre l'Église et le baptême, sur la compréhension de ce qu'est une foi vivante chez une personne, sur la définition du non-croyant, sur les conséquences du fait de vivre dans une société « christianisée ».

Citations :

§ 94 Tous les Chrétiens ont le droit de rendre témoignage à l'Évangile devant tous les hommes, y compris des Chrétiens. Ce témoignage peut légitimement inclure la proclamation persuasive de l'Évangile dans le but d'amener les gens à la foi en Jésus-Christ, ou à s'engager plus profondément pour lui au sein de leur propre Église. La proclamation

légitime de l'Évangile portera les marques de l'amour chrétien (1 Co 13). Elle ne cherchera jamais son intérêt égoïste, saisissant l'occasion de critiquer ou dénigrer un autre groupe chrétien, ou encourageant quelqu'un à changer de dénomination. Les Pentecôtistes comme les Catholiques jugent de pareilles actions égoïstes comme prosélytisme, utilisation illégitime d'un pouvoir persuasif. Il faut clairement distinguer le prosélytisme du fait légitime de présenter l'Évangile de façon à convaincre. C'est le prosélytisme qui est à bannir.

§ 95 En même temps, nous reconnaissons que, si un Chrétien, après avoir entendu l'Évangile présenté de façon légitime, choisit librement de se joindre à une communauté chrétienne différente, il ne faudrait pas automatiquement en conclure qu'il s'agit de prosélytisme.

Quand l'évangélisation affirme le respect de l'autre

Actes du colloque de la faculté adventiste de théologie- Collonges-sous-Salève, 2003. 112 pages

Colloque « Évangélisation ou prosélytisme »

Organisé, en 2007, par l'Institut d'études œcuméniques de Paris (ISEO) à la demande du Conseil d'Églises chrétiennes en France.

À l'heure où nous écrivons, les actes ne sont pas encore publiés mais on peut trouver des extraits sur le site de l'ISEO ou du service œcuménique de la FPF.

IV.2.2. sur baptême /re-baptême

Implications ecclésiologiques et œcuméniques de notre commun baptême (2004),

par le groupe mixte de travail COE/Église catholique
<http://www.protestants.org/index.php?id=31798>

Ce texte prend en compte toutes les différentes compréhensions chrétiennes du baptême et tente de débrouiller points d'accords, divergences... et espérances.

Le baptême est vécu par tous comme acte de repentance, de pardon, de profession de foi, d'espérance eschatologique... en lien avec l'Église. On s'accorde à dire que la foi appelle le baptême et que le rite

baptismal exprime la foi de l'Église du Christ et de la personne baptisée.

Mais on diverge sur le baptême comme acte d'incorporation au corps de Christ ou comme simple conséquence d'une entrée qui se vit sur profession de foi. On diverge sur le baptême comme acte suffisant d'incorporation ou comme un élément dans une initiation chrétienne plus complète (baptême, confirmation/chrismation/don de l'Esprit, accueil eucharistique). On diverge sur le rôle de l'Église, et donc sur sa nature et sa mission dans l'économie du salut.

Le début de la vie chrétienne et la nature de l'Église,

conclusions du Dialogue entre la Communion d'Églises protestantes en Europe (communion ecclésiale de Leuenberg) et la Fédération baptiste européenne <https://www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/histoire-et-theologie/article/le-debut-de-la-vie-chretienne-et-la-nature-de-l-eglise>

Ce document constate entre ces Églises un accord sur les thèmes majeurs de l'enseignement chrétien (l'Évangile, le salut, la foi, l'Église). Cependant, lorsqu'une communauté baptiste baptise un croyant déjà baptisé en tant que nourrisson, les Églises de la CEPE y voient un re- baptême inadmissible. On constate des évolutions qui vont « dans le bon sens » :

- chez les Églises luthéro-réformées une pratique plus courante du baptême d'adulte et une formation plus attentive des personnes baptisées nourrissons pour les accompagner sur le chemin de la foi ;
- des Églises baptistes pratiquent l'accueil comme membres de personnes baptisées enfants qui ont confirmé (au sens d'une profession de foi) dans d'autres Églises chrétiennes. Le dialogue français entre Églises luthéro-réformés et baptistes est en cours sur le même sujet.

Les propositions pastorales sur le baptême et ceux qui viennent d'autres Églises,

d'Evert Vandepoll, théologien baptiste. Cahiers de l'École pastorale N°55/2005

E.V. plaide pour permettre à ceux qui le souhaitent un rite d'immersion qui ne serait pas un baptême adulte mais une « confirmation par immersion » qui respecte et met en valeur les éléments passés de son vécu de foi, notamment le baptême d'enfant.

Il note que l'expression « un seul baptême » (Eph 4.4) n'utilise pas le grec « Hapax » (une fois pour toutes) et ouvre donc la porte à plusieurs appropriations baptismales.

Il propose des formules pour prendre en compte le passé de la personne et son entourage (par ex. différer le baptême ; mention de l'histoire de la personne et action de grâce pour l'Église d'où elle vient...).

Les accords Baptistes/Vaudois italiens (1990),

in Accords et dialogues œcuméniques, Bergers et mages 1995 page V/55.

Cet accord confirme que

- les Églises vaudoises et méthodistes sont aujourd'hui mieux en mesure de comprendre la critique baptiste du baptême d'enfant (qui s'est développé dans un cadre constantinien).
- les Églises baptistes partagent la conviction de la priorité de la grâce de Dieu dans le baptême.

Il déclare que les divergences dans la pratique du baptême ne constituent pas un obstacle à une pleine communion puisque ces Églises ont en commun le même fondement théologique, notamment le lien entre baptême et confession de foi.

Il développe l'idée que le NT donne plus d'importance aux fruits du baptême qu'à sa forme.

Ainsi, les Églises baptistes italiennes sont prêtes à admettre comme membre toute personne en qui se manifestent les fruits du baptême, quelle que soit la forme et le moment de son administration. Et réciproquement.

Pour un dialogue au sein de la FPF (1990),

Document élaboré par un groupe de travail de la FPF.

Le texte note l'incohérence des Églises membres de la FPF : certaines (pédobaptistes) s'accordent sur le baptême avec l'Église catholique alors même qu'elles divergent avec les autres Églises de la FPF, et cela bien qu'elles partagent la cène seulement avec les secondes !

On note aussi l'évolution : des pratiques d'accueil sur profession de foi et sans re-baptême dans les Églises baptistes ; double pratique (baptême d'enfants et d'adultes) dans certaines Églises réformées et luthériennes.

Restent des questions qui interfèrent sur le sujet : le rapport Écriture/tradition, le sens du sacrement, l'ecclésiologie professante ou multitudiniste.

Des propositions rejoignent bien d'autres documents : dans l'initiation chrétienne, l'ordre des éléments (notamment l'ordre baptême/profession de foi) n'est-il pas indifférent ?

Il conclut : l'attention à porter à ce problème est donc une nécessité spirituelle qui touche à la communion fraternelle.

Du baptême à l'Église, accords et divergences actuels,

Document du comité mixte baptiste-catholique en France.

Accords et divergences sont présentés sur trois sujets clés de la division entre chrétiens : la cène-eucharistie, le baptême, l'Église. Cerf, 2006.

D'autres textes d'étude se trouvent sur le site du service œcuménique, page documentation/baptême.

IV.2.3. Sur les critères ecclésiologiques

Nature et mission de l'Église, Vers une déclaration commune,

document de la commission Foi et Constitution du C.O.E., auquel ont participé des Églises de toutes tendances.

https://www.ecumenism.net/archive/wcc/2005_coe_fc_nature_mission_eglise_fr.pdf

Dialogue Baptiste/catholique, 2006 (voir ci-dessus)

Consensus œcuménique et différence fondamentale,

Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France, Centurion 1987

Textes de dialogues Alliance réformée mondiale/Église catholique :

- La présence du Christ dans l'Église et dans le monde (1977)
- Vers une compréhension commune de l'Église (1990)

(Dans le classeur « Accords et dialogues œcuméniques », Éd. André Birmelé et Jacques Terme, Bergers et mages, 1995.)

Les rapports du synode national de l'ERF sur « Être membre de l'Église » (1995)

B.

Les PASSAGES d'une Église à l'autre :
COMPLÉMENT ACTUALISÉ

Comme annoncé dans l'introduction générale de cette nouvelle édition, la commission œcuménique de la Fédération Protestante de France a révisé le document « Les passages d'une Église à l'autre », réalisé en 2004. Elle a effectué un double travail qui offre :

- Le document initial, toiletté, présenté dans les pages précédentes ;
- Un « complément actualisé » ci-dessous qui aborde quelques aspects manquant dans le premier document, notamment de nouveaux facteurs influant sur les passages : le nomadisme confessionnel ; les désaccords et ruptures ; la variété de l'offre ; le retour aux sources ; la pluri-appartenance ; l'impact d'internet et des réseaux sociaux.

Ce complément ne se prétend pas exhaustif. Malgré ces ajouts, nous sommes bien conscients de ne pas couvrir la totalité des situations. De même, certains itinéraires de vie et passages ne se laissent pas enfermer dans une seule explication et sont parfois à cheval sur plusieurs. Nous avons procédé à cette classification mais parfois les choses se recourent. Par ailleurs, nous n'abordons pas vraiment le cas des personnes qui quittent les Églises pour ne plus en fréquenter aucune. Comment accompagner ce « passage » particulier ? En outre, nous nous sommes concentrés sur les passages d'une confession chrétienne à une autre. Mais la diversité au sein d'une même dénomination est parfois si forte, les écarts entre tendances « en interne » si importants, que certains voudraient aussi évoquer la notion de « passage » dans ces cas-là.

Ce complément s'inscrit dans la même perspective de neutralité que le document initial. Il n'est ni un encouragement à rester dans son Église, ni une invitation à la quitter. Il témoigne simplement du constat que les changements d'Église sont nombreux et variés quant à leur

motivation et qu'il serait bon, dans un état d'esprit œcuménique, de réfléchir aux enjeux de cette réalité.

Les membres de la commission, tout en étant « à l'aise dans leurs baskets confessionnelles » sont toutefois bien convaincus de l'enrichissement qu'offre la rencontre avec d'autres chrétiens lorsqu'on a la chance « d'entendre l'Évangile dans une autre langue ». C'est l'une des vocations de l'œcuménisme, sinon la principale. Or nous tenons à signaler que ce dialogue avec l'autre, s'il constitue parfois une première étape vers un changement d'Église, contribue généralement à approfondir la compréhension de sa propre tradition. Le dialogue entre chrétiens de diverses dénominations n'est pas un prosélytisme qui ne s'avouerait pas, mais une exigence évangélique. Comme notre commission l'a rappelé dans son dernier document *Bien vivre la rencontre avec d'autres chrétiens. 12 jalons* : « Heureux qui ose la rencontre avec l'autre ! »

Notre réflexion s'enracine aussi dans ce terreau œcuménique.

1. Le nomadisme confessionnel : une quête d'absolu ?

Constat

Les sociologues évoquent souvent notre société dans un contexte de « zapping ». Il semble que le principe de fidélité à un magasin, un médecin ou une radio soit aujourd'hui battu en brèche. La tendance actuelle consisterait plutôt à chercher ce qui nous convient le mieux au milieu d'une offre toujours plus grande.

Les Églises n'échappent pas à ce phénomène. Il apparaît que des personnes butinent d'une assemblée à l'autre, d'une paroisse à l'autre, pour trouver ce qui correspond le mieux à leur sensibilité ou à leurs conceptions.

Jadis, une personne pouvait faire toute sa carrière dans la même entreprise et mener toute sa vie chrétienne dans la même Église locale. Ce n'est plus vrai. Et cela est renforcé par l'extrême mobilité des individus.

Voici deux exemples caractéristiques. Les noms des divers exemples qui illustrent le propos ont été changés pour respecter l'anonymat, mais ces itinéraires de vie sont authentiques.

M. et Mme Dupont ont eu la douleur de perdre un enfant en bas âge et se sentent coupables de ne pas avoir tout fait pour le sauver. Dans leur paroisse catholique d'origine, ils ne trouvent pas le réconfort qu'ils espèrent, aussi, déçus, ils se tournent d'abord vers l'Église protestante locale d'obédience luthérienne. Après quelques mois, ils constatent avec amertume que leur nouvelle communauté manque aussi de chaleur, et ils se mettent en quête d'une assemblée plus accueillante. Ils découvrent ce sentiment de cordialité bienveillante et de soutien dans une Église pentecôtiste. Par la suite, ils sont un peu choqués des discours culpabilisants du pasteur, et sentent que l'Église qu'ils fréquentent n'est pas encore la bonne. Ils migrent alors vers une Église baptiste. Là, ils se sentent bien. Ils ont trouvé leur cocon. Toutefois aux dernières nouvelles, ils envisageraient de prendre leurs distances car le pasteur leur paraît un peu trop charismatique.

Matthieu est d'origine catholique. Il a épousé une personne de nationalité britannique et de confession anglicane. Il a fréquenté un certain temps l'Église de sa femme, puis il s'est tourné vers des Églises plus « vivantes ». Il a d'abord trouvé sa place dans une assemblée évangélique, puis il a adhéré à une Église réformée dont il est devenu prédicateur laïc. Toutefois, il s'interroge sur le déroulement liturgique du culte, sur le rapport à la prière, sur le sens des sacrements. Il décide de retourner dans une paroisse catholique, mais s'aperçoit que cela ne lui convient plus et finalement il fréquente une Église orthodoxe.

Ces deux exemples sont typiques d'un nomadisme confessionnel. Les personnes citées sont en quête d'un absolu religieux qu'elles cherchent sans cesse sans vraiment le trouver. En fait, elles constatent que l'Église ne correspond jamais à l'idéal qu'elles s'en sont fait. Il est donc probable que plus l'éventail des possibilités religieuses sera grand, plus l'errance sera importante.

Commentaire

Le nomadisme confessionnel apparaît aujourd'hui comme de plus en plus visible. Le passage fréquent et répété d'une Église à une autre témoigne que le chrétien ne trouve pas dans une seule communauté ce dont il estime avoir besoin. Les critères de recherche sont très variables : souvent c'est l'accueil chaleureux qui est mis en avant, la vitalité de la communauté, le dynamisme du culte, mais il arrive que certaines personnes soient en quête d'une rigueur dogmatique plus importante ou d'un déroulement liturgique plus strict. Parfois, c'est un lieu moins culpabilisant ou moins moraliste qui est visé. Chaque besoin est sans doute fondé, mais là où il devient problématique, c'est quand le croyant n'arrive pas à trouver ce qu'il cherche réellement, ou ne le trouve qu'épisodiquement. Nous assistons alors à une véritable instabilité spirituelle.

Sous réserve que cette instabilité chronique ne soit pas d'ordre pathologique, il conviendrait que les Églises réfléchissent à ce phénomène et ne se contentent pas de déplorer le départ d'un membre ou de se réjouir de l'arrivée d'une nouvelle recrue. En ce sens, face à des pèlerins permanents, il serait sans doute judicieux de mettre en place un processus d'accompagnement.

Certes, rien n'empêche un chrétien de « visiter » différentes Églises pour se faire une idée et choisir celle qui lui convient. Mais cette phase de discernement est provisoire, et on ne devrait pas s'installer dans un nomadisme constant. En effet, l'Église n'est pas une sorte de supermarché de la foi dans lequel on regarde seulement ce qui nous plaît. La participation à une vie d'Église a des implications dans les convictions intimes, les choix de vie ou les références éthiques du croyant. À vouloir découvrir toutes les formes de spiritualité pour trouver la meilleure sans jamais vraiment se fixer, le danger est de mélanger les cohérences de chaque théologie et de favoriser l'incompréhension, au risque de renforcer une forme d'errance. Il convient donc de prendre garde à ne pas laisser des personnes dans une quête nomade permanente.

Parfois un chrétien veut expérimenter un nomadisme passager qui a pour lui valeur de refuge (un « passage-refuge ») : au sortir d'une

expérience traumatisante comme des conflits majeurs, des raisons personnelles comme un divorce, des abus spirituels ou la fréquentation d'un groupe sectaire, la personne ressent le besoin de fréquenter un ou plusieurs groupes sans trop s'engager afin de vérifier que ce nouveau groupe mérite sa confiance.

Quelle piste pastorale face à cette situation ou ce profil nomade ?

Le mot clé est celui d'« accompagnement ». Il s'agit d'essayer d'aider la personne « nomade » à comprendre son parcours et ses propres besoins. Identifier son itinéraire, son vécu spirituel, ses étapes de vie, sa foi, ses questions, permettrait de lui proposer la meilleure orientation possible et tenter ainsi de la fidéliser à une expression de la foi chrétienne. Où serait-elle le mieux ? De quoi a-t-elle besoin ? Faut-il l'encourager à retourner là où elle était ? Ou lui faire découvrir d'autres spiritualités chrétiennes qui lui conviendraient mieux ? Toutefois ce processus d'accompagnement nécessite de procéder avec tact, sans paraître inquisiteur. L'attitude est bien celle d'accompagnement sans juger ou mener une enquête sur la personne. Il est parfois judicieux, lorsqu'une personne arrive dans une communauté en ayant déjà fréquenté plusieurs Églises différentes, qu'un contact soit établi entre la nouvelle Église et l'ancienne (ou les anciennes) pour essayer de comprendre les motivations de la personne.

Il importe aussi de présenter les caractéristiques de la communauté qu'elle fréquente, sa liturgie, sa théologie, afin qu'elle puisse identifier si cela lui correspond. Puis on tentera de l'aider à se fixer dans la forme ecclésiale qui serait la plus pertinente pour elle, même si c'est au sein d'une autre dénomination.

Cela implique sans doute que chaque Église reconnaisse qu'elle n'est pas l'Église idéale. Certes on trouvera toujours une Église où on se sentira mieux que dans une autre, en revanche il sera très difficile de trouver l'Église de ses rêves !

Cela nécessite également qu'un dialogue franc existe entre les différentes confessions ou expressions du christianisme, et qu'un minimum de confiance régisse les relations entre les communautés ; il en va sans doute du bien-être spirituel des chrétiens et de la crédibilité de nos Églises. Cette confiance en les autres montre aux

croyants qu'il existe quelque chose de plus grand que nous, et que nous appartenons plus largement au corps de Christ, au Royaume de Dieu qui dépasse notre propre réalité.

2. Les désaccords et les ruptures

Constat

Dans le passé, on a vu des croyants, et même des communautés entières, rompre une communion pour des questions dogmatiques fortes. L'Église catholique romaine a connu cela lors de la promulgation de Vatican II. L'Église réformée l'a aussi vécu à sa création en 1938, certaines Églises, comme l'Union des Églises évangéliques libres par exemple, refusant de s'associer à ce mouvement unificateur où allaient se côtoyer des lignes théologiques différentes.

D'autres points de focalisation, d'ordre plus sociétal, ont été, ou sont encore, des désaccords concernant l'esclavage, un sionisme exacerbé ou le ministère pastoral féminin...

Aujourd'hui, il semble que les positions dogmatiques soient moins un sujet de controverses que les options morales adoptées par telle ou telle Église. Ainsi la question de l'avortement est devenue une ligne de clivage dans les Églises des États-Unis.

En France, l'Église protestante unie de France - communion luthérienne et réformée (EPUdF), lors du Synode du Lazaret en 2015 a voté pour la possibilité de bénir les couples de même sexe. Cela a suscité des réactions marquées et a amplifié un phénomène qui existait déjà, à savoir la séparation d'avec son Église ou son union d'Églises pour des raisons éthiques. Deux paroisses locales ont quitté l'EPUdF, laquelle a aussi vu naître le mouvement des « Attestants », qui, sans rompre avec cette dernière, désapprouve la décision du Lazaret.

Pour la même raison (associée il est vrai à d'autres facteurs antérieurs), plusieurs Églises baptistes ou évangéliques ont quitté leur Fédération et deux Fédérations d'Églises ont rompu leurs liens avec la Fédération Protestante de France, dont l'Église Apostolique qui en

était membre depuis 1972. Suite à ces événements, la FPF s'est lancée dans une réflexion de grande ampleur sur la communion qui unit ses membres, ce qui a débouché sur l'adoption d'un rapport : *Vers un nouvel élan pour la Fédération Protestante de France* (2017).

Moins médiatisées, mais sans doute plus nombreuses, sont les séparations pour des raisons interpersonnelles. Combien de croyants ont changé de communauté suite à un conflit avec un pasteur, un membre du conseil, ou un autre fidèle ? Combien sont partis parce qu'ils ne se sentaient pas reconnus ? Et combien d'Églises se préoccupent vraiment de ce genre de départ qui, pourtant, jette une ombre sur nos vies en Église ?

Commentaire

Il est intéressant de relever que les anciennes divergences dogmatiques au sein de la FPF n'ont pas entraîné de ruptures marquantes. En particulier, les désaccords concernant la théologie du baptême, voire la théologie de la résurrection, n'avaient pas jusqu'ici empêché la communion sur le plan fédératif, même si certaines tensions se faisaient jour de temps à autre.

Mais lorsque la source du conflit est une question éthique, la rupture est clairement due à une certaine incompatibilité dans l'interprétation des textes bibliques. Le désaccord touche à la conception éthique de l'individu et à la compréhension du péché, toutes deux inspirées par ces différentes lectures. Cette divergence herméneutique était parfois connue depuis longtemps, mais non « travaillée » en interne – que ce soit à l'échelle d'une paroisse, d'une union d'Églises ou de la FPF. Une question un peu plus clivante que les précédentes peut alors faire opter pour la rupture.

C'est le cas de François qui a récemment quitté l'EPUDF en remettant en cause la décision du synode du Lazaret. Jusque-là, ce monsieur fort âgé était resté fidèle à sa paroisse qui avait pourtant connu au niveau régional plusieurs épisodes litigieux ou scandales, notamment un pasteur soupçonné de pédophilie, et auparavant, un pasteur marié, parti avec une membre de l'Église qu'il préparait au baptême !

La majorité des personnes fonctionnant de plus en plus à l'affectif, seraient-elles plus sensibles au phénomène de « scandale » qui fait

chuter, ou qui risque de détourner de la foi le frère ou la sœur plus vulnérables ?

Ce genre de rupture n'est pas d'abord dû à la recherche d'une communauté meilleure, mais bien à un désaccord profond d'avec son Église d'origine.

Très souvent, ce passage d'une Église à une autre s'accompagne d'un réel conflit intérieur. La personne qui quitte son Église le fait comme à regret, et elle exprime à la fois sa désapprobation et son désarroi par un écrit dans lequel elle expose clairement ses griefs envers une Église dans laquelle elle ne se reconnaît plus. Dans presque tous les cas, la responsabilité de cette rupture est attribuée à l'Église d'origine qui aurait trahi la vérité évangélique. Et d'ailleurs, au nom de cette fidélité à l'Évangile, des chrétiens appartenant à des Églises différentes se rejoignent, au-delà des divergences confessionnelles, sur des convergences éthiques : cela se produit même si leurs points de vue ne reposent pas sur les mêmes bases de référence (ainsi des catholiques et des évangéliques par exemple, dont certaines positions sur la famille, la sexualité, l'avortement, etc. sont souvent fort proches).

Comment tenter de prévenir de telles ruptures ? Comment faire en sorte que les différences soient de vraies sources d'enrichissement et, qu'en cas de conflit, elles ne conduisent pas à la guerre ? Comment également prendre en compte, sur le plan pastoral, la rancœur ou la colère de celui qui part, ou qui arrive chez vous ?

Accompagner ces ruptures motivées par un désaccord, qu'il soit théologique, éthique ou relationnel, engage particulièrement la responsabilité des ministres et des conseils d'Églises. Le souci constant de nos diverses confessions devrait être de rester unis, et donc d'apprendre – en Église et entre Églises – à assumer ensemble les divergences lorsqu'elles ne touchent pas aux fondements immémoriaux de la foi chrétienne.

Or pour ce faire, le rôle de l'enseignement est primordial. Entretenir sciemment dans le discours ecclésial dominant une crispation identitaire, focalisée souvent sur un point doctrinal ou moral très spécifique (et bien souvent secondaire), fait le lit des désaccords et des ruptures. À l'inverse, savoir prendre du recul, apprendre à connaître

l'histoire des uns et des autres, et transmettre un esprit fraternel d'accueil de l'autre dans sa singularité, limitera ces passages généralement douloureux.

Pour ce qui concerne les « passages » de ministres, motivés par diverses raisons (incompatibilité doctrinale, absence de poste disponible dans leur Union d'Églises d'origine, vision du ministère qui se révèle en porte-à-faux par rapport à l'orientation de certaines Églises, etc.), il appartiendra essentiellement aux instances des Églises concernées de les accompagner.

Reste la question délicate de la séparation collective, une communauté quittant son instance nationale ou fédérative pour s'affilier à une autre. De qui peuvent venir les conseils ? Au minimum, il importera que les instances dirigeantes des structures concernées se parlent, accueillent les raisons exprimées, accompagnent sans acrimonie le transfert vers une autre confession. Des échanges apaisés au niveau des directions d'Églises seront la meilleure garantie pour que la vision des paroissiens se rééquilibre et que chacun poursuive sa route sans conserver trop de séquelles de ce traumatisme.

3. Face à la variété de l'offre, quels critères de passage ?

Constat

Les sociologues confirment que notre société est en pleine mutation. La mobilité de plus en plus marquée des individus, en raison de leurs choix professionnels ou matrimoniaux, l'effritement des notions d'appartenance, de loyauté à un héritage, la part croissante de l'affectif dans les motivations, etc. ont un rôle important. Et les Églises en subissent le contrecoup. L'éventail des critères de choix d'une Église s'élargit donc bien au-delà de ce qui, autrefois, assurait une stabilité non remise en question.

Lydia fréquente une Église évangélique depuis des années. Elle a souvent souligné que ses membres étaient trop « bourgeois » et que peu de gens modestes ou en situation précaire fréquentaient le culte.

À l'occasion de tensions au sein de la communauté, elle décide de la quitter et de rejoindre le poste de l'Armée du Salut voisin où elle s'investit fortement dans le travail du vestiaire, de l'accueil, etc.

Régine est catholique. Elle souhaite mettre son enfant au catéchisme mais elle estime que les horaires de la paroisse ne lui conviennent pas. Elle aimerait savoir si l'enfant pourrait être catéchisé chez les Protestants. Elle est prête à l'accompagner au culte quand il le faudra. Martine fréquente une assemblée pentecôtiste. Son ami Samuel est catholique non pratiquant. Ils « sortent ensemble » depuis quelque temps et ont décidé de se marier. Martine ne souhaite pas une cérémonie dans l'Église catholique dont elle a une vision très négative, et le pasteur pentecôtiste refuse de bénir ce couple qui vit dans le péché. Les deux jeunes gens s'adressent alors à l'Église luthéro-réformée locale et acceptent d'en devenir des membres actifs. La bénédiction de mariage leur a été donnée dans cette Église protestante unie.

Georges est d'origine catholique. Il a été baptisé et catéchisé. À l'âge adulte, des problèmes d'alcool le font entrer à la Croix-Bleue. C'est à travers cette association qu'il découvre le protestantisme local, sous forme luthérienne. Par la suite, il adhère à l'Église luthérienne et en devient l'un des pasteurs.

Ces divers passages semblent en réalité motivés par des critères d'horaires, de proximité, d'accueil, d'atmosphère ou de fréquentation, et non par des critères confessionnels.

Commentaire

Ce constat suggère que le sentiment d'appartenance est moins fort qu'auparavant. Aujourd'hui, l'adhésion à une pratique religieuse se décide moins en fonction d'une tradition familiale ou de convictions théologiques, mais davantage en fonction de possibilités pratiques, de relations et de ressenti. La variété de l'offre exacerbe la liberté de choix.

Dans cette perspective, les différences entre les confessions sont gommées. Les Églises apparaissent un peu comme des prestataires de service, et les participants à la vie paroissiale comme des consommateurs plutôt que comme des acteurs.

Le rôle caritatif de certaines Églises influence aussi parfois le choix d'une confession. Beaucoup de gens, y compris les personnes aidées, connaissent l'origine catholique d'associations comme Emmaüs ou le Secours Catholique, de même que les racines protestantes de la Cimade ou des Entraides protestantes. Souvent, les locaux sont partagés entre la paroisse et l'association d'entraide.

Nous ne parlons pas ici d'Églises qui pratiqueraient une forme de prosélytisme sous prétexte d'entraide, mais du sentiment de reconnaissance éprouvé par des personnes aidées et qui, par ce biais, peuvent effectivement changer d'Église. Aujourd'hui, accoler le mot évangélisation à celui d'humanitaire semble une incongruité. Il n'empêche que les Églises savent que, dans un monde où l'on attend d'elles qu'elles apportent un réconfort aux gens en détresse, mettre en avant les valeurs de l'Évangile s'incarne dans des actions caritatives, et permet à des personnes de trouver ou de retrouver leur place devant Dieu.

Le regard du chrétien sur son Église est donc profondément modifié. Plusieurs questions se posent alors à lui : Est-ce parce que j'ai l'impression que mon Église ne changera pas, que j'en cherche une autre ? Ai-je le sentiment de me heurter à un mur lorsque je propose des changements ? Qu'est-ce que je trahis en restant ? À quoi je reste fidèle en partant ? Ai-je mis une telle distance avec mon Église, que j'ai peu de scrupule à en trouver une autre ?

Ces questions en soulèvent d'autres chez l'observateur :

Les divergences doctrinales sont-elles devenues si peu pertinentes que les Églises paraissent facilement interchangeables pour des raisons pratiques ?

Serions-nous alors face à un effet positif de l'œcuménisme, où toutes les Églises ne sont que des facettes interchangeables de l'unique Église de Jésus-Christ ?

Dans tous les cas de figure, il incombe à l'Église qui accueille, comme à celle qui est quittée – et principalement à son/ses pasteur(s) et au conseil – d'accompagner (voir chapitre 1) afin d'aider chaque personne à trouver sa place dans la grande famille de Dieu, et à croître en maturité spirituelle.

4. Le retour aux sources

Constat

Parfois on revient à son Église d'origine. Les facteurs circonstanciels et culturels ont là plus de poids que les facteurs confessionnels. Il ne s'agit pas d'un passage d'une Église à une autre mais plutôt d'une situation à une autre.

Nous connaissons tous des couples qui ont déserté leur Église pendant parfois des décennies et que nous retrouvons à l'occasion d'un décès, d'une visite ou du baptême d'un petit-enfant. Des chrétiens qu'on avait perdus de vue pendant des années reviennent parce qu'ils sont désormais en retraite. Ceux-là redécouvrent l'Église de leur jeunesse et y retrouvent avec plaisir des habitudes ou des cantiques qu'ils avaient oubliés. Ce phénomène est courant.

Il se présente d'une manière plus originale lorsque des personnes quittent une Église d'adoption pour retrouver leur Église d'origine. C'est un peu le cas des Églises « issues de la diversité culturelle » auquel nous nous attacherons ici.

Dans une paroisse protestante de l'Est de la France, quelques personnes issues d'Afrique noire ont d'abord fréquenté le culte dominical luthérien. Leur petit groupe a peu à peu grossi et ils ont proposé de constituer une petite chorale au service de la paroisse pour animer les célébrations. Puis, ils ont demandé à bénéficier d'un temps de culte pour célébrer le Seigneur selon leurs propres habitudes et leurs traditions.

Dans une autre ville de l'Est, une petite communauté chinoise se constitue au sein d'une Église locale protestante. Ils ont leur réunion de prière, leur culte, leur étude biblique sous la supervision des pasteurs locaux.

Ainsi, nous observons que des chrétiens de traditions étrangères, asiatiques, africaines ou malgaches, s'intègrent d'abord dans une paroisse locale pour ensuite constituer une communauté autonome. Outre un possible ressenti de multi-appartenance, il s'agit bien du passage d'une Église locale à une Église « ethnique ».

Toutes les confessions rencontrent ce phénomène. Les Églises orthodoxes y sont particulièrement sensibles avec les communautés

issues de l'ex Yougoslavie ou de la Roumanie, mais aussi l'Église catholique avec des communautés polonaises ou asiatiques. Ici, il ne s'agit pas d'entendre l'Évangile dans une autre langue mais de le réentendre dans la langue de son enfance, selon des rites et une liturgie qu'on a connus dans sa jeunesse.

Notons encore qu'il n'est pas rare de voir des chrétiens de souche métropolitaine participer à la vie culturelle des Églises issues de la diversité culturelle dont ils apprécient la nouveauté, le dynamisme ou la différence.

Commentaire

La simple existence des Églises issues de la diversité culturelle nous interroge d'abord sur notre capacité à accueillir et à nous adapter. Comment prenons-nous en compte les personnes issues de l'immigration dans le fonctionnement de nos institutions, dans la préparation de nos cultes, ou dans l'animation de la paroisse ? Quelle place leur offrons-nous et quelle est la limite de leur intégration ?

Dans nos Églises protestantes, le principe est d'annoncer l'Évangile dans la langue vernaculaire afin qu'il soit compris du plus grand nombre. Selon ce principe, et selon l'interprétation du fameux texte de la Pentecôte, il conviendrait de s'adresser à l'étranger dans sa langue maternelle, c'est-à-dire, non seulement dans le langage qui lui est courant mais aussi dans la culture qui lui est propre, avec sa gestuelle, son ritualisme, sa symbolique. Évidemment, cela n'est guère possible. Par ailleurs, convenons que le protestantisme, à la différence du catholicisme, se caractérise, dès ses débuts, par une logique de rupture, qui peut conduire naturellement à la création de ces Églises issues de la diversité culturelle.

Ceci posé, la question de l'accueil se décale vers celle de l'accompagnement. Sans doute est-il difficile pour une communauté qui a accueilli un groupe de chrétiens issus de l'immigration africaine et qui bénéficie de l'apport spirituel ou musical de ce groupe, de constater qu'il souhaite s'émanciper pour constituer sa propre communauté avec ses propres codes. Dans certaines paroisses, la présence au culte des « étrangers » est telle que leur départ menacerait presque la survie de la communauté. Cela peut créer des

désillusions ou de la frustration au point de le vivre comme un abandon.

En fait, il conviendrait d'accompagner les groupes communautaires qui fondent leur propre Église en leur rendant les services dont ils ont besoin (bâtiments, formation, aide légale et administrative, relations avec les autorités, etc.).⁷⁰

Si la cohabitation permanente de cultures différentes dans une communauté ne s'avère parfois plus possible en raison de frustrations des uns ou des autres, on gagne malgré tout à maintenir le lien par des cultes ou des actions communes épisodiques qui sont alors source d'enrichissement pour tous.

La richesse de l'Église universelle s'incarne de façon tangible dans cette cohabitation de communautés si diverses. Les uns et les autres ne peuvent goûter cela que si nous nous considérons mutuellement comme une chance pour l'Évangile et non une forme de concurrence.

5. La pluri-appartenance

Constat

La pluri-appartenance est de plus en plus courante et, pour beaucoup, il paraît légitime d'appartenir à plusieurs Églises à la fois. Sur la ligne qui va de la simple fréquentation, qui n'est pas encore pluri-appartenance, au passage proprement dit, qui n'est déjà plus pluri-appartenance, il y a différents degrés. Ces degrés vont de l'acceptation de recevoir le journal paroissial jusqu'à l'inscription comme membre. Cette adhésion se manifeste par exemple par un engagement financier, ou par une participation à la Cène. Parfois on demande conseil ou autorisation, soit à l'Église d'origine, soit à la nouvelle, ou bien la personne agit selon ce que lui dicte sa conscience. Cette pratique est parfois un choix délibéré, parfois un concours de circonstances, le lieu de vie de la personne n'ayant par exemple pas de communauté de son Église d'origine.

Par ailleurs, la confession revendiquée n'est pas toujours celle où se vit la pratique ecclésiale. Ainsi, une forme de pluri-appartenance peut

⁷⁰ La FPF a mis en place le service Mosaïc à ces fins-là.

aussi se vivre en militant dans un mouvement à but humanitaire d'obédience religieuse ou dans un groupe de réflexion placé sous le patronage d'une Église, tout en conservant plus ou moins une pratique religieuse dans son Église d'origine. Du fait de cette militance, il arrive que l'on participe à des célébrations dans une Église autre que celle à laquelle on se sent appartenir.

Par exemple, Catherine participe à l'Action catholique des femmes, Béatrice au Mouvement Chrétien des Cadres et dirigeants, Marie-Christine a appartenu à la Paroisse Universitaire, ces trois mouvements étant rattachés à l'Église catholique romaine ; elles s'affirment protestantes et participent aussi bien à la messe (et à l'eucharistie !) qu'au culte paroissial.

Les circonstances de la vie, notamment les mutations professionnelles, parfois à l'international, font que parfois l'on s'investit successivement dans différentes Églises, ou dans des Églises pluriconfessionnelles comme celles de la CEEFE (Communauté d'Églises évangéliques d'expression francophone à l'étranger) ; ces engagements ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : des liens tissés à une période perdurent dans le temps, et des fidélités anciennes se chevauchent avec des engagements plus récents. De même, il arrive que le passage à la retraite s'accompagne d'un passage ecclésial, mais soit aussi caractérisé par un vécu de pluri-appartenance.

La pluri-appartenance concerne très directement les foyers mixtes (majoritairement catholiques/protestants). La question de leur pratique religieuse dépend beaucoup de l'implication personnelle de chacun des conjoints. Si l'un est davantage pratiquant que l'autre, le conjoint qui l'est moins sera sans doute entraîné dans l'Église de l'autre, mais pas forcément : il arrive que le conjoint plus engagé, découvrant la confession de l'autre, finisse par y adhérer, sans forcément rompre avec son Église d'origine, voire en ramenant son conjoint, qui ne pratiquait plus, vers son Église.

Au cours d'une vie, il arrive que les Églises sollicitées pour accompagner une personne varient. L'Église qui a baptisé un enfant n'est pas forcément celle où il sera catéchisé par la suite. Des enfants issus d'un couple mixte, scolarisés et catéchisés dans une école

catholique, sont parfois baptisés dans une assemblée protestante, et ce choix est alors revendiqué par volonté d'équilibrer l'influence des confessions sur les enfants, ou de marquer une certaine spécificité. En fonction du conjoint choisi ou de son propre parcours de vie, l'Église à laquelle on demande d'être accompagné en vue de la bénédiction du mariage n'est pas forcément celle où ont été vécus le catéchisme, la confirmation, la première communion ou l'engagement de jeunesse. Par exemple, Élisabeth et Éric souhaitent se marier en Cévennes, dans le village de son grand-père à elle. Bien que Cévenole, elle est d'origine catholique, et elle s'est convertie par le témoignage d'une amie, ce qui l'a amenée à fréquenter une assemblée pentecôtiste. Lui est fils d'un prédicateur mennonite, et a fréquenté différents milieux évangéliques lors de ses études. Ils prévoient d'emménager dans un quartier d'une grande ville où il y a une Église charismatique qu'ils ont visitée déjà à plusieurs reprises, mais ils veulent se laisser le temps avant de choisir une communauté qui leur convient. Dans ce temps de transition, ils ont décidé de préparer leur mariage avec le pasteur de l'Église protestante unie du village cévenol où ils désirent se marier, ce qui rassure un peu la famille catholique. Depuis leur mariage, ils fréquentent cette communauté à l'occasion de leurs vacances. Enfin, il arrive qu'une Église intervienne lors d'obsèques de personnes d'une autre confession, à la demande de la personne elle-même ou de sa famille, suite à un parcours personnel sans rupture avec l'Église d'origine, ou bien de manière circonstancielle, face à l'absence de ministres ou de services proposés par l'Église d'origine.

Commentaire

Dans les parcours catéchétiques, il convient de mieux prendre en compte les réalités des enfants de couples mixtes, par exemple dans la manière de leur signifier que le baptême donné dans une confession est reconnu dans l'autre.

Il arrive que les actes pastoraux expriment une attitude de consommateurs de la part des demandeurs, qui choisissent alors les « prestations » en fonction de leurs attentes ou de leur situation particulière. Ou bien, les demandes adressées à une autre confession résultent d'un parcours marqué par des refus vécus comme blessants,

et ouvrent sur un nouveau départ, sans tout renier du parcours spirituel accompli. Il convient d'agir avec prudence et discernement, en soutenant les personnes dans leurs blessures, quand une demande d'être accompagnées survient dans de telles conditions. Cependant, des circonstances comme mariages et funérailles sont-elles assimilables à une appartenance ? Les limites des confessions étant aujourd'hui vues comme très floues aujourd'hui, se marier dans une autre Église n'est généralement ressenti ni comme reniement de son Église d'origine, ni comme porte d'entrée dans la nouvelle.

Le fait que quelqu'un exprime ou même revendique une appartenance ailleurs génère diverses attitudes de la part de la communauté qui reçoit. Soit elle poussera à prendre position, à choisir ; soit elle adoptera une attitude passive et attentiste. Discuter avec la personne permet de savoir comment elle perçoit elle-même sa pluri-appartenance, et s'il convient ou non de lui faire franchir, formellement ou symboliquement, un seuil supplémentaire. Il arrive que ce dialogue permette de découvrir qu'elle souhaite en réalité avoir une pratique religieuse qui ne s'embarrasse pas des différentes appartenances confessionnelles.

6. L'impact d'internet et des réseaux sociaux

Constat

Tous les types de « passages » esquissés dans ce document présupposent l'existence de communautés identifiables par un lieu défini de rassemblement, des activités à horaires fixes, l'implication d'un groupe de personnes certes non figé, mais visible et « rencontrable ». Or l'ère du numérique dans lequel nous évoluons désormais vient bousculer ces notions jusque-là évidentes et partagées.

Le nombre de sites en ligne proposant des formes de « moments spirituels » se multiplie de façon exponentielle : prédication ou culte entier en ligne, mais aussi forum d'échange, dépôt de sujet de prière, etc.

Martin a grandi dans une paroisse classique puis s'est éloigné de la foi de ses parents. Désormais, il fréquente via Facebook un lieu alternatif de vie chrétienne, Tchaap (Tribu Chrétienne Hétéroclite Altermondialiste Autogérée de Prière). En recherche d'une vie plus autonome et écologique, il y partage ses doutes, ses questionnements, ses rêves. Ce réseau est fondé sur d'autres valeurs que les arguments d'autorité théologique classique, comme celle du témoignage. Le site affirme la volonté de « vivre l'utopie du Royaume de Dieu ».

Charline n'éprouve plus le besoin de quitter son lit le dimanche matin ! Elle suit, entre l'écran de son ordinateur, celui de son smartphone, et celui de la télé, trois services concomitants où elle glane des formules choc, des réflexions qui la bousculent ou la réconfortent... c'est selon. En tout cas, elle n'a plus de conflits avec son pasteur (!) et se dit nourrie et stimulée spirituellement.

Commentaire

Pour le travail, pour communiquer, pour rester en contact, pour nous orienter et nous informer, nous passons de plus en plus d'heures par jour en ligne, en interaction constante avec nos téléphones et nos écrans, même pour lire les paroles des chants au culte ou pour notre lecture biblique quotidienne. Ce que l'on appelait jusqu'à très récemment le monde virtuel est devenu notre réalité ! Cela a un impact sur la pratique de notre foi et sur notre spiritualité. De nouvelles cultures religieuses apparaissent⁷¹, ce qui entraîne des défis et des opportunités pour les Églises concernant le renforcement du lien social, mais aussi d'éventuels risques de repli sur soi, la solitude et la consommation du religieux pour les fidèles. Ces deux univers se complètent-ils ou se concurrencent-ils ?

L'utilisation d'Internet et des réseaux sociaux est une source indéniable d'enrichissement pour les personnes qui, en raison d'une maladie, d'un handicap ou du grand âge, ne peuvent fréquenter leur communauté. Elle permet aussi aux non-chrétiens de découvrir l'Évangile, ou aux croyants qui fréquentent une Église de découvrir d'autres perspectives que celles auxquelles ils sont habitués. Mais elle

⁷¹ Voir les sites Topchrétien – Servir ensemble – etc.

comporte aussi des risques de décrédibiliser la foi. En effet elle nécessite du discernement pour déceler les 'fake news', et éviter de se laisser manipuler par des milieux radicalisés très habiles dans l'utilisation de ces médias, notamment auprès des jeunes.

Alors, est-ce que participer à un temps de prière en ligne, visionner ou écouter un culte en direct ou en différé, ou un clip vidéo nous fait participer à une communauté ? S'agit-il vraiment d'appartenance ecclésiale ? Et par conséquent, parlera-t-on de « passer » d'une « communauté à une autre » sur la Toile, ou d'Église traditionnelle à une Église virtuelle ?

Nous assistons certainement à un passage mental. La pratique virtuelle est caractérisée par une entière flexibilité et de la porosité. La diversité des témoignages, issus de cheminements atypiques, hors Église ou hors cadre, permet que des orientations théologiques issues de tous les milieux se rencontrent, échangent, s'affrontent. Une sorte de nouveau magistère émerge, les gens étant influencés par ce que véhiculent les sites et les réseaux sociaux ; la valeur du témoignage y supplante celle de l'autorité théologique classique. Il s'opère généralement une évolution d'un certain congrégationalisme vers une identité plus générique et plus large.

Ces « lieux » alternatifs aux Églises auraient-ils un rôle à jouer vis-à-vis de ceux que l'on nomme parfois les « distancés » ? Ils pourraient alors, dans certains cas, les inviter ensuite à « passer » vers une communauté constituée pour poursuivre la route avec d'autres en chair et en os !

Conclusion

Nous sommes tentés d'expliquer ces passages et leur accroissement par des facteurs cumulés comme l'évolution de la société, le développement de l'individualisme ou le résultat du travail œcuménique. Mais au-delà des constats rapportés et de leurs explications, c'est la question de l'ecclésiologie qui est posée. Qu'est-ce que l'Église ? Qu'est-ce qu'être membre de l'Église ? Ses contours semblent plus mouvants : on parle parfois d'*Église liquide*. Les frontières entre dénominations chrétiennes apparaissent plus poreuses. L'attachement au Christ semble plus fort que l'identification

à une confession de foi. Faut-il adapter nos définitions de l'Église à ces situations ? En tant que protestants, nous croyons que l'Église est vivante et *semper reformanda*... faudrait-il réformer les définitions que nous en donnons ?

En pratique c'est en tout cas notre pastorale qui doit s'adapter. Il nous paraît nécessaire d'accompagner à la fois les Églises et les « passants arrivant ou partant » pour faciliter leur discernement. Voici quelques pistes pour mieux les accompagner :

- Nous efforcer de comprendre et de respecter, sans retenir le partant ni repousser l'arrivant, mais en informant aussi objectivement que possible sur les croyances et les pratiques des Églises concernées.
- Accueillir sans triomphalisme l'arrivant, remercier le partant pour ce qu'il a été.
- Respecter l'évolution de chacun dans ses croyances. La liberté de conscience est aussi la liberté de changer de confession et elle oblige à accepter les décisions de chacun.
- Dialoguer quand c'est possible avec l'Église d'où vient l'arrivant et avec celle où va le partant.
- Nous interroger sur notre propre fonctionnement ecclésial et reconnaître honnêtement les forces et les faiblesses de notre Église.
- Faire en sorte que nos Églises soient, même pour ceux qui ne sont que de passage, des étapes positives dans leur cheminement.
- Témoigner de l'amour fraternel à ces personnes vivant un passage, les entourer de bienveillance car souvent ces transitions sont vécues douloureusement.
- Nous rappeler que finalement, nous sommes tous de passage sur cette terre, « étrangers et voyageurs » (1 Pierre 2.11).

Cet effort pastoral peut contribuer à « convertir nos Églises »⁷², à les faire avancer d'un petit pas supplémentaire vers l'unité pour construire le corps du Christ.

⁷² Expression forgée par le Groupe des Dombes.

Conversions, passages, pérégrinations, nomadismes, métissages, ou visites occasionnelles... autant de manières de caractériser un phénomène souvent tabou. Les Églises parlent avec difficulté de ces « passages » parce qu'ils cachent des enjeux difficiles, ici évoqués avec délicatesse : le prosélytisme, le marché religieux, la tyrannie des exigences des contemporains, les dissymétries ecclésiologiques, et surtout des différends dans la manière dont chaque Église considère ces pérégrinations. Il est donc nécessaire et bienvenu d'y réfléchir dans un esprit œcuménique.

Abouissement œcuménique ou obsolescence de l'unité ?

L'œcuméniste se voit confrontée à un constat paradoxal : les « passages » d'une Église à une autre peuvent manifester tout autant un œcuménisme idéal que l'obsolescence de toute recherche d'unité ! Sans vouloir juger ces situations individuelles dont le texte examine la diversité, deux regards s'opposent. Un regard peut constater que les passages disent l'aspiration à une réconciliation des Églises, et un autre regard, qu'ils marquent la pérennité de la séparation d'espaces dont l'intérêt est de se profiler en proposant des expériences différentes, d'autant plus attrayantes que la diversité est grande. D'un côté l'aspiration à vivre plus proches, de l'autre une logique de profilation – les deux souvent liés...

Dans le premier cas, la perspective n'est pas la « conversion » d'une appartenance ecclésiale à une autre, mais le passage dans une famille différente, qui ne fait pas quitter l'appartenance fondamentale chrétienne. Avant Vatican II l'on aurait exigé une « conversion » qui supposait un renoncement à son appartenance préalable. Aujourd'hui les « conversions » concernent les personnes non croyantes arrivant au christianisme, et le concept de « passage » est bien plus adéquat à un âge d'œcuménisme. Si la quête d'unité était arrivée à son but, ce

serait un beau modèle : chaque croyant-e dans sa famille serait aussi, selon ses étapes de vie, les contingences ou ses besoins spirituels, participant-e d'une autre Église. Les passages signeraient des participations d'intensité différente (parfois plurielles) à différentes manières de vivre la foi dans l'unique Église chrétienne.

Mais nous n'en sommes pas là. La difficulté des passages montre la douleur des croyant-e-s de ne pas pouvoir se reconnaître dans une co-appartenance mutuelle incluant des différences de « langages » non exclusifs, compris et vécus comme des « dons » divers. L'enjeu des passages fait donc signe de cette aspiration à une réconciliation fondamentale, telle qu'elle est expérimentée notamment dans des communions ecclésiales entre certaines Églises. Dans cet état d'esprit, la difficulté encore actuelle d'aboutir à une telle communion chrétienne plus large où les Églises veulent compter les unes avec les autres engendre des passages douloureux. L'aspiration de contemporains à voir leur quête accueillie sans jugement ou concurrence se heurte à une réalité d'Églises se méfiant de ce qui pourrait apparaître comme un métissage doctrinal.

Dans le second cas, les Églises ne se situent pas dans une quête d'unité mais dans une perspective d'offre religieuse diversifiée, en écho à la demande d'expériences différentes. Dans un état d'esprit voulant bénéficier de la plus-value de chaque Église, il n'y a généralement pas de douleur pour les personnes de passage d'une Église à l'autre, puisqu'elles souhaitent passer d'une expérience ecclésiale à d'autres, en laissant peu de prise aux frustrations qu'engendrerait un vrai engagement de durée qui résiste aux difficultés. Dans ce type de passages, des étapes de « nomadisme » ecclésial se dessinent en lien avec des étapes de vie et relèvent plutôt de pérégrinations que de véritables attachements engagés. Les discussions doctrinales et historiques ne s'avèrent plus nécessaires, puisque les cosmopolites ecclésiaux sont naturellement situés hors-frontières et se déplacent en fonction de leurs besoins personnels. Les Églises demeurent dans ce cas surtout des prestataires de service, sommées (et désireuses) de répondre aux besoins spirituels de leurs visiteurs/euses.

Les Églises, des « facettes interchangeables », ou au contraire des bulles auto-suffisantes ?

Cette alternative ne cherche pas à stigmatiser, car elle est inhérente à chaque Église. Elle est ici destinée à poser de manière un peu provocatrice la question soulevée (p.142) : faciliter les passages ne revient-il pas à considérer que les Églises constituent des « facettes interchangeables » ? Ceci illustre bien la crainte du relativisme doctrinal que plusieurs contributions soulignent.

À l'inverse, les passages selon une logique de l'offre religieuse qui doit être diversifiée pour satisfaire les désirs de consommation religieuse et spirituelle risquent aussi d'inciter à faire subsister des bulles ecclésiales ou communautaires dont chacune revendique son « droit » à une identité spécifique et au même statut que d'autres, avec la conséquence de groupes avec des revendications identitaires fortes et profilantes.

Dans les deux cas, tant la banalisation que les juxtapositions identitaires font tort à la sincérité d'une quête chrétienne. Le but œcuménique ne saurait relever d'un compromis ou d'une situation « d'hospitalité », encore moins d'une simple tolérance. Ne pourrait-on pas favoriser des espaces de « seuils », des lieux partagés, en intersection entre des Églises, sans que soit perdu un ancrage fondamental dans des affirmations doctrinales clairement situées dans une tradition ? Ces seuils permettraient d'approfondir la discussion doctrinale et surtout la correction mutuelle, tant avec la tradition d'origine qu'avec l'appartenance seconde. À partir d'un centre formulé clairement, la logique d'appartenances qui peuvent être doubles ou poreuses valoriserait pour l'avenir la nécessaire évolution des Églises chrétiennes vers des passerelles qui n'obligent plus à quitter un lieu mais permettraient des engagements qui se fortifient les uns les autres et font prendre conscience des partages et synergies possibles.

Mais le problème n'est-il pas justement la difficulté d'engagement ? Un titre aurait pu être : des passages et des partages. « Partage » ne signifie en effet pas que j'ai à quitter mon lieu confessionnel d'ancrage, mais que je peux y associer un partage avec l'autre Église, dans l'un

ou l'autre domaine : diaconal, catéchétique, occasionnellement culturel. Car la question centrale, me semble-t-il n'est pas celle du passage en tant que tel, mais du partage, et donc de l'engagement que la personne est prête à vivre dans le nouveau lieu.

L'Église de mes rêves ou l'Église qui me pousse à sortir de mes rêves ?

Dans de nombreuses quêtes contemporaines, la question ne paraît posée que dans un sens : comment trouver une Église qui « me » convienne ? En retour, ce que la personne peut donner à la communauté et ce qu'elle est prête à partager avec d'autres croyant-e-s n'est pas une question fréquente.

L'enjeu des passages ne débouche donc non seulement sur des questions de pastorale, qui sont en conclusion du texte, mais, comme celui-ci le pressent, sur l'ecclésiologie : comment l'Église est-elle considérée par les contemporains, concernant sa tâche, ses raisons d'être, ses manifestations ? Selon les motifs apparaissant dans les passages, l'Église peut être considérée :

- comme une prestataire de service qui doit « me » servir ;
- comme un lieu d'identification de « mes » opinions ;
- comme un lieu qui permet de « réussir » ma vie ;
- comme le lieu que « je » forge de telle sorte qu'il réponde à mes besoins....

Dans toutes ces situations le « je » demande comment il peut être bénéficiaire, mais guère ce qu'il peut apporter, et cherche l'Église idéale et non l'Église réelle : l'Église de ses rêves (p.138).

Or l'Église n'est pas là pour donner du rêve mais de l'espérance. L'espérance chrétienne met en crise bien des espoirs égocentriques, parce qu'elle affirme pour les Églises une autre raison d'être que la satisfaction des aspirations de perfectionnisme. Les Églises vivent dans des conditions d'humanité, traversées par le bien et le mal, limitées dans leurs possibilités et bien impuissantes dans les malheurs du monde, et pourtant porteuses de l'espérance pascale.

L'enjeu, bien vu par le texte mais non développé, est bien celui de la faillibilité de l'Église qui reconnaît qu'elle n'est pas idéale (p. 138).

Bibliographie

(quelques compléments)

- L'œcuménisme contemporain : un changement de perspective ? de Kenneth APPOLD in *La passion de la grâce - Mélanges offerts à André BIRMELE*, sous la direction de Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER, Labor et Fides, 2014.
- Les œcuménismes chrétiens au défi des mutations sociétales et religieuses contemporaines, de Jean-Paul WILLAIME in *L'unité des chrétiens - Pourquoi ? Pour quoi ?*, actes du colloque de l'ISEO à Paris, mars 2015, Cerf, 2016.
- *Les évangéliques*, de Michel MALLÈVRE, Fidélité, 2015.
- *Colloque 2007 de l'ISEO : Évangélisation et prosélytisme*.
- L'intervention de Sébastien FATH (Questions sur le prosélytisme à la lumière de l'exemple des évangéliques) est disponible sur son blog. (http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/files/ISEO_Colloque_2007_Texte_S.Fath.pdf)
- Ainsi que celle de Jean-Arnold de CLERMONT (Motifs et enjeux d'une réflexion sur évangélisation et prosélytisme) <http://www.protestants.org/index.php?id=31731>.
- *Dieu et internet*, Jean-Baptiste MAILLARD, Édition des Béatitudes, Nouan-Le-Fuzelier, 2011.

On pourra aussi consulter :

Concernant internet et les réseaux sociaux :

<http://www.pasteurdudimanche.fr/>

<http://jesusfreaks.gbsprod.com/>

Concernant les pluri-appartenances :

<https://www.youtube.com/embed/dHzuyYsCWJs>

Laurent SCHLUMBERGER ;

<http://unitariens.francais.over-blog.fr/article-le-droit-a-la-pluri-appartenance-spirituelle-120357338.html>

http://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1993_num_39_1_1606

Edition

Editions Olivétan – Lyon (France)

Mise en pages

Charlotte Binet – Fédération protestante de France – Paris (France)

Couverture

Filigrane textes et images – Vauvert (France)

Impression et façonnage

IMEAF – La Bégude de Mazenc (France)

