

## La transgression des identités confessionnelles...

Lorsque Madame Marie-Jeanne Coutagne m'écrivit le 28 mai dernier, grâce aux informations du pasteur Gil Daudé, pour m'inviter à intervenir dans le cadre de la semaine de l'unité 2022 à Aix, elle me signala combien le thème de « la transgression chrétienne des identités », que j'avais eu l'occasion de travailler, intéressait, tout en l'intriguant, l'équipe œcuménique d'Aix.

Le titre général de mon intervention est « la transgression des identités (chrétiennes) confessionnelles » et sera traitée spécifiquement en deuxième partie de cet exposé. Je voudrais néanmoins dans une première partie aborder le thème qui vous avait intrigués au départ : « La transgression chrétienne des identités ».

### I. LA TRANSGRESSION CHRETIENNE DES IDENTITES

À partir de 1991, le professeur Adolphe Gesché, de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), eut l'idée d'organiser des colloques bisannuels de théologie dogmatique. Dans chaque cas, l'idée était d'identifier une question importante qui se posait alors à la foi chrétienne et était en même temps un enjeu anthropologique, un enjeu de culture et de société, et de traiter cette question à partir d'éclairages multiples (philosophie, sciences humaines, littérature, parfois la médecine... exégèse et théologie bien sûr), « la foi devant écouter le monde », selon l'expression du philosophe louvaniste Mgr Dondeyne au moment du concile Vatican II, la théologie ne pouvant que se nourrir des autres sciences, des autres approches du réel, et se laisser interpeller par elles.

Identifier une question importante qui se posait à un moment donné à la foi chrétienne et était en même temps un enjeu d'humanité, de culture et de société. Je vous cite quelques titres de colloques : *La Foi dans le temps du risque* (publié en 1997), *La Sagesse, une chance pour l'espérance* (1998), *Sauver le bonheur* (2003), *Le Corps, chemin de Dieu* (2005), *L'Invention chrétienne du péché* (2008).

Quelle ne fut d'ailleurs pas, plus d'une fois, notre surprise de constater que le thème retenu était « dans l'air » et était abordé, sous un angle certes différent, dans la vie sociale ou culturelle ! Il en alla de même avec notre colloque sur « la transgression chrétienne des

identités » qui se tint en 2009, l'année même où le débat sur l'identité nationale battait son plein en France, une année avant la parution du livre du philosophe Jean-Luc Nancy, *Identité. Fragments, franchises* (Paris, Galilée, 2010).

Notre conviction était que réinterroger la tradition chrétienne à nouveaux frais, à partir de questions nouvelles, pourrait être prodigieusement fécond, non seulement pour la foi chrétienne elle-même, mais aussi pour penser l'être humain aujourd'hui dans le monde. Les vieux mots de la foi revisités (« Dieu » notamment), même entendus en dehors de la foi, peuvent offrir des ressources nouvelles de pensée aux cultures de notre temps. C'est le principe même des monographies publiées par Gesché au Cerf à partir de 1993 sous le titre global : *Dieu pour penser* (le mal, l'homme, Dieu, le cosmos, la destinée, le Christ, le sens). Mais pour que ces vieux mots de la foi, parfois éculés, puissent donner à nouveau à penser à notre temps, il faut, comme je l'ai dit, les revisiter et les repenser de manière à les rendre à nouveau accessibles et parlants à nos contemporains. À cette fin, ai-je déjà signalé également, le croisement de la théologie et d'autres disciplines s'avère indispensable et constitue une particularité de ce type de réflexion théologique. Pour bien penser les problèmes culturels et anthropologiques considérables qui sont devant nous, comme celui des identités, rien n'est de trop, surtout pas l'idée de Dieu comme concept ultime, et il faut aller au bout des ressources dont on dispose comme des questions que l'on aborde. Tel est donc l'état d'esprit d'ouverture potentielle à toutes les sciences, à toutes les approches du réel, même si bien sûr ici je devrai me limiter plutôt à l'approche proprement théologique ou chrétienne.

Consacrons donc un peu de temps à ce projet de colloque de 2009 sur « la transgression chrétienne des identités » et à ses intuitions et convictions<sup>1</sup>.

## 1. Problématique

Qui suis-je ? Qui sommes-nous ? Questions fondamentales de l'être humain à toutes les époques, et qui reviennent en force dans la campagne présidentielle française actuelle. Cette question de leur identité, les individus et les sociétés se la posent aujourd'hui avec d'autant plus d'inquiétude que la réponse est incertaine. Cette quête d'identité est liée à un besoin

---

<sup>1</sup> Pour la présentation de la problématique de ce colloque, je suis de près et souvent littéralement Paul SCOLAS, *La problématique*, dans *La transgression chrétienne des identités* sous la direction de Benoît BOURGINE, Joseph FAMEREE et Paul SCOLAS, Paris, Éd. du Cerf – Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 2012, p. 11-17.

légitime d'appartenance, d'enracinement, mais celui-ci, aujourd'hui, se transforme parfois en une revendication radicalisée de particularisme communautaire, qui met en péril le vivre-ensemble en société et l'universalité de l'humanité.

Comment donc empêcher les identités de se clore sur elles-mêmes ? Comment penser et vivre une identité qui se fait « en se cherchant et en s'inventant » (Jean-Luc Nancy) ? Comment « chercher notre identité dans la différence » (Adolphe Gesché) ? Ne faut-il pas transgresser les identités pour les ouvrir à l'universel ? C'est ce que fera sans hésitation Paul, le Juif, le Grec et le Romain, pour l'universel de l'amour du Christ qui l'a saisi : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28 ; trad. TOB, 1972). Voilà la transgression chrétienne des identités, voilà l'universalisme chrétien. Il faut lire aussi la relecture athée, des plus intéressantes, de l'Apôtre par le philosophe Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris, PUF, 1997) : « Le geste inouï de Paul est de soustraire la vérité à l'emprise communautaire, qu'il s'agisse d'un peuple, d'une cité, d'un Empire, d'un territoire, ou d'une classe sociale. (...) quelles sont les conditions d'une *singularité universelle* ? » (quatrième de couverture) [voir aussi Benoît BOURGINE, « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien », dans *Revue théologique de Louvain* 40 (2009) 78-94].

Vous l'avez déjà bien perçu, la conviction qui est à la base de notre thématique « transgression chrétienne des identités », c'est tout d'abord qu'il ne peut y avoir d'identité humanisée dans l'enfermement, et donc pas d'identité sans transgression (des frontières du moi, du même), c'est-à-dire sans exposition à l'altérité de l'autre... et de soi-même (*Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur), entre singularité et horizon de l'universel. Quant à l'intuition plus spécifiquement chrétienne, la voici en bref, juste avant de la développer : la généalogie assez originale de l'identité chrétienne (ou la manière originale dont elle se forme et se constitue) peut contribuer à déplacer la question de l'identité en général, à offrir une voie qui permette de travailler les identités en les ouvrant.

C'est sans doute dans le lieu du corps qu'il faut reprendre la question, si souvent posée en ce temps de délitement, de l'identité chrétienne. L'aventure chrétienne ne s'inaugure-t-elle pas en effet dans le rapport à un corps et à un corps crucifié ? Un crucifié qui, à la veille d'être mis en croix, dit et joue son identité en prenant du pain, en rendant grâce, reconnaissant ainsi qu'il n'est pas à lui-même sa propre origine, le rompant et le donnant en disant : « Ceci est

mon corps livré... » C'est du même homme qu'il est dit qu'il parle avec autorité et c'est encore lui qui, au sortir de la Cène, interroge ceux qui viennent l'arrêter : « Qui cherchez-vous ? », et leur déclare : « Je suis ». Dans un texte qui répond à la question « Qu'est-ce qu'être chrétien », le P. Joseph Moingt, sj, écrit : « La foi n'a pas d'autre fondation qu'un corps mort disparu dans le nôtre et devenu communauté spirituelle » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. II, 2, coll. *Cogitatio Fidei*, 257, Paris, Cerf, 2007, p. 503). Ceux que l'on appellera « chrétiens », nom qu'ils ne se sont pas donné eux-mêmes, constituent cette communauté spirituelle en refaisant ce geste dans lequel ils deviennent eux-mêmes corps du Christ. Et ce geste établit entre ceux qui le posent de nouvelles relations en transgressant les identités établies. C'est bien à cause de cela que Paul doit reprendre les Corinthiens : « Ce n'est pas le repas du Seigneur que vous prenez (...) car chacun se hâte de prendre son propre repas, en sorte que l'un a faim tandis que l'autre est ivre » (1 Co 11, 20 et 21).

Singulière genèse que celle de cette identité chrétienne, qui n'en est d'ailleurs peut-être pas vraiment une. Elle s'origine dans la manière dont Jésus joue son identité christique. Acceptant d'être regardé comme Christ, Maître et Seigneur, il se situe dans une tradition. Il subvertit pourtant complètement l'identité christique telle que la véhicule cette tradition. Il la subvertit en la mettant en œuvre comme une identité doublement reliée : reliée à celui qui la lui donne et qu'il appelle son Père, reliée à ceux à qui il la donne et qu'il appelle la multitude. Son existence de Verbe de Dieu dans la chair, il la joue en livrant son corps reçu. Et c'est dans le même jeu, le même geste, que la communauté suscitée par l'Esprit qu'il (r)emet advient comme son corps. D'abord dans la reconnaissance qu'elle est constituée par une parole inaugurale, un appel, qui n'est rien de moins que la parole créatrice. Le déplacement est total par rapport à une identité (moderne) qui s'inaugurerait dans une auto-affirmation. Comme l'identité christique, l'identité chrétienne prend naissance dans un acte qui comporte une perte, un abandon, dans l'espoir ou le pari que cet abandon ouvre à l'accueil d'un don créateur. Ici est radicalement transgressée toute approche de l'identité sur le mode de la substance (statique, compacte), on pourrait même dire sur le mode de l'identité, en tout cas de l'identique (à soi-même), du pareil au même, et cette transgression est très précisément franchissement des frontières qui préservent de l'altérité considérée comme une menace. C'est sur le mode de la *relation* (dynamique, fluide) que l'identité est alors vécue aussi bien en amont qu'en aval. Le geste inaugural du corps rompu et livré dans la reconnaissance ouvre en effet, tant pour le Christ que pour la communauté, sur la multitude des humains.

Avoir part au pain rompu et devenir ainsi le corps livré situe dans (institue) de nouvelles relations. De nouvelles relations entre les membres de ce corps, mais encore de nouvelles relations avec la multitude et donc avec tous les hommes. Le geste eucharistique ne crée pas une identité nouvelle au sens d'un nouveau corps social soudé par l'esprit de corps (pire d'un contre-corps, d'une contre-société), mais un corps reçu, rompu et livré pour la multitude dans le souffle imprévisible de l'Esprit, une nouvelle manière d'être ouvert à l'universel de l'humanité et du monde. C'est bien ainsi que la *Lettre à Diognète* V, 1-5 (*passim*) présente avec beaucoup de justesse la singularité chrétienne (relationnelle, inclusive) dans la cité au II<sup>e</sup> siècle :

« Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier (...). Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. »

## 2. L'hypothèse

L'hypothèse, vous l'aurez compris, est que la genèse (et la forme) pour le moins particulière(s) de cette identité chrétienne pourrai(en)t être pertinente(s) pour penser la question de l'identité telle qu'elle se pose aujourd'hui. L'invention de l'identité chrétienne mérite, me semble-t-il, d'être visitée et entendue au lieu des quêtes tellement problématiques d'identité qui habitent de nos jours tant les individus que les sociétés, pour ne rien dire de certains discours politiques qui osent se réclamer du christianisme, alors qu'ils n'ont rien de commun avec lui. Précisément, cette invention (ou création) me paraît surtout pertinente du fait qu'elle constitue une transgression des identités qui se conçoivent volontiers comme une sauvegarde jalouse de l'identique ou d'un passé fantasmé (contre les autres). Insistons-y, la proposition chrétienne n'est pas de se mettre en surplomb de la quête présente d'identité. Celle-ci est un grand et noble enjeu d'humanité dans lequel les chrétiens sont à tous égards eux-mêmes embarqués. « C'est la question primordiale de la philosophie

depuis le 'Connais-toi toi-même !' de Socrate, et jusqu'à Freud, en passant par tant d'autres maîtres », écrit Amin Maalouf dans *Les Identités meurtrières* (Paris, Poche 15005, 1998, p. 16). Quant au sociologue Jean-Claude Kaufmann, il estime que les problèmes identitaires sont intrinsèquement liés à notre modernité culturelle, où l'individu n'est plus intégré dans une communauté traditionnelle.

Ce sont précisément les deux relations qui ouvrent l'être chrétien sur autre que lui (Dieu, le prochain), qui tranchent à la fois par rapport à une certaine recherche d'identité et lui indiquent des voies qui pourraient être fécondes. La genèse de l'identité, aussi bien chrétienne que christique, s'origine non dans une revendication (exclusiviste), mais dans l'ouverture à une parole qui suscite. Cette parole [Verbe] inaugurale est créatrice [et salutare] en même temps qu'elle décentre en marquant d'emblée distance et séparation. Une telle parole est assurément rude à entendre au sein d'une modernité inaugurée par l'autoposition du *Cogito*, « Je pense » (Descartes). Et pourtant, l'identité peut-elle naître hors de la reconnaissance venue d'autrui ?

Ce qui se joue dans la reconnaissance, c'est le respect et donc la dignité. Leur déni n'est-il pas le ressort le plus puissant des revendications identitaires agressives ? L'identité ne peut se construire sans la reconnaissance qui se joue en définitive dans le face à face, presque dans le corps à corps. La reconnaissance de la dignité d'une personne ou d'un groupe est sans doute l'enjeu de la question de l'identité. Et cette dignité provient d'être appelé par un nom, son nom, vers une identité qui est pour la plus large part à venir (eschatologiquement même) et qui ne peut advenir dans le repliement sur le même (sur soi).

### 3. *Un certain universel*

Le fait que le corps chrétien soit un corps livré pour la multitude est évidemment particulièrement significatif (et interpellant) dans le contexte actuel. Il y a là quelque chose de troublant en même temps que de potentiellement fécond sur une question essentielle, celle de l'universel. Quelque chose de troublant puisque, à peine reçu, le corps – individuel ou communautaire – est rompu et livré. L'identité christique de Jésus, comme celle de la communauté qui devient son corps dans l'Esprit, ne se sauve qu'en se perdant et en se perdant dans un don ouvert sur toute l'humanité. Il y a comme un appel de l'ailleurs dont la figure de Paul est tout spécialement représentative, qui constitue l'identité de ce corps en le sauvant de l'enfermement dans une identité figée. Cela fait donc partie de l'invention

chrétienne de l'identité de ne pouvoir se concevoir dans le registre de l'identique sauf à renier à la fois la parole qui la suscite et ce qu'elle est appelée à être : un corps livré pour le grand nombre. En même temps qu'est troublante la perspective de ne sauver son identité qu'en la perdant d'une certaine manière (« Qui perd sa vie la trouvera »), elle a été et peut être extrêmement féconde comme l'ont du reste remarqué plusieurs philosophes ces derniers temps à propos de l'œuvre de Paul (Giorgio Agamben, Alain Badiou, Bernard Sichère et Slavoj Žižek, bien après Stanislas Breton). Alors que la pertinence de l'universel tel que l'a pensé (abstraction) l'Occident des Lumières est actuellement mise en cause, il y a là une façon d'ouvrir sur l'universel (concret) qui mérite d'être considérée. L'humanité en effet peut moins que jamais se priver d'une pensée de l'universel.

Outre Paul (ni Juif ni Grec pour n'être plus qu'un en Jésus Christ), évoquons la manière dont l'Évangile subvertit ou transgresse la catégorie du prochain dans la parabole dite du Bon Samaritain (Lc 10, 25-37). Tous les protagonistes de ce récit sont d'accord sur ceci : la loi commande d'aimer son prochain comme soi-même. Mais qui est mon prochain ? En mettant en scène un Samaritain qui, retourné aux entrailles, s'approche du corps d'un homme tombé, roué de coups et laissé pour mort, la parabole retourne la question : qui s'est fait le prochain de l'homme à moitié mort ? L'identification du prochain ne se joue pas ici dans le registre du rationnel abstrait. Elle se met en œuvre dans les entrailles d'un homme à l'identité suspecte, un Samaritain, qui s'approche d'un corps blessé non identifié (sans identité, anonyme : « un être humain »), le charge sur sa propre monture et en prend soin. La peu banale en même temps que très concrète transgression des identités qui s'effectue dans cette parabole introduit dans les relations un véritable travail qui ouvre de proche en proche, ou plutôt de prochain en prochain, sur l'universel. De là à l'universel (formel, théorique) par ailleurs précieux des Lumières et de la Déclaration des droits de l'homme, il y a sans doute un lien historique, mais aussi une sérieuse différence d'approche (justement d'approche !)<sup>2</sup>. N'y a-t-il pas là invitation à parcourir à neuf au cœur des replis identitaires de notre temps cette étonnante généalogie (chrétienne) de l'universel ?

On l'a bien compris, la problématique ici décrite n'est pas celle de l'identité chrétienne comme telle, mais celle de la transgression des identités qu'elle entraîne inmanquablement.

---

<sup>2</sup> Dans la Déclaration des droits de l'homme, on ne s'approche pas de l'homme concret singulier dans sa situation de persécuté, de prisonnier, de malade... On en parle de manière abstraite et générale.

Bien avant cette thématique de 2009 que je viens de rappeler, le Groupe des Dombes (groupe œcuménique catholique-protestant fondé par l'abbé Paul Couturier en 1937) avait abordé la question des identités chrétiennes dans une perspective œcuménique de restauration de l'unité entre catholiques et protestants. Ce fut le document emblématique de 1991 : *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*. Dans un registre et un vocabulaire différents, le Groupe arrive à une compréhension dynamique similaire de l'identité chrétienne, et par conséquent d'une identité en conversion et changement perpétuels pour rester ouverte à l'universel.

## II. LA TRANSGRESSION DES IDENTITES CHRETIENNES CONFESSIONNELLES

Je commencerai par donner une présentation très générale du document dombiste, avant de m'arrêter sur ses aspects les plus pertinents pour mon propos : la clarification des termes fondamentaux d'identité et de conversion ; un exemple historique ; les points-clés de la conversion attendue aujourd'hui des Églises<sup>3</sup>.

*En un premier temps*, le Groupe se livre à la clarification de quelques termes fondamentaux : identités chrétienne, ecclésiale, confessionnelle. Il propose une certaine convention de langage nécessaire à la clarté du propos. C'est une section essentielle pour la réflexion de ce soir.

*En un deuxième temps*, des sondages dans l'histoire répondent à quatre intentions :

- Montrer que l'Église, tout au long de son histoire, a connu des mouvements de réforme et de conversion qui font vraiment partie de son existence (de son identité), de la conscience qu'elle a d'elle-même ;
- Recueillir les bienfaits de ces conversions, de même que les échecs et les erreurs ou les durcissements auxquels celles-ci ont pu donner lieu ;
- Permettre une lecture commune de notre histoire, nécessaire pour guérir les blessures de notre passé commun et divisé ;

---

<sup>3</sup> Pour cette seconde section de mon exposé, je suis de près et souvent littéralement différents passages du document du GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, dans GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises. Édition intégrale des documents publiés de 1956 à 2005*, Collection Compact, Bayard, 2014, p. 233-338.

- Découvrir par là le chemin de conversion capable d'aboutir à la pleine communion visible.

Je n'aurai pas vraiment le temps d'entrer dans ce long parcours historique. Il faut néanmoins dire un mot d'un changement de méthode du Groupe des Dombes, observable déjà dans le document précédent, de 1985, sur le ministère de communion dans l'Église universelle. Dans l'exposé, désormais le parcours historique précède le témoignage de l'Écriture. Non pas que la priorité de la référence à celle-ci soit relativisée, mais le Groupe a acquis la conscience de l'importance décisive de l'histoire comme lieu où se sont nouées nos divisions, et où elles peuvent et doivent se dénouer. L'exigence d'une conversion nécessaire à l'identité trouve son enracinement, ses exemples privilégiés et sa norme dans la révélation que Dieu fait de lui-même dans la vie de son peuple, dans l'histoire donc mais aussi dans l'Écriture, trace écrite de la révélation de Dieu dans la vie de son peuple.

Ce n'est ainsi qu'*en un troisième temps* qu'il est fait formellement appel à l'Écriture, sous la forme d'une relecture théologique et d'une vérification.

*Un quatrième et dernier temps* évoquera quelques points-clés de la conversion (*metanoia*) qui attend aujourd'hui les Églises. C'est une section qui sera très utile également à notre réflexion.

Entrons donc dans la première section ou partie du document.

## 1. *Identité et conversion : clés pour un langage*

### a) Quelques paradoxes sur l'identité en général

Au plan anthropologique, c'est-à-dire au plan d'une réflexion rationnelle ou philosophique sur l'être humain, une identité est une réalité vivante ou dynamique (on perçoit déjà le rapport avec la première partie de notre exposé) : l'identité articule continuité et changement, car, *d'une part*, elle concerne toujours notre origine (un extrait de naissance nous définit comme fils ou fille d'un tel et d'une telle), elle renvoie à une histoire qui nous précède et nous constitue, elle engage aussi une continuité à travers le temps, mais, *d'autre part*, cette continuité n'a pas la fixité statique de ce qui est là une fois pour toutes. Sur le fondement qui nous est imposé, nous construisons progressivement une identité originale, qui transforme notre identité originelle tout en la respectant, l'équilibre de notre identité consistant à

assumer dans une unité dynamique les éléments imposés (déterminismes) et ceux qui dépendent de notre liberté.

Ce qui vaut de la personne individuelle s'applique aussi d'une certaine manière aux identités collectives et sociales. Dans ce monde mouvant qui est le nôtre, où les points de repère de l'existence personnelle et les cadres de l'existence sociale sont sans cesse remis en cause, beaucoup ne savent plus où ils en sont ni vraiment qui ils sont. Les recherches généalogiques, les requêtes d'identité régionales et culturelles (l'Occitanie...), les retours aux coutumes traditionnelles, etc., qui sont nécessaires pour permettre aux personnes et aux collectivités de se relier à leur histoire, peuvent devenir régressifs, s'ils se font dans le désir d'une restauration nostalgique du passé.

Une identité collective est habitée par une tension : d'une part, l'effort d'unification et d'intégration (recherche de cohésion entre les membres du groupe) ; d'autre part, l'effort de différenciation et de singularisation (le groupe se démarque en se différenciant des autres groupes, mais il doit aussi s'intégrer à un ensemble plus vaste pour être reconnu par les autres groupes, élément nécessaire de la construction d'une identité). La quête d'identité s'inscrit dans un itinéraire, qui n'est jamais terminé. Une identité qui se fige se pervertit et se perd. Seul l'avenir dévoilera définitivement notre identité toujours en construction.

La quête sécuritaire (et parfois sectaire) de l'identité concerne aussi le domaine religieux. Pensons au renouveau des intégrismes et des fondamentalismes, également en christianisme, et dans ses différentes confessions. Le propre de tout intégrisme [maladie de l'identité] est de se raccrocher aux valeurs et coutumes du passé, sans distinguer l'essentiel de l'accessoire. Tout est également sacralisé ou absolutisé, et parfois les aspects les plus extérieurs et les plus relatifs : costume, détails rituels...

C'est sous cet horizon que le Groupe des Dombes veut proposer une réflexion qui définisse le plus clairement possible ce qu'il entend sous les différentes expressions d'identité chrétienne, d'identité ecclésiale et d'identité confessionnelle. La conviction du Groupe est que *la conversion est ici constitutive d'une identité qui veut demeurer vivante et tout simplement fidèle à elle-même*. C'est pourquoi il veut traiter d'un même mouvement des conversions chrétienne, ecclésiale et confessionnelle.

b) Les identités chrétienne, ecclésiale et confessionnelle

ba) L'identité chrétienne

À première vue, identité chrétienne et identité ecclésiale visent la même réalité concrète, mais elles le font selon deux angles différents.

Le terme « chrétien » dit le rapport qui unit le croyant à la personne du Christ. Ce qui fait la foi chrétienne, c'est donc la confession de foi existentielle concernant le Christ (Verbe fait chair, Christ mort et ressuscité), inscrite dans la foi trinitaire, et, peut-on déjà ajouter, professée en Église lors du baptême.

Au plan existentiel, l'identité chrétienne est une réalité dynamique : un devenir ouvert à un au-delà eschatologique, une ouverture radicale aux autres, par-delà tous les murs de séparation (elle contredit donc un besoin d'identité sécuritaire, figé ou durci ; la tradition vivante dans l'Église, créatrice au nom même de sa fidélité, en est une illustration constante) ; elle est non seulement relation, mais service et kénose ou dépouillement de soi (Ph 2 en exergue du document). « Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu » (Mt 6, 33) et, pourrait-on dire, l'identité chrétienne vous sera donnée par surcroît.

#### bb) L'identité ecclésiale

Le fait de l'Église et l'appartenance de chaque chrétien à l'Église sont un aspect de l'identité chrétienne. Pour l'Église, la conscience de son identité est celle d'être, ici et maintenant, au milieu du monde, en ses communautés locales, l'Église fondée par et sur Jésus Christ mort et ressuscité, grâce au don irréversible et indéfectible de l'Esprit. Toute Église est habitée par cette conviction, même si celle-ci fait encore l'objet du débat œcuménique et si aucune Église confessionnelle ne peut, de fait, s'identifier purement et simplement avec l'Église du Christ. En effet, l'identité ecclésiale est aussi un don eschatologique, à demander constamment. Aussi chaque Église doit-elle devenir toujours plus « catholique » au sens plénier du terme, en s'efforçant de déployer l'identité chrétienne dans toute culture, d'autant plus qu'il y a une certaine distance entre l'identité ecclésiale vécue et l'identité chrétienne proclamée. L'Église, en effet, peut connaître des déformations, des excroissances de sa véritable identité (formes partisans, complexe de supériorité, péché collectif...). L'identité ecclésiale doit donc se convertir en se mettant toujours au service de l'identité chrétienne.

#### bc) L'identité confessionnelle

Spontanément, les diverses Églises prétendent que leur identité confessionnelle est l'identité ecclésiale tout court. En fait, l'identité confessionnelle (catholique, orthodoxe,

anglicane, protestante) réside dans une manière particulière (partielle) de penser et de vivre l'identité ecclésiale et l'identité chrétienne, manière historiquement, culturellement, doctrinalement, spirituellement et liturgiquement située. Pour devenir chrétiennement authentique, une identité confessionnelle doit se convertir sans cesse à la plénitude et à l'universalité de la foi. En effet, la naissance des identités confessionnelles a véhiculé certains refus (même agressifs) de la manière dont d'autres chrétiens vivaient leur identité chrétienne et ecclésiale, des refus qui apparaissent souvent plus décisifs que les aspects proprement évangéliques. Aussi faut-il distinguer « confessionnalité » (appartenance à une Église historique spécifique) et « confessionnalisme » (durcissement de l'identité confessionnelle). Même dans le dialogue œcuménique, chacun est au minimum tenté de préserver jalousement son identité en étant peu ouvert à la part de vérité qui se trouve chez son partenaire. Plus encore que l'identité ecclésiale, l'identité confessionnelle apparaît donc ambiguë et ne peut rester fidèle à sa vérité que dans la mesure où elle se convertit sans cesse à l'Évangile, notamment en recevant ce que les autres Églises nous remémorent de celui-ci.

#### c) Les conversions chrétienne, ecclésiale et confessionnelle

Aux trois identités qui viennent d'être décrites correspondent dialectiquement trois conversions (*métanoia* en grec du NT).

##### ca) La conversion chrétienne

Elle est fondatrice et n'est jamais achevée en ce monde : « Le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). Cette conversion (fondamentale) à l'Évangile se célèbre au baptême, ainsi que dans la proclamation de la Parole, l'acte sacramentel de la réconciliation et le sacrement de l'eucharistie. À renouveler sans cesse, elle est un combat mené dans la grâce contre toutes les formes de péché, c'est-à-dire de refus du don de Dieu. Elle concerne directement la personne de chaque croyant en devenir de ce qu'il est déjà.

##### cb) La conversion ecclésiale

La conversion ecclésiale, qui a le même contenu que la conversion chrétienne, concerne les membres de l'Église à titre collectif et institutionnel, en tant que membres de la même communion de foi, dans leur effort commun pour mieux accueillir l'Évangile et en témoigner

alors qu'ils vivent ensemble des attitudes pécheresses. La conversion ecclésiale est donc l'effort constant de la communauté Église en tant que telle pour tendre à son identité chrétienne. L'histoire de l'Église a connu des moments décisifs en ce sens, même s'ils n'ont pas toujours été exempts d'excès : le monachisme dans l'Église ancienne, les mouvements réformistes et mendiants au Moyen Âge, les Réformes protestante et catholique au xvi<sup>e</sup> siècle, différents « réveils » dans les Églises de la Réforme aux xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, l'*aggiornamento* du concile Vatican II chez les catholiques. Étape par étape, la conversion ecclésiale, qui est constitutive de l'identité ecclésiale, sera accomplie de façon universelle et complète, lorsque, chaque groupe confessionnel, aujourd'hui encore séparé, sera Église dans la pleine reconnaissance de l'ecclésialité des autres. Cet effort de conversion, étant aujourd'hui vécu dans des Églises confessionnellement encore divisées, appelle l'effort de conversion confessionnelle qui en constitue un aspect particulier dans cette situation.

#### cc) La conversion confessionnelle

La conversion confessionnelle est ainsi une exigence de la conversion ecclésiale, car elle implique les efforts proprement œcuméniques que doivent accomplir les Églises pour retrouver la pleine communion. Nos identités confessionnelles sont en effet un héritage au sein duquel nous devons opérer un discernement évangélique : d'une part, en reconnaître les valeurs au service de la riche pluriformité de l'Église ; d'autre part, renoncer à leurs insuffisances comme à leur dimension pécheresse. La conversion confessionnelle, constitutive de la véritable identité ecclésiale confessionnelle, invite donc chaque identité confessionnelle à se laisser interroger et transformer par les valeurs dont les autres sont porteuses. Il ne s'agit pas pour les identités confessionnelles de perdre l'originalité de leur propre héritage, mais de pouvoir s'ouvrir à d'autres héritages. Chaque confession doit cependant reconnaître qu'il y a en elle matière pour un progrès réel dans la fidélité à l'identité chrétienne et ecclésiale, soit dans le domaine du langage de la foi, soit dans celui de la structure ecclésiale, soit dans la mise en œuvre existentielle de la réalité chrétienne. Ces conversions seront différentes (dissymétriques) selon les (déficiences qui affectent les) Églises. La conversion confessionnelle, en définitive, est d'abord conversion au Dieu de Jésus Christ et, par voie de conséquence, réconciliation fraternelle entre les Églises en recherche de pleine communion et de pleine reconnaissance ecclésiale mutuelle. Cela, non pas au détriment de l'identité confessionnelle, mais pour une purification et un approfondissement évangéliques.

#### d) Bilan

Par *identité chrétienne* on entend l'appartenance au Christ fondée sur le don du baptême et vécue avec une foi nourrie par la Parole de Dieu, proclamée et eucharistique. Cette appartenance concerne tant chaque personne que l'Église comme peuple de Dieu.

Par *identité ecclésiale* on entend l'appartenance ou la participation d'une personne ou d'une Église confessionnelle à l'Église une, sainte, catholique et apostolique du Credo.

Par *identité confessionnelle* on entend l'appartenance à une Église confessionnelle issue d'un contexte culturel et historique déterminé, comportant son propre profil spirituel et doctrinal et par lequel elle se distingue des autres Églises.

Par *conversion chrétienne* on entend la réponse de la foi à l'appel qui nous vient de Dieu par le Christ. Cette réponse se vit dans un mouvement de conversion constante.

Par *conversion ecclésiale* on entend l'effort exigé de toute l'Église et de toutes les Églises pour se renouveler et devenir plus aptes à remplir leur mission selon l'adage *Ecclesia semper reformanda*.

Par *conversion confessionnelle* on entend l'effort œcuménique par lequel une confession chrétienne purifie et enrichit son propre héritage dans le but de retrouver la pleine communion avec les autres confessions.

Nous n'avons malheureusement pas le temps d'entrer dans le détail de la deuxième partie du document, qui offrent des témoignages de l'histoire de l'Église. C'est d'autant plus dommage que ces témoignages concrétisent et illustrent ce dont il est question ici : comment s'affirment des identités et se vivent des efforts de conversion, certains féconds pour l'unité de l'Église, d'autres entraînant des effets mélangés (écart entre le projet et sa réception), d'autres enfin entretenant, voire augmentant, les incompréhensions entre les Églises (en raison de leurs ambiguïtés). Je donnerai un seul exemple, brièvement évoqué.

## 2. Regards sur l'histoire

Je retiens l'apparition du mouvement œcuménique comme conversion en mouvement.

Le mouvement œcuménique est né au xix<sup>e</sup> siècle, même s'il trouve ses racines dans le cœur de chrétiens de diverses confessions depuis la séparation de l'Orient et de l'Occident en 1054

et la fracture de l'Église d'Occident au xvi<sup>e</sup> siècle. Ces chrétiens avaient déjà pris conscience des nécessaires conversions à opérer pour retrouver la pleine communion (conciles de Lyon II [1274] et de Florence [1439-1445] ; colloque de Poissy en 1561 entre catholiques et protestants...).

La naissance de l'œcuménisme, au sens moderne de recherche de la pleine communion entre Églises, est due à une série d'initiatives missionnaires, de réveils et de mouvements militants d'étudiants désireux de « gagner le monde à Christ », qui se sont développés dans les Églises issues de la Réforme. Ce souci évangélique et missionnaire fit prendre conscience du scandale de la division entre les chrétiens et de la nécessité de leur conversion à l'unité. Le rôle de pionniers a été déterminant. La conversion personnelle de quelques-uns a stimulé progressivement la conversion de groupes ecclésiaux, puis de confessions.

La fin du xix<sup>e</sup> siècle voit la création de grandes alliances confessionnelles mondiales (Églises issues de la Réforme).

Des rapprochements décisifs entre Églises confessionnelles marque la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (Édimbourg, Conversations de Malines, Stockholm, Lausanne). Les Églises sont appelées à la repentance et à la conversion. En 1948, création du COE, dont la visée ultime est bien la conversion de toutes les Églises membres.

Au xix<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique est restée officiellement étrangère à ce grand mouvement. Dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, son attitude officielle est celle d'un isolement puis d'un raidissement vis-à-vis de l'œcuménisme. Cependant, l'Église catholique compte de grands pionniers du mouvement des chrétiens vers l'unité (P. Fernand Portal, cardinal Mercier, dom Lambert Beauduin, abbé Paul Couturier, P. Yves Congar...), qui avaient fait l'expérience personnelle de la conversion à l'unité des chrétiens et avaient préparé le terrain à la conversion de l'Église catholique, en particulier avec le développement de la semaine de prière pour l'unité chaque année au mois de janvier. Il faut attendre la convocation du concile Vatican II pour voir se produire la conversion officielle et institutionnelle de l'Église catholique à la dynamique œcuménique. À l'origine de cette conversion, celle d'un homme, Angelo Roncalli, futur Jean XXIII. L'adoption, à la quasi-unanimité, du décret sur l'œcuménisme le 21 novembre 1964 était le fruit d'un temps intense de conversion confessionnelle, libérant de toutes les peurs précédentes. Cette conversion avait d'ailleurs été préparée par des décennies de travail modeste et de prière fervente.

La conversion n'est pas seulement à l'origine du mouvement œcuménique, elle constitue la motivation qui le sous-tend en permanence. Quand elle fléchit, celui-ci stagne ou régresse. Toutes les confessions chrétiennes, et en chacune d'elles tous les chrétiens, ont sans cesse à progresser dans l'attitude de conversion. Les résistances au mouvement œcuménique et à la conversion confessionnelle qu'il exige sont nombreuses : goût pour le *statu quo* plus confortable, crainte de perdre son identité confessionnelle, et surtout l'indifférence chez le plus grand nombre. Les facteurs non doctrinaux restent importants : les vieux clichés et les vieilles peurs réapparaissent constamment, tandis que la distance s'accuse entre les théologiens en recherche, les responsables des Églises et la majorité du peuple chrétien.

Ces attitudes traduisent souvent une fausse conception tant de l'unité que de la vérité, tant de l'identité que de la conversion.

La conversion, comme je viens de l'indiquer, n'est pas seulement à l'origine du mouvement œcuménique, elle en constitue la motivation permanente, elle est donc une conversion en marche dans les Églises. Elle s'exprime et se réalise selon trois routes convergentes : des gestes symboliques, des documents de dialogue doctrinal, et enfin des actes ou des décisions engageant les Églises.

Les *gestes symboliques* sont d'une grande portée, par la valeur représentative de ceux qui les posent et parce qu'ils traduisent, visiblement et affectivement, la conversion en devenir, et deviennent à leur tour générateurs de l'esprit de conversion. Je pense, par exemple, en plein concile Vatican II, au pèlerinage du pape Paul VI et du patriarche œcuménique Athénagoras au pays de Jésus (en janvier 1964), culminant dans leur fraternelle accolade de réconciliation après tant de siècles de séparation et de méfiance mutuelle depuis 1054 ? Cet événement ne nous renvoie-t-il pas à l'accolade de Paul et de Pierre, « en signe de communion » dans la même Jérusalem (Ga 2, 9) ?

Les *dialogues doctrinaux* sont bien connus et très nombreux, toujours en cours. J'en cite un seul qui a été mené au sein de la commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises, un dialogue doctrinal multilatéral entre les diverses confessions chrétiennes qui a abouti à un document remarquable de convergence sur *Baptême, eucharistie, ministère* (le fameux BEM), adopté en 1982 à Lima et soumis à toutes les Églises comme un appel à leur conversion.

Parmi les *décisions prises par les Églises*, citons tout d'abord la levée des excommunications entre Rome et Constantinople, accomplie en 1965 par Paul VI et Athénagoras. La Concorde de Leuenberg entre Églises luthériennes et réformées d'Europe en 1973 comporte elle aussi une levée des anathèmes, de même que le document issu du dialogue luthéro-mennonite de 1980 en France. On pourrait ajouter un acte que le Groupe des Dombes ne pouvait pas encore connaître en 1990 : la signature de la Déclaration commune sur la doctrine de la justification par l'Église catholique (card. Cassidy) et le président de la Fédération luthérienne mondiale (l'évêque Christian Krause) le 31 octobre 1999 à Augsburg. Ces décisions officielles sont importantes, mais elles ne peuvent être réellement effectives et vécues tant qu'elles n'ont pas été profondément reçues dans l'ensemble du peuple des Églises. Ce processus de réception est en l'occurrence un processus de conversion.

Tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, le mouvement œcuménique a été et reste marqué aujourd'hui par le problème de la compatibilité entre identité (confessionnelle notamment) et conversion. La longue marche des conversions confessionnelles destinées à conduire l'Église vers l'unité est loin d'être achevée. Les identités confessionnelles n'ont pas à être abandonnées mais à être purifiées et transformées en vue de l'unité pour la (crédibilité de la) mission.

Je terminerai cet exposé par l'évocation des propositions finales du document du Groupe des Dombes.

### 3. *Propositions finales*

Dans cette partie finale, très riche et audacieuse, du document de 1990, je ne peux retenir que quelques propositions relatives à nos tentations respectives.

La double préoccupation de conversion et d'identité devrait permettre d'échapper à deux fausses voies où peut s'égarer une quête d'unité :

- la voie de l'absorption d'une Église par une autre : on ne songe qu'à sa propre identité en sacrifiant celle de l'autre ;
- la voie du statu quo : on juge possible de conserver paisiblement (et de manière juxtaposée, séparée) les identités de tous dans une existence sans conversion.

Catholiques et protestants pourraient sans doute s'accorder pour affirmer que le charisme qui fait prendre au sérieux par une Église l'exercice de l'autorité au nom du Seigneur peut entraîner un abus et une perversion de l'autorité, et que le charisme qui dans d'autres Églises met en honneur la vie dans la liberté chrétienne peut engendrer une perversion de la liberté. Le lieu de la vérité de chaque Église risque toujours d'être aussi le lieu de sa propre perversion.

C'est ainsi que les catholiques sont interrogés sur la compréhension et l'usage de l'autorité dans leur Église, qui manifestent un souci excessif de se munir de garanties institutionnelles au détriment de la liberté de l'Esprit.

Semblablement, les protestants sont questionnés sur la compréhension et l'usage que font leurs Églises de la liberté, au risque de confondre toutes les options confessionnelles avec la révélation de l'Esprit.

On pourrait continuer en indiquant les conversions souhaitables en matière de ministère, dont la dimension personnelle est un point fort chez les catholiques au détriment parfois des dimensions collégiale et communautaire, tandis que les Églises issues de la Réforme privilégient les unes l'aspect collégial (système presbytérien-synodal), les autres l'aspect communautaire (système congrégationaliste) au détriment parfois des deux autres aspects du ministère... Il est cependant nécessaire de s'arrêter (*anagkè stēnai*), disait Aristote...

Le titre de cet exposé était « la transgression des identités confessionnelles ». Transgression, dépassement, conversion des identités confessionnelles et de leurs particularismes séparateurs ou excluants. Ainsi la conversion confessionnelle est-elle toujours nécessaire au service de la conversion ecclésiale et pour permettre à l'Église de donner un témoignage crédible de sa conversion (chrétienne) fondamentale au Christ. En œcuménisme, la conversion de l'identité confessionnelle est nécessaire pour rendre en permanence sa priorité à l'identité chrétienne (baptismale, croyante) et ecclésiale en vue de l'unité (communion) de tous les chrétiens et de toutes les Églises.

Joseph Famerée  
Université catholique de Louvain