



befreit verbunden engagiert
liberated connected committed
libérés liés engagés

8. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
Basel, 13.–18. September 2018



Théologie de la diaspora

Document d'étude de la CEPE sur la définition de la situation des Églises protestantes dans une Europe plurielle

Version révisée de 2018

Conception - Approuvé par le Conseil de la CEPE pour la discussion de l'Assemblée générale

2018

Version originale : Allemand



Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)
Community of Protestant Churches in Europe (CPCE)
Communion d'Eglises Protestantes en Europe (CEPE)

Contenu

Sommaire.....	1
Introduction	6
1. Mission et définition des tâches	6
1.1 But du programme d'étude et du document d'étude	6
1.2 Tâche et déroulement du programme d'étude	7
1.3 Définition des tâches	9
1.4 Plan et contenu du document d'étude	12
Partie A: Emplois historiques et contemporains du concept de diaspora.....	14
2. Fonctions historiques du concept de diaspora dans l'histoire de l'Église récente	14
2.1 Remarques ponctuelles d'histoire de l'Église et d'histoire des idées	14
2.2 Caractérisation du diagnostic contemporain	19
3. Le concept de diaspora et la manière dont les Églises se perçoivent elles-mêmes aujourd'hui	20
3.1 « Diaspora » en tant que description de l'identité propre ?	21
3.2 Une Église en situation de minorité	22
3.3 Images clefs et phrases clefs des Églises minoritaires	23
3.4 Perspective œcuménique – catholicisme et diaspora	25
3.5 Profilage protestant	26
4. Identités sous le signe de la diapora au XXI^e siècle, comme thème de la recherche en sciences de la culture et en science sociale.....	27
4.1 Tendances de la recherche trans-disciplinaire sur la diaspora	27
4.2 Identités sous le signe de la diaspora et conscience propre de l'existence en diaspora	29
4.3 Définitions et typologies de la diaspora	31
4.4 Potentialités interprétatives du concept de diaspora proposé par les sciences de la culture	32
4.5 Impulsions pour les Églises protestantes et pour la théologie	34

Partie B : Pistes bibliques. Les auto-compréhensions à l'aide du concept de diaspora dans la Bible et ses contextes historiques	36
5. Diaspora – une auto-interprétation entre châtiment et promesse.....	37
6. La diaspora juive comme cadre de l'Église chrétienne primitive	37
6.1 Conséquences de la destruction du Temple sur la diaspora	38
6.2 Solidarité entre le centre et la diaspora	39
6.3 La diaspora comme pont entre le culte et le texte	40
7. La diaspora comme existence de l'Église du Nouveau Testament	41
7.1 La diaspora comme mission au milieu des non-Juifs	41
7.2 La diaspora comme entité limitée dans le temps	42
7.3 Le concept de diaspora comme déclaration théologique sur l'élection et la distance	43
Partie C : Le concept de diaspora comme concept centré sur la relation – la théologie de la diaspora au xxi^e siècle.....	45
8. Un concept de diaspora centré sur la relation.....	45
9. Église en terre étrangère – Étrangeté de l'Église	47
9.1 L'Église en terre étrangère	49
9.2 Étrangeté de l'Église	52
9.3 Le concept d'étrangeté pour une théologie de la diaspora	54
10. Une Église en relations – la vie évangélique en diaspora comme témoignage public rendu à l'Évangile.....	55
10.1 Le culte	58
10.2 Une Église ouverte et hospitalière	61
10.3 Fêtes ecclésiales	62
10.4 Activités ecclésiales de formation	63
10.5 Activités de réconciliation	63
10.6 Rassemblements chrétiens	65
10.7 Diaconie	65
10.8 Pastorale	66

10.9 Travail associatif	67
10.10 Une Église en relations multi-latérales	68
11. L'Église dans l'espace public et la théologie publique	70
11.1 Diaspora, Église et espace public	70
11.2 Diaspora, sécularisation et pluralisme	73
11.3 La théologie publique comme paradigme ouvert	77
11.4 Pistes pour une théologie publique de la diaspora	78
11.5 Tâches de la théologie publique	82
11.6 Formes et formats d'une théologie publique	83
11.7 La théologie publique et ses conséquences ecclésiologiques	85
11.8 La théologie publique de la diaspora comme projet œcuménique	86
Conclusion.....	87
12. Conséquences pour le développement de la CEPE	87
Annexe : Participants à l'étude « Théologie de la diaspora »	90

1 Sommaire

2 Un grand nombre d'Églises protestantes en Europe et dans le monde entier font l'expérience
3 d'être minoritaires. Bien des Églises se trouvent déjà dans cette situation depuis plusieurs dé-
4 cennies. Pour d'autres Églises, il s'agit d'un défi nouveau, et d'autres encore sont en transition
5 vers une existence minoritaire. L'expérience d'être minoritaire implique une restriction des pos-
6 sibilités et une sérieuse préoccupation pour l'avenir. En même temps, les Églises contemplent
7 avec une reconnaissance accrue l'engagement courageux, créatif et persévérant de beaucoup
8 de chrétiennes et de chrétiens pour leur foi. En particulier, sous les régimes communistes, des
9 familles, des paroisses et des pasteurs ont conservé et transmis la foi dans des conditions très
10 difficiles. Les défis actuels que doivent affronter des Églises minoritaires sont surtout l'extension
11 géographique des paroisses, les difficultés financières, et la grande complexité des problèmes
12 sociaux et d'assistance (« diaconie »). C'est pourquoi l'assemblée générale de la CEPE de
13 2012 a initié un programme d'étude sur le thème de la diaspora en tant que forme structurante
14 de la théologie publique, en vue d'une réflexion théologique fondamentale sur la situation de
15 diaspora des Églises et d'un échange concret entre les Églises sur leur expérience de la diaspo-
16 ra.

17 Le concept de diaspora ici développé envisage le sens de la diaspora à l'intérieur de la configu-
18 ration d'une richesse relationnelle impliquée par l'appartenance au Christ. Une telle accentua-
19 tion de la dimension relationnelle du concept de diaspora peut s'appuyer sur l'usage biblique du
20 mot *diaspora*, qui décrit structurellement une relation. Alors que le concept d'Église minoritaire
21 ou de situation de minorité réduit cette richesse relationnelle, au niveau conceptuel, à une rela-
22 tion numérique, et a tendance à connoter le manque, la force d'un concept de diaspora où
23 l'accent est mis sur la dimension relationnelle consiste à rendre visible la polyphonie des modes
24 de vie des communautés en diaspora, et à la comprendre comme une tâche essentielle de con-
25 figuration.

26 La forme particulière de ces modes existentiels polyphoniques peut être comprise comme une
27 expression de « l'aventure protestante dans un environnement non protestant » (Wilhelm Dan-
28 tine), qui signifie l'appartenance au Christ. Ainsi, être situé dans un environnement ressenti
29 comme éventuellement étranger ou différent, peut en même temps être compris comme un défi
30 et un pari.

31 Les Églises chrétiennes en situation minoritaire disposent d'un très riche réseau de relations ; la
32 CEPE est elle-même un important réseau. De cette manière, les Églises peuvent communiquer
33 dans les conflits, appeler à comprendre des perspectives nationales différentes, et contribuer

1 ainsi à la paix, au lieu de contribuer à la guerre, comme elles l'ont malheureusement souvent
2 fait autrefois. Les Églises minoritaires sont donc des ponts à divers niveaux : entre l'Europe de
3 l'Est et l'Europe de l'Ouest, entre les parties en conflit, entre les chrétiens et les non- chrétiens.

4 Les Églises chrétiennes en minorité sont confrontées au défi de créer à nouveaux frais leur
5 propre modèle, le modèle chrétien-évangélique, en dialogue avec la société dans laquelle elles
6 vivent. De ce fait, elles sont actrices, et non victimes, des processus sociétaux. À cet égard, il
7 est utile de recourir à l'intuition selon laquelle on ne peut développer son identité propre que là
8 où il y a un dialogue avec l'autre et où l'on porte le souci de ce dialogue avec l'autre.

9 Les Églises minoritaires sont « l'avant-garde », parce qu'elles empruntent de nouvelles voies au
10 milieu de situations extérieures souvent difficiles, elles imaginent avec créativité des moyens
11 autres, et reposent en grande partie sur un engagement bénévole. C'est pourquoi elles sont
12 souvent en avance sur les Églises qui se trouvent (encore) en situation de majorité.

13 Une telle compréhension du concept de diaspora centré sur la dimension relationnelle permet
14 aussi d'exprimer les expériences ambivalentes vécues par les communautés en situation mino-
15 ritaire et fondamentales pour l'existence de la foi chrétienne. Cette ambivalence, typiquement
16 décrite en langage biblique par les mots (appliqués à l'Église) « être dans le monde sans être du
17 monde » (Jn 17, 16), et par les paraboles du sel de la terre et de la lumière du monde (Mt 5,
18 13sq.), peut être symbolisée par la formule : « Église en terre étrangère – étrangeté de
19 l'Église ».

20 La relation entre l'Église et l'être-en-terre-étrangère, l'être-étranger, reçoit un sens particulier en
21 contexte christologique. L'Église, qui n'est certes pas identique au Christ, mais qui est cepen-
22 dant liée à lui, est fondamentalement distincte du monde et appelée par le Christ à l'unité. Paul
23 explicite ce point quand il parle du Corps du Christ, avec lequel les croyants sont en relation,
24 individuellement et donc collectivement (1 Co 10, 16b-17). En caractérisant Jésus-Christ comme
25 l'étranger à accueillir de Mt 25, 35 (« J'étais un étranger et vous m'avez accueilli »), on donne
26 finalement au concept d'étranger une valeur christologique qui ne plaide pas seulement en fa-
27 veur d'une ouverture des Églises à ceux qui leur sont étrangers, mais aussi d'une assistance
28 concrète envers des étrangers, par exemple dans les débats sur les réfugiés.

29 Le concept « être-étranger » peut aussi être compris comme une dimension de l'existence en
30 diaspora. Une Église consciente non seulement de sa dispersion et de son existence minori-
31 taire, mais aussi de son « être-étranger », comprend qu'il doit sans cesse être question de trou-
32 ver un *pont* entre le langage d'une Église et le langage de la société correspondante, afin de
33 s'acquitter de la mission de l'Église, l'annonce publique de l'Évangile. Le concept de pont im-
34 plique donc toujours une double expérience, qui implique aussi bien l'étrangeté au sens de

1 l'être-séparé que la relation au sens d'être-relié. Être pont, c'est relier ce qui est séparé, sans
2 supprimer la différence.

3 Le présent document, en proposant une compréhension relationnelle de la diaspora, décrit con-
4 crètement et explore typiquement les relations variées que vivent les communautés en situation
5 de diaspora. Il met en lumière la véritable richesse de relations dans lesquelles les Églises en
6 diaspora vivent et annoncent l'Évangile. C'est pourquoi des découvertes et une émulation mu-
7 tuelle deviennent possibles. Une théologie de la diaspora selon la dimension relationnelle doit
8 correspondre à la réalité des Églises et, en même temps, ouvrir de nouvelles perspectives.

9 Le culte chrétien est un lieu important où se construisent les ponts, de même que les célébra-
10 tions festives de l'Église et les bâtiments de l'Église. Une telle mise en œuvre des relations im-
11 plique une mise en œuvre de la formation, des efforts en direction de la réconciliation, de la pas-
12 torale et des œuvres diaconales. Les Églises en diaspora contribuent de manière importante à
13 relier les hommes et à les faire dialoguer, par exemple lors de journées de rencontre chré-
14 tiennes, par des actions œcuméniques ou par les diverses facettes de l'aide social.

15 L'élaboration de relations fondées sur l'Esprit de Jésus-Christ pour témoigner de l'Évangile a
16 toujours une dimension sociale, culturelle et politique, et donc une dimension publique. Cette
17 mission des Églises dans l'espace public de l'État, de la société, de la culture et de la science,
18 est thématized par le concept de « théologie publique ». Ce concept sert de paradigme dyna-
19 mique pour réfléchir, au niveau théologique, à ces divers liens et ces différents contextes de
20 l'Église, et pour rendre efficace le travail de la CEPE dans son entier.

21 Comment les Églises travaillent-elles, avec quels médias et pour quels publics ? Ces questions
22 dépendent de chaque contexte et des possibilités correspondantes. « Théologie publique » est
23 un concept ouvert, dans la mesure où il doit être actualisé différemment par chaque Église et
24 chaque communauté locale.

25 « Théologie publique » implique l'espérance que Dieu agit non seulement dans les Églises mais
26 aussi dans le monde et dans la société, que la réconciliation réalisée en Jésus-Christ propose
27 une transformation qui dépasse les croyants explicites, et que les Églises peuvent aussi
28 s'engager aux côtés de non-chrétiens en faveur de l'humanité et de la communion entre les
29 hommes.

30 Par conséquent, « théologie publique » et, de ce fait, une théologie de la diaspora entreprise
31 comme théologie publique, ne conçoivent pas le pluralisme moderne comme une fatalité, mais
32 comme un fruit du christianisme. Une théologie publique de la diaspora prend part de façon en-
33 gagée aux débats de la société, sans réclamer pour autant un statut privilégié pour son point de

1 vue, au sens où il serait imposé à tous les citoyens et citoyennes à l'aide de la puissance pu-
2 blique ou de la législation. La participation à la réflexion de la société civile et l'intervention dans
3 le débat politique empruntent des formes très diverses, parmi lesquelles :

4 Les prises de position publiques des Églises à l'égard de projets de loi ou de mesures politiques
5 actuelles sont la forme classique de la théologie publique. Elle comprend aussi les manifesta-
6 tions, les mobilisations, les prières pour la paix et les banderoles publiques sur les bâtiments de
7 l'Église. Les actions symboliques sont une autre forme, particulièrement perçue dans l'espace
8 public, de théologie publique. Il existe une riche attestation de ces actions symboliques percep-
9 tibles dans l'espace public dans la Bible, aussi bien dans l'Ancien Testament, avec le compor-
10 tement des prophètes, que dans les Évangiles avec l'activité de Jésus. Les Églises développent
11 une autre forme de théologie publique à travers leurs activités culturelles, quand elles sont ex-
12 plicitement associées à des préoccupations d'ordre éthique ou politique. Le travail de formation
13 dans l'Église est une quatrième forme de théologie publique, en particulier dans la mesure où
14 des questions éthiques, sociétales et sociales y sont débattues. Ce qui vaut aussi pour les pu-
15 blications ecclésiales. On entend par là les médias ecclésiaux ainsi que les contributions sous
16 forme de publications ponctuelles, où les chrétiennes et les chrétiens interviennent dans les
17 débats publics ou en suscitent eux-mêmes dans une perspective explicitement chrétienne. Ainsi
18 les personnes peuvent-elles même, à titre individuel, atteindre, par leur engagement public, des
19 publics européens, au-delà des frontières nationales. Quand les Églises elles-mêmes organi-
20 sent des forums consacrés à des débats publics, comme, par exemple, les tables rondes ou les
21 assemblées citoyennes, elles participent à l'élaboration des structures de la société civiles et de
22 la démocratie. C'est ainsi qu'entre en jeu l'idée que le public n'est pas une grandeur statistique,
23 mais se transforme et requiert constamment la créativité.

24 Toutes les Églises ont leurs propres traditions en matière de théologie publique, même si beau-
25 coup d'Églises de la CEPE n'emploient pas l'expression « théologie publique » pour cet aspect
26 de l'activité ecclésiale. Les réserves à l'égard du concept de « théologie publique » se fondent
27 souvent sur le rejet de la « théologie politique », car la théologie politique désigne soit une récu-
28 pération problématique de l'Église par l'État, soit, à l'inverse, une critique théologique radicale
29 de telles ou telles structures politiques. Les discussions indispensables sur la manière dont les
30 Églises protestantes s'engagent au niveau de la société civile et interviennent dans les débats
31 publics, appartiennent en propre à la théologie publique.

32 Parler d'une « théologie de la diaspora en forme de théologie publique » signifie que les Églises
33 minoritaires elles aussi comprennent qu'elles ont une mission publique et qu'elles réfléchissent
34 à leurs possibilités spécifiques de vivre une telle mission publique.

1 La théologie publique en tant que théologie de la diaspora ne doit pas être conçue comme con-
2 fessionnellement restreinte, mais au contraire, comme un projet œcuménique pour l'Europe. La
3 théologie publique veut encourager à s'impliquer dans ce monde et à témoigner publiquement
4 en paroles et en actes de l'Évangile de l'amour de Dieu, de son *agapè* ou *caritas*. La structure
5 fondamentalement œcuménique d'une diaspora protestante doit aussi s'appliquer à la manière
6 dont est élaborée une théologie publique. C'est pourquoi la coopération œcuménique doit être
7 consolidée et approfondie à tous les niveaux – local, régional ainsi qu'europpéen. La souscription
8 de la *Charta oecumenica* à de nombreux niveaux est déjà un pas important dans ce sens.

9 Le développement d'une théologie de la diaspora a fait et fait face à divers défis, qui ont été
10 évalués et travaillés de manière approfondie dans le cadre du programme d'étude sur la diaspo-
11 ra. Le plus grand de ces défis consiste en ce que le concept de diaspora ne joue qu'un rôle
12 marginal dans les documents des Églises de la CEPE exposant la compréhension qu'elles ont
13 de leur propre identité, ainsi que dans les formulations historiques et contemporaines de
14 l'ecclésiologie de la Réforme. En revanche, quand le concept de diaspora reçut une signification
15 privilégiée, notamment dans le protestantisme germanophone du XIX^e siècle, il se chargea de
16 façon problématique d'un programme culturel visant la nation allemande. Cependant, nombre
17 de perspectives nouvelles sur la diaspora dans la recherche actuelle en exégèse et en histoire
18 culturelle contemporaine vont à l'encontre de ce constat. Ces recherches convergent vers une
19 valorisation de la diaspora d'abord comme un mode d'existence fondamentalement productif,
20 intégrateur et positif. Ces pistes venues d'études sur le judaïsme primitif, sur les textes patris-
21 tiques et sur les communautés diverses et variées en diaspora à l'époque moderne ont conduit
22 à un changement de paradigme, passant d'une considération de la diaspora comme échec à
23 une considération de la diaspora comme chance, et d'une compréhension de la diaspora essen-
24 tialiste et statique à un concept de diaspora relationnel et performatif. Le document d'étude part
25 de ces pistes, de manière critique et constructive, dans la mesure où il met au centre la création
26 de relations dans la diaspora, tout en percevant et en formulant les détresses et les opportuni-
27 tés, les souffrances et la créativité, de l'existence en diaspora.

28 Simultanément, la formulation d'un concept théologique de diaspora repose toujours sur l'idée
29 que la recherche d'un sens déterminé ou d'une tâche de la diaspora doit d'emblée être laissée à
30 ceux qui, au niveau ecclésial ou à titre individuel, se trouvent dans une situation de diaspora, au
31 sens d'une « décision de foi correspondant à une situation historique concrète », comme le for-
32 mule le théologien autrichien Wilhelm Dantine. À cet égard, il faut comprendre la discussion au
33 sujet d'un concept adéquat de diaspora adéquat dans le sens d'une vérification par les Églises
34 de la CEPE elles-mêmes (voir ch. 3) et d'une proposition théologique.

1 Le programme d'étude sur la théologie de la diaspora touche à sa fin. Un renouvellement du
2 concept protestant de diaspora ouvre de réelles opportunités. Chaque communauté peut être
3 comprise comme partie d'une communauté englobante aux racines communes. Cela peut aussi
4 contribuer à une communion plus étroite en tant qu'Églises de la CEPE. Le concept de diaspora
5 peut en ce sens contribuer à un renouvellement de l'identité confessionnelle en ouverture œcu-
6 ménique. Le concept de diaspora ouvre les Églises à la communion œcuménique, dans la me-
7 sure où les hommes et les femmes se comprennent, en tant que chrétiens et chrétiennes, en-
8 semble comme témoins de l'Évangile du Dieu ami des hommes.

9 **Introduction**

10 **1. Mission et définition des tâches**

11 **1.1 But du programme d'étude et du document d'étude**

12 Le présent document d'étude réunit et retravaille les résultats du programme d'étude sur la
13 théologie de la diaspora, décidé par l'assemblée générale de la Communion d'Églises protes-
14 tantes en Europe (CEPE) à Florence en 2012.

15 Dans beaucoup de pays d'Europe, le protestantisme est en minorité. Au niveau global de
16 l'Europe, le nombre des protestants et protestantes est inférieur à celui des catholiques romains
17 et des orthodoxes pris ensemble. Cependant, de plus en plus, le catholicisme lui aussi devient
18 un phénomène minoritaire dans la société. L'existence de la foi en diaspora devient une expé-
19 rience œcuménique générale. C'est aussi dans ce contexte qu'il faut penser l'immigration,
20 l'existence d'Églises et de communautés issues de l'immigration, et leur impact sur la commu-
21 nauté ecclésiale, ainsi que le dialogue interreligieux et la pluralité des religions.

22 Nombre d'Églises membres de la CEPE ne font pas référence au concept de diaspora pour ex-
23 primer la compréhension qu'elles ont d'elles-mêmes comme Églises minoritaires. Même les
24 documents d'entretiens doctrinaux comme « L'Église de Jésus-Christ » (1994) ou « Église –
25 peuple – État – nation » (2002) omettent le concept et parlent à la place d'Églises minoritaires
26 ou d'Églises qui représentent une minorité aussi bien au niveau confessionnel qu'au niveau eth-
27 nique.

28 Le programme d'étude et le présent document d'étude ont pour but de discuter de l'opportunité
29 du concept de diaspora en tant que concept pour une interprétation théologique au sein des
30 présentes conditions, et présenter des propositions pour sa reformulation jugée nécessaire. La
31 recherche est déterminée par l'intention de formuler un concept chargé positivement, qui ex-

1 prime le caractère de cheminement, la structure participative, l'ouverture sur la société, et la
 2 mission de service de l'Église, et soit compréhensible pour le présent. On citera comme
 3 exemples de tels nouveaux concepts : « Église de témoins » ou « communauté de rapproche-
 4 ment » (Église protestante unie de France).

5 Une interprétation de la diaspora comme « Église en relations » est ici fondamentale. Les
 6 Églises en diaspora qui développent la compréhension théologique de leur identité propre à
 7 travers la perception des multiples relations dans lesquelles elles sont engagées, gagneront des
 8 pistes précieuses pour réfléchir sur l'action de l'Église dans l'espace public. Ici entre en vigueur
 9 une théologie qui possède en son centre une base pour fonder l'action de l'Église dans l'espace
 10 public. Si la CEPE veut réaliser sa tâche de faire entendre la voix du protestantisme en Europe,
 11 elle a besoin de cette théologie publique.

12 **1.2 Tâche et déroulement du programme d'étude**

13 Le thème de la diaspora comme tâche pratique et comme thème de réflexion théologique était
 14 déjà à l'ordre du jour de la CEPE avant le début du programme d'étude.

15 La résolution au sujet de la structure et du travail ultérieur de la Communion ecclésiale de
 16 Leuenberg, prise lors de la quatrième assemblée générale de la CEPE en 1994, déclarait : « Un
 17 signe particulier de témoignage et de service est réclamé des minorités. La majorité des Églises
 18 membres de la Communion ecclésiale de Leuenberg sont des Églises minoritaires qui assument
 19 leur mission dans des situations souvent très difficiles. Dans la présente restructuration du con-
 20 tinent et des différents pays, ces minorités sont souvent négligées, et leur voix n'émerge
 21 qu'avec peine dans les événements internationaux. C'est ici que la Communion ecclésiale de
 22 Leuenberg est appelée à une solidarité active¹. »

23 Un texte du groupe régional « Europe Sud-Est » formule la même année, sous le titre : « Dias-
 24 pora comme forme de vie », les considérations suivantes :

25 « La liberté de l'Église se montre aussi en ce qu'elle peut vivre et servir comme minorité à
 26 l'étranger. L'existence en diaspora n'est pas une situation anormale pour le Peuple de Dieu.
 27 Dieu appelle la communauté dans des situations de rupture et la conduit vers la nouveauté et

¹ Résultats de la quatrième assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg, dans *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994*, ed. Wilhelm Hüffmeier et Christine-Ruth Müller, Frankfurt am Main 1995, p. 261.

1 l'inconnu. C'est ainsi que l'Église, aujourd'hui encore, dans la situation nouvelle, dans toute son
2 ambiguïté historique, peut reconnaître dans la foi une libération et l'appel de Dieu². »

3 La CEPE a très tôt reconnu la signification d'une solidarité ecclésiale vécue pour la Communion
4 ecclésiale. Cette solidarité se manifeste, entre autres, à travers la coopération avec le « Groupe
5 de travail des œuvres protestantes pour la diaspora en Europe » (*Arbeitsgemeinschaft evange-*
6 *lischer Diasporawerke in Europa*, AGDE). Lors de sa rencontre annuelle de 2009, la AGDE a
7 travaillé intensivement à ébaucher une future architecture de la solidarité protestante en Europe.
8 Dans son rapport à l'assemblée générale de la CEPE en 2012, la Présidence a expliqué que la
9 collaboration entre la CEPE et l'AGDE était à comprendre, au sens de l'article 36 de la Con-
10 corde de Leuenberg, comme une expression éloquente de l'unité de témoignage et de service.

11 Un premier projet pilote sur le thème de la théologie de la diaspora, mené de 2011 à 2013 avec
12 la participation de plusieurs facultés de théologie, était adressé aux étudiants en théologie. Les
13 résultats de la conférence conclusive à Rome – à l'occasion des quarante ans de la Concorde
14 de Leuenberg – sont résumés dans une série de thèses présentées sous le titre : « Diaspora
15 and Identity ». Ce document est paru dans la revue *Focus* (n° 20, novembre 2013) et a servi de
16 base de départ pour la suite du programme d'étude³.

17 En décembre 2013, le Conseil de la CEPE a décidé de nommer un petit groupe d'experts, char-
18 gé de mettre en place le concept directeur pour le programme d'étude ultérieur. Pour
19 l'élaboration du concept, tâche confiée par le Conseil en juin 2014, le groupe d'experts s'est
20 adjoint quelques membres supplémentaires. Le groupe a mené la suite du programme d'étude
21 en collaboration avec diverses institutions par le biais de :

- 22 • Gustav-Adolf-Werk e.V. (GAW)
- 23 • Verein Evangelische Diaspora e.V.
- 24 • Arbeitsgemeinschaft Diasporawerke in Europa (AGDE)
- 25 • Südostmitteleuropäischer Fakultätentag (SOMEF)
- 26 • facultés et hautes-écoles de théologie européennes

² « Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Reflexionen und Thesen der Regionalgruppe Südosteuropa », dans *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994*, ed. Wilhelm Hüffmeier et Christine-Ruth Müller, Frankfurt am Main 1995, p. 145.

³ Texte en ligne: <http://www.leuenberg.net/fr/focus/cepe-focus-20-32013> p. 10-12 (tous les textes en ligne cités dans cette étude ont été consultés le 14 septembre 2017).

- 1 • instituts universitaires européens de sciences de la culture
- 2 • Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

3 En mars 2015, un congrès scientifique interdisciplinaire s'est tenu à Neudietendorf (Thuringe,
4 Allemagne), en collaboration avec les universités d'Iéna et de Leipzig ainsi qu'avec le Gustav-
5 Adolf-Werk. Le but du congrès était d'offrir une contribution de la théologie à la recherche ré-
6 cente sur la diaspora menée par les sciences religieuses, les sciences de la culture et les
7 sciences sociales. Dans son sillage, en septembre 2015, un colloque d'étudiants à la Facoltà
8 Valdese di Teologia de Rome a regroupé les étudiants de neuf hautes-écoles issus de sept
9 pays européens. Son thème était la perception et l'interprétation de leur identité propre par les
10 Églises minoritaires et les Églises en diaspora en Europe. Les thèses finales du colloque ont
11 également été reversées dans le présent document d'étude⁴.

12 Les colloques d'étudiants ont joué un rôle important dans l'ensemble du programme d'étude, au
13 niveau de la méthodologie. En premier lieu, elles ont servi à promouvoir la relève et à faciliter la
14 compréhension entre les Églises membres au niveau de la jeune génération. En deuxième lieu,
15 elles ont permis une large participation, ce qui est nécessaire pour le thème de la diaspora. En
16 troisième lieu, grâce aux colloques d'étudiants, la dimension relationnelle du concept de diaspo-
17 ra a été prise au sérieux dans la mise en œuvre du programme et de sa méthode.

18 **1.3 Définition des tâches**

19 L'opportunité et la reformulation du concept de diaspora comme concept théologique interpréta-
20 tif requièrent d'abord une discussion des modifications qu'ont subi le concept et son usage dans
21 l'histoire de l'Église, dans la culture et dans la théologie, depuis un temps considérable. En par-
22 ticulier, trois aspects doivent être élucidés :

23 1. Il faut généralement considérer que le concept de diaspora s'est coupé de son arrière-plan
24 ecclésial. De plus, comme on l'a souligné, de nombreuses Églises membres omettent de
25 l'employer pour décrire la compréhension qu'elles ont de leur identité propre. C'est pourquoi il
26 faut d'abord se demander quel rôle le concept joue encore et peut jouer dans la compréhension
27 que les Églises ont d'elles-mêmes.

28 2. En lieu et place de son emploi théologique et ecclésial, s'est mis en place un concept de
29 diaspora en sciences de la culture, qui est au premier plan dans les débats scientifiques actuels.

⁴ Texte en ligne: http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10_schlussthesen.pdf

1 Il faut élucider comment une théologie de la diaspora peut se mettre en relation avec le discours
2 des sciences de la culture.

3 3. Il en résulte la question fondamentale de savoir où est développé le concept de diaspora
4 dans les Églises et dans la théologie universitaire, et comment on en parle, en particulier dans
5 les facultés de théologie.

6 À partir du but, qui consiste à démontrer les conséquences pour l'auto-compréhension des
7 Églises et leur développement futur dans leur rôle de minorité ou de diaspora en Europe, le pro-
8 gramme d'étude a été divisé en quatre champs d'étude particuliers, dont le présent document
9 présente les résultats :

10

11 *(1) Le regard interdisciplinaire sur la réception du concept de diaspora en sociologie de la reli-
12 gion et en sciences de la culture*

13 Pour éviter que le travail sur un concept théologique de la diaspora ne se restreigne à des dé-
14 bats intra-théologiques et intra-ecclésiaux, la discussion théologique est menée en relation avec
15 les discours déjà mentionnés sur le concept de diaspora élaborés par les sciences de la culture.
16 À l'intérieur même de l'emploi ecclésial et théologique, il faut encore distinguer entre : (a) une
17 compréhension de la diaspora ressortissant à la sociologie descriptive, qui correspond à la si-
18 tuation quantifiable des Églises en ce qui concerne le nombre de leurs membres ; (b) une signi-
19 fication de la diaspora dans la perception qu'une Église a d'elle-même ; et (c) un concept de
20 diaspora chargé théologiquement sur des bases bibliques et chrétiennes. Il faut aussi distinguer
21 entre l'emploi du concept de diaspora au sens d'Églises *minoritaires* et son emploi pour des
22 Églises et des communautés *issues de l'immigration*. Il y a donc aussi des phénomènes de
23 « double diaspora » ou de « diaspora multiple ».

24

25 *(2) L'auto-compréhension et l'auto-interprétation des Églises du fait de leur situation minoritaire*

26 Dans la plupart des pays d'Europe, les Églises protestantes se trouvent dans une situation mi-
27 noritaire, qui se présente cependant de manières très diverses dans chaque cas. Le document
28 d'étude englobe donc les différentes expériences de diaspora des Églises membres de la
29 CEPE. On pourrait citer en exemple la situation en Allemagne de l'Est, en Europe centrale,
30 orientale et méridionale, ou bien des Églises en situation typiquement métropolitaine. En outre,
31 au cours du programme d'étude, on a cherché à savoir quand et pourquoi telle ou telle église
32 interprétait sa situation minoritaire en termes de diaspora, et pourquoi d'autres Églises ne le
33 faisaient pas. Plus profondément, il fallait aussi élucider ce que signifiait pour l'activité ecclésiale

1 le fait qu'une Église se comprenne comme « diaspora ». Cela vaut en particulier dans la pers-
 2 pective de l'élaboration d'une théologie publique, qui constitue le troisième champ d'étude (voir
 3 ci-dessous). Il faut aussi prendre garde à la dimension œcuménique du thème, dans la mesure
 4 où, par exemple, le traitement des expériences de diaspora fait l'objet de recherches en théolo-
 5 gie catholique.

6
 7 *(3) Directions fondamentales d'une théologie de la diaspora comme forme structurante d'une*
 8 *théologie publique*

9 La vie en diaspora n'est en aucun cas seulement une situation spécifique aux Églises minori-
 10 taires et aux Églises issues de l'immigration, mais un caractère essentiel de la foi chrétienne et
 11 de l'Église (cf. 1 P 1, 1). Il faut penser en termes bibliques et théologiques ce que signifie le fait
 12 que l'Église de Jésus-Christ est certes *dans* le monde, mais sans être *du* monde (cf. Jn 17, 16),
 13 qu'elle se comprend comme le Peuple de Dieu en pèlerinage, qui n'a pas de cité permanente
 14 dans le monde, mais recherche la cité à venir (He 13, 14). Quelle relation y-a-t-il entre son pèle-
 15 rinage vers la cité à venir, autrement dit l'espérance eschatologique de l'Église, et sa tâche de
 16 rechercher le bien dans l'ici et le maintenant de la cité terrestre (cf. Jr 29, 7) ? Une théologie de
 17 la diaspora doit donc aussi penser le concept et le phénomène de l'étrangeté – de l'étrangeté de
 18 la foi aussi bien que de l'étrangeté du Dieu fait homme. La tension entre patrie et pays étranger
 19 marque, au sens littéral comme au sens figuré, les expériences de diaspora et leur signification
 20 théologique, dans l'histoire et dans le présent. La tension entre, d'une part, l'existence actuelle
 21 de l'Église et des croyants, et, d'autre part, leur destinée eschatologique, s'exprime aussi dans
 22 le concept de « dé-sécularisation », forgé par Rudolf Bultmann dans le sillage de Paul et Jean,
 23 et employé par le pape émérite Benoît XVI dans son discours de Fribourg en 2011⁵, qui a susci-
 24 té d'importantes discussions. Une théologie de la diaspora qui se comprend comme une forme
 25 structurante de théologie publique, veut ainsi encourager à s'ouvrir critiqueusement et constructi-
 26 vement à la société, et à être une Église pour les hommes dans leurs détresses et leurs expé-
 27 riences actuelles. La tâche consiste donc à forger le concept de diaspora de telle manière qu'il
 28 déjoue une restriction au milieu intra-ecclésial et consolide les conditions favorables pour
 29 l'accueil de l'Évangile en notre temps. Le programme d'étude doit donc mettre en relation le
 30 débat international sur le concept et les conceptions d'une théologie publique et le débat sur un

⁵ Voir Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen 201978, p. 435; Benoît XVI, rencontre avec les catholiques engagés dans l'Église et la société, 25 septembre 2011, texte en ligne: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html.

1 concept et une théologie de la diaspora. Il faudra donc aussi traiter des débats sur la sécularisa-
 2 tion ainsi que sur la pluralisation des sociétés modernes en Europe et leurs implications pour
 3 le(s) religion(s), le(s) Église(s) et le christianisme.

4
 5 (4) *La signification d'une théologie de la diaspora comme auto-compréhension de la CEPE dans*
 6 *son rôle en Europe*

7 Si la CEPE veut assumer la tâche, formulée à plusieurs reprises ces dernières années, de faire
 8 entendre la voix du protestantisme en Europe, elle a besoin de concevoir une théologie publique
 9 qui réfléchisse en même temps sur la situation de la diaspora. La théologie publique comme
 10 théologie de la diaspora pourrait constituer un nouveau projet œcuménique pour l'Europe et un
 11 événement œcuménique. Il faut concrètement faire le pont avec les champs d'activité de la
 12 CEPE et poser la question de savoir quelles sont les conséquences pour le développement à
 13 venir de la CEPE.

14 **1.4 Plan et contenu du document d'étude**

15 Le document d'étude développe le concept de diaspora en tant que concept théologique inter-
 16 prélatif. La thèse centrale pose que « diaspora » doit être compris comme un concept relation-
 17 nel, qu'une diaspora, une dispersion, se constitue fondamentalement en relation avec autre
 18 chose. Cette interprétation peut s'appuyer sur le verbe biblique διασπείρω, qui décrit structurel-
 19 lement une relation. À la différence du concept de « situation minoritaire », qui a tendance à
 20 décrire une situation de manque, un concept de diaspora où la dimension relationnelle est mise
 21 en relief permet aux Églises de se percevoir dans de multiples relations.

22 Compris comme un concept relationnel, le concept de diaspora décrit les Églises comme des
 23 Églises en communion avec d'autres Églises, en relation avec l'étranger et en tant
 24 qu'étrangères, en relation avec la Bible et la Tradition comme en relation les unes avec les
 25 autres en tant qu'actrices d'une pratique religieuse déterminée, qui perçoivent consciemment la
 26 mission publique des Églises dans leur activité dans la société. C'est ainsi qu'est rendu possible
 27 un emploi constructif du concept de diaspora, celui qui est appliqué dans la perspective de la
 28 sociologie de la religion et dans celle des sciences de la culture (diaspora comme lieu-
 29 passerelle, comme *third place*, comme *doing diaspora*), perspectives avec lesquelles discute le
 30 document d'étude.

31 Dans ses trois parties, l'étude associe les questions descriptives et analytiques aux questions
 32 normatives et théologiques. La *première partie* (A) éclaire l'emploi du concept de diaspora, non
 33 seulement dans l'histoire et dans l'aujourd'hui des Églises chrétiennes, mais aussi dans les re-

1 recherches sur la diaspora des sciences de la culture modernes. À partir de l'observation selon
2 laquelle le concept de diaspora compris en son sens théologique et ecclésial est passé au se-
3 cond plan, on décrit d'abord les problèmes posés par une théologie de la diaspora et les fonc-
4 tions historiques du concept de diaspora dans l'histoire de l'Église récente (2). Le chapitre sui-
5 vant, qui traite des perspectives propres aux Églises européennes dans le cadre d'une théologie
6 de la diaspora (3) discute le concept de diaspora sous deux angles : diaspora comme auto-
7 perception de soi et diaspora comme perception par l'extérieur. Alors que le concept de diaspo-
8 ra n'est que rarement employé aujourd'hui dans l'Église et en théologie, il joue un rôle important
9 dans les débats contemporains en histoire, dans les sciences de la culture, en ethnologie, en
10 sciences religieuses et en sociologie. Le quatrième chapitre transmet un panorama des identités
11 en diaspora au XXI^e siècle, comme thème pour une recherche trans-disciplinaire.

12 La *deuxième partie* (B) explore le concept de diaspora et les manières dont il se comprend soi-
13 même dans la Bible et ses contextes historiques. Elle associe les analyses historico-critiques à
14 la question de leur pertinence pour la théologie systématique et forge ainsi les bases pour une
15 nouvelle proposition de théologie de la diaspora, qui est développée dans la troisième partie.
16 Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, l'existence en diaspora oscille entre la
17 double perspective du châtement et de la promesse (5). La recherche récente en exégèse
18 montre que l'existence en diaspora de l'Église du Nouveau Testament (7) doit être comprise
19 dans le contexte de la diaspora juive (6). Ces découvertes constituent des pistes importantes
20 pour développer la dimension relationnelle du concept de diaspora, qui est le pivot de la *troi-
21 sième partie* (C) et dont l'opportunité est vérifiée. Après une synthèse des résultats des sections
22 précédentes (8), on décrit d'abord trois éléments de la nouvelle compréhension du concept de
23 diaspora, à savoir l'aspect d'étranger et de vie à l'étranger (9), l'aspect relationnel, et la compré-
24 hension de l'Église en diaspora comme « Église de témoins », chargée de porter un témoignage
25 vivant de vie évangélique dans la diaspora (10). Enfin, on traite de savoir si, et comment, doit
26 être comprise une théologie renouvelée de la diaspora en tant que forme structurante de théo-
27 logie publique, qui discute aussi du rôle des Églises en diaspora dans l'espace public (11). En
28 reprenant ces pistes et en les approfondissant, le document tire dans le *chapitre conclusif* (12)
29 les conséquences pour le travail et le développement futur de la CEPE.

1 **Partie A: Emplois historiques et contemporains du concept de diaspo-** 2 **ra**

3 **2. Fonctions historiques du concept de diaspora dans l'histoire de** 4 **l'Église récente**

5 **2.1 Remarques ponctuelles d'histoire de l'Église et d'histoire des idées**

6 La question de la signification du concept de diaspora et des aspects théologiques qui y sont
7 liés n'est évidemment pas un but en soi : pour la CEPE, la recherche d'un langage commun,
8 même en théologie, est toujours une question de solidarité vécue dans cette Communion. En ce
9 sens, la théologie doit être réellement contextuelle.

10 C'est pourquoi tenir compte à présent de cette solidarité sur le plan terminologique est en même
11 temps un devoir et une tâche stimulante. D'emblée, le concept de « diaspora » est au centre de
12 l'attention. En raison de son histoire, sa pertinence doit justement être vérifiée. Peut-il avoir du
13 sens aujourd'hui encore, alors qu'il contient peut-être une asymétrie qui dérive de ses racines
14 historiques, alors qu'il est surtout appliqué à d'autres, de l'extérieur, et qu'il n'est peut-être pas
15 considéré par toutes les Églises de la CEPE comme applicable à leur situation? Avec cette
16 question en arrière-plan, les remarques d'histoire des idées et les considérations historico-
17 théologiques qui suivent se comprennent résolument comme une exploration ponctuelle d'un
18 ensemble de thèmes, qui est naturellement plus complexe. Les explications jointes, dont les
19 limites en termes de contenu argumentatif, sont consciemment assumées, sont toutefois exi-
20 gées par l'enjeu de ce document d'étude, et, de ce fait, doivent trouver place dans son contexte
21 général.

22 On peut illustrer et approfondir ce qui vient d'être dit si, en tenant compte de ces considérations
23 préalables, on parcourt tout simplement, à titre d'exemple ponctuel, l'histoire du concept de
24 diaspora dans l'espace germanophone. L'emploi actuellement en vigueur du concept de diaspo-
25 ra dans le protestantisme trouve son origine dans le milieu associatif qui s'est développé au XIX^e
26 siècle. Il ressortit donc à une certaine structuration sociale du protestantisme. Cependant, au
27 moment de l'érection de la Fondation Gustav-Adolf, l'organisme qui a précédé l'Oeuvre Gustav-
28 Adolf, en 1832, il n'était pas encore question de « diaspora ». On ne trouve une occurrence du

1 concept, employé dans le contexte de la Fondation, qu'en 1842⁶. Les appels à don datant de
 2 l'époque de la fondation de cette œuvre d'assistance parlent seulement, très pratiquement,
 3 d'aider et de soutenir les communautés protestantes et d'une « communauté d'esprit chré-
 4 tienne⁷ », mais pas encore de diaspora. Ils négligeaient donc aussi de pratiquer une mise en
 5 valeur théologique de la situation minoritaire des autres Églises.

6 Une fois que le concept de diaspora fut progressivement devenu populaire dans la deuxième
 7 moitié du XIX^e siècle, dans les milieux qui s'intéressaient aux minorités protestantes, la diaspora
 8 fut bientôt perçue comme un phénomène non seulement religieux, mais culturel et relatif aux
 9 origines. Il en résulta concrètement une asymétrie dans l'application du terme, qui partait du
 10 protestantisme allemand en situation de majorité pour aller vers le protestantisme en situation
 11 minoritaire, en Europe et dans le monde, mais aussi vers le protestantisme en situation de mi-
 12 norité dans les territoires allemands dominés par le catholicisme. Plus tard, à l'époque de
 13 l'Empire allemand, l'emploi du concept de diaspora s'étendit dans le domaine protestant et
 14 s'établit dans la sphère de l'Église et de la société protestante.

15 L'affront national ressenti par l'Allemagne du fait de sa défaite à l'issue de la première Guerre
 16 mondiale, renforça encore une fois le lien entre la thématique de la diaspora nationale et celle
 17 de la diaspora confessionnelle, du fait que le protestantisme allemand se trouvait globalement
 18 dans un isolement national et nationaliste dont il ne pensait pouvoir se libérer qu'après une révi-
 19 sion du Traité de Versailles. Le concept de diaspora devint un thème de réflexions théologiques
 20 précisément au moment où doit être reconnue une tendance, déjà perceptible avant la première
 21 Guerre mondiale, à identifier diaspora nationale et diaspora confessionnelle. La revue *Die*
 22 *Evangelische Diaspora* en fut un organe important. Elle était dirigée par Franz Rendtorff, un
 23 professeur de théologie de Leipzig, qui était aussi le président du *Gustav-Adolf-Vereins*.
 24 Rendtorff avait déjà beaucoup œuvré, avant la première Guerre mondiale, pour donner un fon-
 25 dement scientifico-théologique au travail du *Gustav-Adolf-Vereins*. La revue *Die Evangelische*
 26 *Diaspora* devait être l'organe scientifique d'une discipline toute nouvelle, la « science de la dias-
 27 pora » (*Diasporawissenschaft* ou *Diasporakunde*). Cette science devait être une discipline parti-
 28 culière à l'intérieur de la théologie pratique. Elle devait donc être ordonnée au domaine corres-
 29 pondant de la réflexion sur l'action de l'Église, domaine dans lequel Franz Rendtorff travaillait
 30 aussi. Dans son discours inaugural en tant que recteur de l'université de Leipzig en 1925,

⁶ Hermann-Josef RÖHRIG, *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“*, Leipzig 1991, p. 37ss.

⁷ Karl-Christoph EPTING, « *Diasporawissenschaft aus der Sicht des Gustav-Adolf-Werkes als Diasporawerk der EKD* », dans IDEM, *Evangelische Diaspora. Ökumenische und internationale Horizonte*, Leipzig 2010, p. 83.

1 Rendtorff décrivait la science de la diaspora au sens large comme faisant partie d'une
 2 « science » ou d'une « formation » à « l'existence à l'étranger » (*Auslandskunde* ou *Au-*
 3 *slandsbildung*), qui visait pour l'essentiel à internationaliser les contenus d'enseignement, par
 4 exemple dans les études juridiques. En un sens plus restreint, cependant, la « science de la
 5 diaspora » faisait partie d'une étude de la « germanité vivant à l'étranger⁸ » (*Au-*
 6 *slandsdeutschum*).

7 La tentative d'introduire la discipline dans les facultés de théologie peut être considérée en pa-
 8 rallèle à l'établissement de la discipline de la missiologie depuis la fin du XIX^e siècle, une disci-
 9 pline qui devait elle aussi présenter une réflexion théologique sur un travail pratique, et était
 10 essentiellement liée à l'existence de groupes porteurs, en l'occurrence les sociétés mission-
 11 naires. On peut aussi établir un parallèle plus large avec une autre discipline, qui, tout comme la
 12 science de la diaspora, n'a pas réussi à s'introduire dans les facultés de théologie, à savoir la
 13 « science de l'Église » (*Kirchenkunde*), un précurseur de la sociologie de la religion, destinée à
 14 rapprocher de la réalité religieuse les connaissances imparties aux pasteurs.

15 Franz Rendtorff fit construire à Leipzig une « maison des étudiants » pour les étudiants issus
 16 des Églises appelées « Églises de la diaspora ». Cette maison est aujourd'hui le siège du Gus-
 17 tav-Adolf-Werk. Or durant leur résidence à Leipzig, les étudiants issus des Églises de la diaspo-
 18 ra protestante devaient être formés avant tout en vue de la situation spécifique de leurs Églises
 19 et communautés. Le but était donc une théologie contextuelle, qui n'était cependant pas issue
 20 des pays et Églises de la diaspora elle-même, mais d'Allemagne, puisqu'on considérait comme
 21 trop petites pour cela les institutions de formation théologique situées dans les pays de la dias-
 22 pora.

23 L'une des principales revendications des défenseurs de la thématique de la diaspora consistait
 24 à protéger les minorités nationales (et de ce fait, avant tout allemandes) et confessionnelles. La
 25 question de savoir si le concept de diaspora était à relier globalement à l'existence du protestan-
 26 tisme en situation minoritaire, ou s'il ne devait être employé que pour le protestantisme *alle-*
 27 *mand sur le sol national ou à l'étranger*, restait controversée. L'Église protestante allemande, à
 28 savoir le rassemblement des Églises protestantes des différentes *Länder* d'Allemagne, prit à ce
 29 sujet une décision lourde de conséquences : le concept de diaspora serait limité à la diaspora
 30 protestante *allemande* à l'étranger.

⁸ Hermann-Josef RÖHRIG, *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“*, Leipzig 1991, p. 67.

1 Viktor Grüner, pasteur de Riga et enseignant au Herder-Institut de cette ville, écrivait néanmoins
2 que la diaspora n'était pas « une communauté de consolation, faute de mieux, où s'immisce
3 fréquemment un groupe de minorités qui vit au milieu de conditions de vie difficiles, prêt périr en
4 toute dignité plutôt que végéter dans le déshonneur ». C'est ainsi que Grüner parlait aussi de ce
5 que « la pensée nationaliste (*völkisch*) de la totalité, déclinée sur le mode ecclésial, séduit de
6 son illusion les communautés de la diaspora⁹ ». Cependant, d'autres voyaient les choses tout à
7 fait différemment, surtout dans les territoires polonais autrefois prussiens, en Transylvanie et
8 dans les Sudètes. Le pasteur Gerhard May, actif à Celje en Slovénie, publia en 1934 le livre : *La*
9 *mission nationale-germanique (volksdeutsch) de l'Église*. Dans une certaine mesure, le livre était
10 un résumé de son activité de directeur des études à la maison « Franz Rendtorff » de Leipzig.
11 May lie étroitement l'idée de diaspora à l'idée de nation (*Volkstum*). Cependant, il devait bientôt
12 apprendre de la politique religieuse national-socialiste, que le lien entre diaspora confession-
13 nelle et diaspora nationale était idéologiquement peu souhaitable, et pouvait déjà écrire en
14 1940 : « Le concept de diaspora, en son sens propre, n'est employé à juste titre que dans le
15 domaine ecclésial¹⁰. » May devient évêque de l'Église protestante d'Autriche en 1944 et ne con-
16 sidérait encore l'existence en diaspora que comme la vie de son Église sous une majorité catho-
17 lique. La faculté de théologie protestante de Vienne devint, en 1945, le premier lieu où fut déve-
18 loppé une théologie de la diaspora révisée. L'instigateur en était le dogmaticien Wilhelm Dan-
19 tine, qui y était enseignant. Dantine avait fait de l'expérience de son Église le point de départ de
20 sa réflexion théologique, et voyait dans une existence minoritaire crédible une tâche importante.
21 Après 1945 et sa refondation, l'Église protestante d'Allemagne considéra que le « service de la
22 diaspora protestante » faisait partie de son orientation fondamentale. Après les expériences
23 vécues pendant et avec la dictature nationale-socialiste, le lien entre diaspora nationale et dias-
24 pora confessionnelle fut rompu, du moins officiellement. Mais des reliquats de l'idée de nation
25 subsistaient et furent appliqués aux minorités allemandes restantes en Europe de l'Est, par
26 exemple les Saxons de Transylvanie. « L'assimilation » fut thématifiée comme un danger dans
27 le contexte de la diaspora. Cependant, comme on vient de le mentionner, l'Église protestante
28 allemande en tant qu'institution avait dû faire, durant la deuxième Guerre mondiale, l'expérience
29 de ce que l'État national-socialiste n'avait pas sollicité sa contribution à la « culture de la germa-
30 nité » (*Deutschumpflege*), et la question de la « nation » avait pris fin avec la déportation des
31 Allemands hors des territoires désormais polonais et tchécoslovaques.

⁹ Harald UHL, *Evangelische Akademie und Diaspora. Zwei unbekannte Wesen*, Vienne 2006, p. 15 et 17.

¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

1 Le fait que, de nos jours, dans des cas ponctuels, par exemple en Hongrie et en Roumanie, la
 2 question nationale soit étroitement liée à la question ecclésiale, au sens protestant, montre que
 3 diaspora confessionnelle et diaspora nationale peuvent encore toujours être étroitement liées.
 4 Une question reste donc encore aujourd'hui irrésolue, notamment au plan théologique : Peut-il
 5 vraiment exister quelque chose comme une diaspora « purement » religieuse et confession-
 6 nelle, ou bien la dimension nationale et culturelle ne joue-t-elle pas encore un rôle important ?
 7 Dans les cas de diaspora double ou multiple (confessionnelle, linguistique, nationale), cela
 8 semble naturel ; une nette distinction entre ces divers facteurs dans la vie concrète des commu-
 9 nautés en diaspora n'est pas facile¹¹.

10 Or l'immense élan de sécularisation des dernières années et décennies écoulées a presque
 11 complètement transformé le protestantisme européen en une minorité. Dans ces conditions, il
 12 n'est pas du tout évident de savoir ce qu'il faut initier avec le concept de diaspora. Le protestan-
 13 tisme allemand, autrefois culturellement dominant, doit se demander s'il est prêt à employer le
 14 concept de diaspora pour se décrire lui-même. Le protestantisme de la RDA, qui avait déjà anti-
 15 cipé sur la situation actuelle de sécularisation massive qui s'étend progressivement à toute
 16 l'Allemagne, est très réservé à l'égard du concept de diaspora. Werner Krusche, évêque de
 17 Marburg, dans une conférence de 1973, parlait aussi du danger de renfermement des commu-
 18 nautés protestantes en diaspora. Il n'est pas question de conservation, explique Krusche, mais
 19 de « mobiliser les membres des communautés en vue du service de la mission dans une espé-
 20 rance sans illusion¹² ». La diaspora dans laquelle on vivait, était finalement une diaspora idéolo-
 21 gique. Même dans les Églises actuellement membres de la CEPE, les comportements à ce su-
 22 jet étaient et sont encore réservés.

23 Un regard rétrospectif sur ces données historiques, pourrait les interpréter dans le sens où le
 24 travail des œuvres protestantes en faveur de la diaspora, le Gustav-Adolf-Werk et le Martin-
 25 Luther-Bund, ne seraient plus d'actualité. Or il n'est, bien sûr, pas question de contester les mé-
 26 rites considérables des puissantes œuvres en faveur de la diaspora, dans leur travail de main-
 27 tenir les liens de fraternité entre les protestantismes européens et les Églises correspondantes,
 28 bien au contraire. Une telle évaluation serait plutôt le fruit d'une mauvaise compréhension, car
 29 ce dont il faut vérifier la valeur, c'est le concept de diaspora et les représentations qui y sont
 30 attachées, et non le travail de solidarité en faveur de et avec les minorités protestantes, qui re-

¹¹ Voir le ch. 4 sur la recherche trans-disciplinaire sur la diaspora.

¹² Wolfgang RATZMANN, *Diaspora als Leitbegriff der ostdeutschen evangelischen Landeskirchen. Ein praktisch-theologischer Blick in die kirchliche Zeitgeschichte*, en ligne : <http://home.uni-leipzig.de/diaspora/Publikationen/Referate%20Tagung%20Erfurt%202011/Diaspora%20als%20Leitbegriff%20der%20ostdeutschen%20evangelischen%20Landeskirchen.pdf>.

1 pose jusqu'à aujourd'hui sur les épaules de nombre de chrétiennes et de chrétiens engagés. En
 2 regard du poids historique du concept de diaspora et de son emploi unilatéral, se pose la ques-
 3 tion de savoir si le concept de diaspora peut encore développer pour le temps présent des
 4 forces et des opportunités qui parleraient alors en faveur d'un concept de diaspora renouvelé.

5 **2.2 Caractérisation du diagnostic contemporain**

6 Toutefois, l'existence d'une théologie de la diaspora semble également être un moyen de se
 7 comprendre soi-même, aussi bien du point de vue des Églises protestantes allemandes et autri-
 8 chiennes que bien au-delà et indépendamment d'elles. Il faut ici mentionner *Die Evangelische*
 9 *Diaspora*, publiée depuis plus de quatre-vingts ans, ainsi que les tout aussi intéressants *Bei-*
 10 *hefte Evangelische Diaspora*, qui sont la preuve que, en Europe du Sud, en Europe de l'Est,
 11 comme, au-delà, en Amérique latine, on réfléchit sur la diaspora depuis des décennies, pour
 12 décrire sa propre situation et y répondre.

13 À ce sujet, cependant, après tout ce que nous venons de dire, se pose la question de savoir
 14 dans quelle mesure cette théologie de la diaspora est une théologie contextuelle, et donc, dans
 15 quelle mesure elle fait partie d'une interprétation que les Églises minoritaires font de leur propre
 16 identité, et dans quelle mesure elle fait partie d'une interprétation imposée de l'extérieur.

17 Pour le contexte germanophone, on pourrait avoir le soupçon que la description de l'existence
 18 ecclésiale minoritaire à l'aide du concept de diaspora, théologiquement chargé, soit une inter-
 19 prétation qui, certes, promet une solidarité d'égal à égal, mais reste, du fait de ses origines qui,
 20 comme indiqué, remontent au XIX^e siècle, une forme atténuée de ce qui, dans d'autres débats,
 21 est traité comme « orientalisme ». On projette quelque chose sur les autres, et, de ce fait, la
 22 charge sémantique ne porte pas sur les personnes concernées, mais sur ceux qui forgent les
 23 descriptions et imposent des concepts aux états de chose. Qu'à propos de ceux qui vivent dans
 24 la diaspora, il s'agisse souvent d'Allemands, avec lesquels on se sent lié par la nationalité, ne
 25 répond pas à l'objection, puisque la nation, au sens d'une communauté des Allemands dépassant
 26 les frontières, est une projection du XIX^e siècle. Les Allemands qui vivaient à l'étranger
 27 étaient réclamés en tant qu'Allemands, même s'ils ne se considéraient pas comme tels – du
 28 moins pas comme de nationalité allemande au sens du XIX^e siècle. Dans la perspective de la
 29 « germanité étrangère » protestante, l'interprétation en termes de diaspora pourrait elle aussi
 30 être l'expression d'une posture, non pas, certes, colonialiste, mais, du moins, paternaliste.

31 En ce qui concerne le protestantisme minoritaire non allemand, la question se pose encore
 32 d'une manière particulière. Le rappel du début de la première Guerre mondiale a clairement
 33 montré que le protestantisme allemand – du moins, beaucoup de ses représentants officiels –

1 était d'avis qu'il était *d'abord* concerné par les intérêts nationaux de l'Allemagne et seulement
 2 ensuite par la solidarité avec les protestantes et les protestants vivant dans d'autres pays. Le
 3 fait que les protestantes et les protestants vivant dans les autres pays aient partagé la même
 4 vision du point de vue de leurs propres nations, n'est pas une objection valable, puisque la posi-
 5 tion du protestantisme allemand était marquée par une conscience de soi incomparablement
 6 plus forte, comme le montrent des déclarations d'août et septembre 1914.

7 Dans tous les cas, une théologie de la diaspora ne doit jamais être examinée de manière isolée,
 8 mais doit être replacée dans son contexte culturel, politique et historique.

9 Le programme d'étude « Théologie de la diaspora » tente de faire converger le travail théorique
 10 sur le thème de la diaspora et la question de l'identité chrétienne sur la base d'une expérience
 11 vécue de la diaspora et d'une solidarité concrète envers la diaspora. C'est pourquoi le pro-
 12 gramme d'étude requiert une réflexion historique au sens qu'on vient d'indiquer. Cette réflexion
 13 doit cependant englober une réflexion sur les expériences passées et présentes vécues dans
 14 les Églises membres de la CEPE.

15 Une compréhension théologique renouvelée de la diaspora ne peut toutefois être menée à bien
 16 que si elle est partagée par de nombreuses Églises membres de la CEPE à titre de description
 17 de leur propre identité, et se révèle utile à une auto-compréhension théologique au sein de la
 18 CEPE. Dans cette optique, il est indispensable d'examiner la manière dont la situation de mino-
 19 rité est conceptualisée dans la perspective des différentes Églises de la CEPE.

20 **3. Le concept de diaspora et la manière dont les Églises se perçoivent** 21 **elles-mêmes aujourd'hui**

22 La réalité quotidienne de beaucoup d'Églises de la CEPE est marquée par une situation de mi-
 23 norité, par une vie et une activité en diaspora. Simultanément, il y a des différences considé-
 24 rables entre ces diverses réalités et les conséquences qui en découlent pour l'auto-
 25 compréhension ecclésiale. La situation de diaspora et la manière dont on se perçoit se condi-
 26 tionnent réciproquement¹³ – la vie ecclésiale en diaspora est un processus dynamique ouvert de
 27 construction de l'identité.

¹³ Les données de ce chapitre sont tirées des résultats du colloque d'étudiants de la CEPE: « Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung », qui s'est tenu les 21-24 septembre 2015 à la faculté des Vaudois à Rome, dans le cadre du programme d'étude « Théologie de la diaspora. Toutes les communications sont consultables : <http://www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora>.

1 Quelle signification du concept de diaspora se dégage-t-elle de cette définition identitaire ? À
 2 quelles images et quels thèmes les Églises en situation de minorité ont-elles recours, pour dé-
 3 crire leur situation et leur identité propre ?

4 **3.1 « Diaspora » en tant que description de l'identité propre ?**

5 Les prises de positions ecclésiales et les textes programmatiques sur l'auto-compréhension des
 6 Églises protestantes des dernières décennies emploient assez rarement le concept de diaspora.
 7 Dans le corpus des essais théoriques, des directives et des textes fondamentaux de l'Église
 8 protestante d'Allemagne (textes de la EKD) entre 2002 et 2015, qui totalise plus de trois mille
 9 pages, le mot « diaspora » n'apparaît que dix fois¹⁴. Les occurrences explicites du concept de
 10 diaspora sont tout aussi rares dans les écrits programmatiques d'autres Églises minoritaires
 11 européennes, en France, en Italie, en Autriche, en Slovaquie et en Tchéquie. On enregistre
 12 donc une certaine prudence, une certaine réticence à employer le concept dans le discours ec-
 13 clésial, au contraire des sciences de la culture et des sciences sociales¹⁵.

14 Là où le concept de diaspora est employé, il véhicule des significations très variées, du point de
 15 vue de la théologie ecclésiale. Il contient des tensions et suggère des associations à la fois posi-
 16 tives, négatives et ambivalentes. À cela s'ajoutent toujours les implications politiques et ecclé-
 17 sio-politiques. C'est ainsi que l'intrication entre diaspora religieuse et identité nationale peut
 18 conduire à une auto-compréhension ambivalente qui alterne entre une ouverture à la société
 19 dominée par une autre confession et un isolement par rapport à elle. L'ambivalence théologique
 20 du concept de diaspora s'exprime particulièrement dans les diverses interprétations par les-
 21 quelles l'Église réformée de Hongrie décrit son identité ecclésiologique : la situation de diaspora
 22 est tout aussi bien comprise comme un sacrifice et un châtiment que comme une chance et un
 23 défi.

24 La dimension eschatologique¹⁶ du concept de diaspora n'apparaît presque jamais – elle est
 25 presque reléguée dans l'oubli – dans l'auto-perception et l'auto-interprétation des Églises pro-
 26 testantes en Europe. La plupart du temps, des Églises protestantes se reconnaissent dans une
 27 signification du concept de diaspora empruntée à la sociologie descriptive. Le concept décrit

¹⁴ Voir Sara DUDERSTEDT, Ole DUWENSEE, Gordon SETHGE, « Deutsche Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz in Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/02_deutsche_perspektiven.pdf, p. 7.

¹⁵ Pour des exemples significatifs, voir Isolde CHARIM et Gertraud Borea Auer (éd.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld 2005 ; Ruth MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2012 ; Jana EVANS BRASIEL et Anita MANNUR (éd.), *Theorizing diaspora. A Reader* (Key Works in Cultural Studies, 6), Malden 2003.

¹⁶ Voir le ch. 9 de cette étude : « Une Église à l'étranger – l'étrangeté de l'Église ».

1 alors soit une minorité territoriale (par exemple, les communautés vaudoises hors des vallées
2 vaudoises) soit une minorité sociologique, du point de vue numérique. Une autre variante socio-
3 logique, peu employée, comprend « diaspora » comme concept désignant la transition, une
4 étape entre l'ancienne Église nationale et la sécularisation totale (Allemagne de l'Est, Allemagne
5 centrale). Cependant, ces variantes de signification sont aussi véhiculées par un autre concept,
6 qui exprime l'auto-perception de la plupart des Églises protestantes européennes.

7 **3.2 Une Église en situation de minorité**

8 Les Églises protestantes de ces pays font toutes l'expérience d'être plus ou moins en situation
9 de minorité au sein d'une société dont la majorité est soit d'une autre confession religieuse soit
10 religieusement indifférente. Les grandes tendances sociétales contemporaines – la mobilité et
11 l'individualisme croissants, l'immigration, le pluralisme religieux, la non-confessionnalité crois-
12 sante, la sécularisation, l'essor des concurrents séculiers ou ésotériques – suggèrent que la
13 situation de minorité des Églises protestantes s'intensifiera dans les prochaines décennies. Les
14 effectifs chutent, les communautés rétrécissent, les Églises sont particulièrement touchées par
15 les changements démographiques.

16 Au sein des Églises minoritaires, il y a encore d'autres minorités. Beaucoup d'Églises minori-
17 taires actuelles sont le résultat d'unions ou de fusions d'Églises et, de ce fait, regroupent des
18 minorités ethniques variées avec leurs propres traditions, leurs propres spiritualités, leurs
19 propres cultures confessionnelles et leurs propres insistances en matière théologique. L'auto-
20 perception et l'auto-interprétation des Églises protestantes se reflètent aussi dans la manière
21 dont les Églises se comportent à l'égard de leurs minorités et dans la manière dont elles inter-
22 prètent leurs minorités. Par exemple, la Fédération des Églises Évangéliques en Italie a réagi à
23 la présence d'une grande proportion de migrants et migrantes dans leurs communautés et aux
24 défis qui en résultent, avec le programme « Essere Chiesa Insieme » (« Être Église en-
25 semble »), pour promouvoir la reconnaissance mutuelle et l'intégration. Elle témoigne ainsi de la
26 volonté de mettre en pratique un être-Église commun malgré des différences considérables. Elle
27 manifeste en même temps que le vivre-ensemble en diaspora est un défi pluri-dimensionnel.

28 Il y a une autre expérience que font toutes les Églises protestantes en Europe, celle de se trou-
29 ver dans des sociétés dynamiques, en pleine mutation, et d'y participer. Ce contexte dessine les
30 conditions générales à l'intérieur desquelles les Églises et leurs membres vivent et agissent.
31 D'autre part, les Églises se sentent plutôt poussées par cette situation à se positionner dans
32 cette société face aux différents groupements sociaux, politiques et religieux.

1 Le fait de se percevoir comme une Église minoritaire dans une société dynamique en pleine
 2 mutation, repose sur l'expérience spontanée et correspond à la perception des membres indivi-
 3 duels de l'Église. Les Églises protestantes interprètent cette situation de manière variée, positi-
 4 vement, négativement, ou dans l'ambivalence : comme châtiment, comme menace, comme
 5 difficulté, comme conditions générales, comme chance ou comme défi. Elles se comportent
 6 aussi de manière variée face à cette situation, en lien avec leur manière variée de l'interpréter :
 7 soit qu'elles se distancient de la société, soit qu'elles ressentent un sentiment d'infériorité par
 8 rapport à elle, soit qu'au contraire, elles développent certaines formes d'activité et
 9 d'engagement en direction de ces sociétés et dialoguent avec elles. Au plan institutionnel, les
 10 Églises développent des stratégies variées pour répondre à ces données sociétales, à travers la
 11 construction d'un profil, des réformes structurelles ou liturgiques. Les documents ecclésiaux
 12 analysés juxtaposent des interprétations différentes de l'Église minoritaire qui sont en tension
 13 les unes avec les autres. Cependant, l'auto-description d'une Église minoritaire a une forte
 14 orientation ressortissant à la sociologie descriptive, qui, si elle veut pouvoir satisfaire à la vision
 15 et la détermination théologiques de l'Église, doit être complétée par d'autres concepts.

16 **3.3 Images clefs et phrases clefs des Églises minoritaires**

17 Cette fonction est remplie par des *images, des mots et des phrases clefs*, qui ont accompagné
 18 l'histoire et le processus de construction de l'identité de l'Église, et en sont en même temps des
 19 interprétations. Les chrétiennes et les chrétiens peuvent s'assurer de leur identité et renforcer
 20 leur conscience de soi à travers des images et des phrases clefs. Les images et les phrases
 21 clefs donnent une orientation au sujet de la vocation de l'Église et de l'accomplissement de ses
 22 tâches. De plus, ils doivent transmettre au public une image de l'Église authentique et attirante.
 23 Ils le font en recourant aux *grandes images de la théologie biblique*. Par exemple, l'appel lancé
 24 par Pierre aux premiers chrétiens à être prêts à rendre compte de l'espérance chrétienne (1 P 3,
 25 15-16), est considéré aujourd'hui encore, dans l'Église protestante des Frères Tchèques, en lien
 26 avec une interprétation de J. B. Souček, exégète du Nouveau Testament, comme un modèle
 27 pour déterminer les relations entre Église minoritaire et société. Dans la perspective d'une so-
 28 ciété en grande partie athée, c'est la manière dont les chrétiens et les chrétiennes, individuelle-
 29 ment, mènent leur vie et articulent leur foi qui doit fonctionner comme motif missionnaire dans la
 30 société¹⁷. Plus largement, les Églises de la CEPE emploient souvent les images et les expres-
 31 sions clefs du « peuple au désert » (Ex 13, 18), du « petit troupeau » (Lc 12, 32), du dualisme

¹⁷ Voir Jakub ORT, Michael PFANN, Christine SCHOEN, « Tschechische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendekonferenz Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/03_tschechische_perspektiven.pdf, p. 2s.

1 johannique entre le monde et les disciples (cf. Jn 14, 17), les expressions « sel de la terre » et
 2 « lumière du monde » (Mt 5, 13s) tirées du Sermon sur la Montagne, ainsi que le mot d'ordre de
 3 l'Ancien Testament : « Écoutez la parole que le Seigneur vous adresse » (Jr 10, 1).

4 Outre les références scripturaires, les références aux *traditions historiques* jouent aussi un rôle
 5 marquant dans la définition actuelle de l'identité ecclésiale dans les situations de minorité. C'est
 6 ainsi que la conscience de soi du protestantisme autrichien puise encore aujourd'hui au souve-
 7 nir perpétué sans interruption de l'époque où, aux XVII^e et XVIII^e siècles, pour la durée de six gé-
 8 nérations, s'est développé un protestantisme clandestin. À cette époque, le protestantisme fai-
 9 sait l'objet d'une persécution généralisée. Aujourd'hui encore, l'identité protestante se réfère
 10 souvent à son patrimoine historique¹⁸. Les Églises en situation de minorité, plus que les autres,
 11 semblent prendre particulièrement soin de leur patrimoine historique. Dans ce cadre, les sym-
 12 boles et les concepts jouent un rôle central. Par exemple, l'Église des Frères Tchèques continue
 13 à expliciter son histoire dans la manière dont elle se nomme ; pour le protestantisme français, la
 14 croix huguenote, symbole de l'histoire de la Réforme, perpétue le souvenir de la répression et
 15 de la résistance.

16 Outre les traditions issues de la théologie biblique ou de l'histoire, les images et les phrases
 17 clefs puisent également aux *expériences variées de la différence*, que font les Églises *en situa-*
 18 *tion de minorité*. L'évêque Julius Filo décrit la tâche de l'Église protestante de la Confession
 19 d'Augsbourg en Slovaquie à l'aide du concept de « voix prophétique dans la société ». Dans la
 20 prise de conscience de leur singularité propre dans un pays catholique, les protestants et les
 21 protestantes considèrent de leur devoir de se mobiliser avec courage et force pour les valeurs
 22 éthiques qui leur sont propres et de s'engager publiquement pour elles, même et surtout lorsque
 23 ces valeurs divergent de l'opinion majoritaire dans la société et entrent donc dans un rapport de
 24 différence avec la majorité de la société¹⁹.

25 Enfin, l'auto-compréhension de l'Église et de sa mission sont, d'une part, les sources auxquelles
 26 puisent les concepts clefs de la vie ecclésiale, et d'autre part, les éléments par lesquels la vie
 27 ecclésiale doit recevoir une nouvelle direction. Laurent Schlumberger, président du Conseil na-
 28 tional de l'Église protestante unie de France s'inspire de tels concepts clefs lorsqu'il demande

¹⁸ Voir Alexander HANISCH-WOLFRAM, Marcus HÜTTER, Simon KONTTAS, « Österreichische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/05_oesterreichische_perspektiven.pdf, p. 3sq.

¹⁹ Voir Radim PAČMÁR, Michaela POSCHOVA, « Slowakische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/09_slowakische_perspektiven.pdf, p. 3sq.

1 au protestantisme français de mettre en œuvre un processus qui fasse passer d'une « Église-
2 niche » à une « Église du large²⁰ ».

3 Les images et phrases clefs qui sont ici esquissées à titre d'exemple sont liées à un contexte et
4 à une époque donnés et représentent les multiples manières selon lesquelles les Églises de la
5 CEPE ont recours à des images bibliques, des récits cultivant le souvenir, des convictions fon-
6 damentales de la Réforme, ou bien créent de nouvelles images clefs, pour interpréter théologi-
7 quement leur situation minoritaire. Ces interprétations offrent en même temps des points d'appui
8 pour les pratiques ecclésiales et réagissent à la situation sociétale, ecclésio-politique et ecclé-
9 siologique. C'est ainsi qu'elles tentent finalement de réaliser leur mission d'articuler toujours à
10 nouveau l'auto-compréhension de l'Église comme Église minoritaire avec le but de communi-
11 quer d'une manière compréhensible et significative l'auto-interprétation, la vocation et la mission
12 de l'Église.

13 3.4 Perspective œcuménique – catholicisme et diaspora

14 Le catholicisme converge à faire du concept de diaspora une catégorie de description sociolo-
15 gique et à l'employer comme une interprétation théologique²¹. L'emploi du concept de diaspora
16 dans le catholicisme se focalise, encore plus intensément que dans le protestantisme, sur la
17 mission de l'Église dans la diaspora : la diaspora, en tant que « nécessité dans l'histoire du sa-
18 lut » (*heilsgeschichtliches Muss*²²). Le concept de diaspora est compris comme un lieu qui ap-
19 pelle à l'engagement missionnaire. Il est corrélé à l'activation des représentations bibliques du
20 champ d'où peut surgir une moisson nouvelle et abondante, ou des disciples d'Emmaüs qui,
21 perdus, font, grâce à leur rencontre avec le Ressuscité, l'expérience d'une nouvelle signification
22 pour leur situation et d'une nouvelle mission. C'est pourquoi le catholicisme fait lui aussi appel
23 aux *topoi* classiques de la Bible pour interpréter théologiquement la diaspora. La diaspora peut
24 ainsi être interprétée positivement comme une chance et un défi. La diaspora, en tant que défi-
25 nition fondamentale de l'Église depuis ses origines, reçoit de la mission confiée par Dieu une

²⁰ Voir Laurent SCHLUMBERGER, « Être Église dans un monde qui bouge. Défis et opportunités pour notre mission aujourd'hui » (http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre_Eglise_dans_un_monde_qui_bouge.pdf), p. 31, cité par Claire OBERKAMPF, Quentin MILAN-LAGUERRE, « Französische Perspektiven. Beitrag zur Studierendenkonferenz Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/07_franzoesische_perspektiven.pdf, p. 13.

²¹ Les remarques qui suivent prennent pour exemple le catholicisme allemand. Voir Susanne CLAUSING, Ann-Marie FELSCH, Carsten VOSWINKEL, « Katholizismus und Diaspora, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015 », http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/04_katholizismus_und_diaspora.pdf. Du point de vue catholique, la dimension fondamentale du thème de la diaspora comme lieu d'une pensée théologique résonne d'une tonalité tout à fait actuelle : Benedikt KRANEMANN et Petr ŠTICA (éd.), *Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland* (Erfurter theologische Schriften 98), Würzburg 2016.

²² Karl RAHNER, « Interprétation théologique de la position des chrétiens dans le monde moderne », dans *Œuvres*, t. 10, *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence chrétienne*, Paris 2017.

1 qualification théologique positive dans la tradition ecclésiale, depuis la *Cité de Dieu* d'Augustin
2 jusqu'à *Lumen Gentium*, puisqu'elle est le lieu où l'Église est envoyée comme institution salvi-
3 fique. La diaspora, dans la compréhension catholique, est ainsi avant tout une tâche orientée
4 vers le salut.

5 **3.5 Profilage protestant**

6 Les contributions nationales au colloque d'étudiants de la CEPE à Rome en 2015, ont indiqué
7 que le concept de diaspora est d'un emploi rare et, lorsqu'il est employé, contient des interpréta-
8 tions variées de l'auto-perception des Églises protestantes. Jusqu'ici, le concept le plus employé
9 pour l'auto-description des Églises protestantes européennes est le concept d' « Église minori-
10 taire ». Ce concept reflète la situation sociologique de ces Églises et les met en relation avec
11 une ou plusieurs formations majoritaires, par exemple l'Église catholique, ou avec le groupe
12 social des « sans confession ». Or, même lorsque le concept de diaspora est utilisé, il est com-
13 pris dans le cadre de la sociologie descriptive. Le véritable *potentiel théologique* est à peine
14 ébauché. Les étudiants du colloque de Rome ont perçu cet état de fait comme un manque.
15 C'est pourquoi la signification particulière du concept de diaspora devrait consister en ce qu'il
16 traduit des situations minoritaires vécues et pointe vers l'avenir.

17 Le profilage des Églises protestantes est un défi toujours relancé. Vue la progression de la si-
18 tuation minoritaire, il est nécessaire de développer une théologie qui exprime clairement la défi-
19 nition et la tâche de l'Église protestante dans le monde de telle manière que les chrétiens et les
20 chrétiennes soient fortifiés dans leur identité et leur mission, et que les Églises protestantes ac-
21 quièrent une visibilité et agissent dans la société. Dans des sociétés en pleine mutation, il est
22 indispensable que les voix protestantes soient représentées et se fassent entendre de manière
23 claire, opportune, actuelle, audible et compréhensible. Une théologie de la diaspora bâtie sur
24 ces intuitions invite à concevoir cette situation comme un défi à se positionner dans la société et
25 à remplacer l'étanchéité par le contact, le dos tourné par la relation. Cela requiert toutefois la
26 liberté de pouvoir vivre sa propre foi en toute sécurité. Là où ce n'est pas possible, toutes les
27 Églises chrétiennes sont invitées à s'engager pour cette liberté et à se prêter une assistance
28 concrète.

29 Si l'on veut comprendre le concept de diaspora d'une manière renouvelée et approfondie, pour
30 qu'il puisse être accepté comme expression théologiquement fondée de l'auto-compréhension
31 des Églises minoritaires, il serait toutefois bon de jeter un coup d'œil au-delà des frontières des
32 disciplines théologiques et de chercher à faire le lien avec la recherche sur le concept de dias-

1 pora développée par les sciences de la culture, qui l'emploient depuis longtemps comme para-
2 digme des processus de construction de l'identité à l'époque contemporaine.

3 **4. Identités sous le signe de la diaspora au XXI^e siècle, comme thème** 4 **de la recherche en sciences de la culture et en science sociale**

5 **4.1 Tendances de la recherche trans-disciplinaire sur la diaspora**

6 Si le concept de diaspora est devenu central dans la recherche en sciences de la culture, en
7 ethnologie, en sciences politiques, en histoire et en sociologie, c'est parce qu'il n'est jusqu'à
8 présent pas encore chargé ou alourdi par une construction théorique de nature politique.
9 L'univocité du concept fait toute sa force. Les sciences de la culture ne s'intéressent pas, ou
10 presque pas à la tradition théologique du concept, en particulier dans le judaïsme. La recherche
11 non théologique sur le concept de diaspora s'intéresse à la « diaspora » pour comprendre la
12 globalisation et l'immigration dans tous leurs aspects de manière plus différenciée. Elle conçoit
13 ainsi la diaspora comme une forme d'identité essentiellement multiple et fluide appliquée aux
14 groupes et aux individus, orientée vers l'avenir, parce que transnationale. Les sciences de la
15 culture valorisent le concept de diaspora principalement en tant que phénomène positif qui pour-
16 rait avoir un caractère prémonitoire pour les sociétés en voie de globalisation et dont la valorisa-
17 tion devrait être encore plus renforcée dans ses multiples fonctions à l'intérieur des sociétés et
18 entre elles. La plupart des publications prennent les communautés en diaspora et leurs dyna-
19 miques comme exemples de la manière dont les identités sociales fonctionnent « réellement »
20 dans les sociétés modernes. Cela s'insère dans la perspective cognitive actuellement préva-
21 lente dans les sciences de la culture et les sciences sociales, qui en appellent en particulier à
22 l'hybridité²³, aux non-univocités, aux fragmentations et aux différences²⁴.

23 Cependant, peu à peu, on voit aussi apparaître les dimensions ambivalentes de l'identité définie
24 par le concept de diaspora : « le concept de diaspora se situe en pleine tension entre le déta-
25 chement cosmopolite et un nationalisme radical qui ne se définit plus en termes territoriaux²⁵ ».

²³ Voir Robert YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London 1995.

²⁴ Pour la recherche sur le concept de diaspora, voir Stuart Hall : « L'expérience de diaspora, telle que je la comprend ici, se définit, non par l'essence ou la pureté, mais par la reconnaissance de la nécessité d'une certaine hétérogénéité et d'une certaine diversité ; par une conception de 'l'identité' qui se vit avec et à travers la différence, et non malgré elle ; par l'hybridité » (Stuart HALL, « Cultural Identity and Diaspora », dans Jonathan RUTHERFORD (éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London 1990, p. 222-237, ici p. 235). Voir aussi Robin COHEN, « Social Identities and Creolization », dans Kim KNOTT et Sean McLoughlin (éd.), *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010, p. 69-73.

²⁵ Ruth MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, p. 8.

1 Les communautés en diaspora peuvent avoir une orientation à la fois transnationale ou nationa-
 2 liste, être ouvertes ou conservatrices, démocratiques ou anti-individualistes²⁶. Le concept de
 3 diaspora reçoit aussi une impulsion importante de la part des recherches récentes sur l'ethnicité
 4 (« ethnicité symbolique²⁷ »), sur le nationalisme (« communautés représentées²⁸ »), sur le trans-
 5 nationalisme²⁹, la trans-culturalité³⁰ et sur la mémoire culturelle. Il devient aussi de plus en plus
 6 évident que les seuls attributs binaires « victimes » ou « agresseurs » ne sont pas adaptés à la
 7 description historique des structures d'exploitation et d'injustice, et doivent donc être décons-
 8 truites, sans relativiser en aucune manière l'injustice de masse et les expériences de souff-
 9 rance. Le concept de diaspora doit en outre, depuis la fin du XX^e siècle, compléter, voire rem-
 10 placer, les concepts trop unilatéralement appliqués aux individus, comme « réfugié », « immi-
 11 gré », « exilé ». On doit donner plus de valeur aux processus de construction d'une identité col-
 12 lective dans les sociétés pluralistes, étant donné leur forte signification politique. Cela concerne
 13 surtout, mais pas seulement, les communautés d'immigrés ou ce qu'on appelle les nouvelles
 14 minorités.

15 Les sciences de la diaspora ne repensent pas seulement l'identité à nouveaux frais, mais aussi
 16 l'espace, comme grandeur géographique et sociale. À ce sujet, le concept de « Black Atlan-
 17 tic³¹ » créé par Paul Gilroy a une très grande influence. Ce concept vise à dépasser l'image de
 18 l'identité afro-américaine, selon laquelle l'Afrique est le centre (idéalisé) et l'Amérique est l'exil.
 19 À la place, l'identité noire devrait être comprise comme le résultat de relations, traversées et
 20 échanges transatlantiques complexes, plutôt que comme une expérience de discrimination et
 21 d'humiliation.

22 On peut distinguer une recherche sur le concept de diaspora plutôt synchronique et une re-
 23 cherche plutôt diachronique. Alors que le premier réseau explore les processus et les fonction-
 24 nements sociaux sur une période très courte, la plupart du temps proche du temps présent, la
 25 recherche diachronique se concentre sur des périodes plus longues ou sur des époques histo-

²⁶ Voir Pina WERBNER, « Complex Diasporas », dans Kim KNOTT et Sean McLOUGHLIN (éd.), *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010, p. 74-78.

²⁷ Voir Herbert GANS, « Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America », dans Werner SOLLORS (éd.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, New York 1996, p. 425-459.

²⁸ Voir Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/New York 2006.

²⁹ Voir Gunilla BUDDE ET ALII (éd.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006 ; Ludger PRIES (éd.), *New Transnational Spaces. International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century*, London 2001.

³⁰ Voir Andreas LANGENOHL ET ALII (éd.), *Transkulturalität. Klassische Texte*, Bielefeld 2015.

³¹ Paul GILROY, *Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass. 1993.

1 riques. Contrairement aux recherches synchroniques, la recherche sur le concept de diaspora
 2 dans les sciences historiques prend aussi pour thème, de façon intensive, les communautés
 3 chrétiennes³². Toutefois, la recherche historique ne s'intéresse que rarement à la manière dont
 4 le concept de diaspora a été invoqué par certaines communautés comme appellation endogène
 5 ou comme appellation exogène³³.

6 Au lieu d'un concept *essentialiste* de la diaspora, les chercheurs des *Diaspora studies* privilè-
 7 gient un concept *relationnel*. Ce concept vise à décrire les structures des réseaux, les proces-
 8 sus de construction de l'identité en proportion des rapprochements ou des différenciations, et de
 9 l'identité dynamique entre appellation endogène et appellation exogène. Concrètement, la re-
 10 cherche porte sur les pèlerinages, les transferts économiques, les festivals culturels ou les
 11 groupes sur Facebook.

12 Les *Diaspora studies* portent aussi une attention particulière aux processus sociaux de crois-
 13 sance du pluralisme et de l'individualisme dans la modernité (occidentale). Cela inclut les identi-
 14 tés sous le signe de la diaspora spécifiques à une génération ou à un sexe, les stratégies indivi-
 15 duelles au sein de communautés en diaspora, et les particularités correspondantes des com-
 16 munautés en diaspora.

17 **4.2 Identités sous le signe de la diaspora et conscience propre de** 18 **l'existence en diaspora**

19 Les sciences de la culture et les sciences sociales s'intéressent à la forme spécifique d'identité
 20 développée sous le signe de la diaspora – « identité diasporique ». Il s'y joint souvent un intérêt
 21 normatif, c'est-à-dire utopique, pour les nouvelles formes d'identité non univoques et hybrides.
 22 En voici les intuitions les plus importantes :

23 L'identité diasporique en tant qu'identité sociale s'actualise à travers une politique de la mé-
 24 moire, qui inclut éventuellement des commémorations qui ne correspondent à aucun contenu
 25 historique vérifiable : les « traditions inventées³⁴ ». Pour cette politique du souvenir, les acteurs
 26 concernés sont responsables sous la forme d'une *doing diaspora*. Il faut de ce fait à chaque fois
 27 se demander qui prend activement en charge l'identité diasporique et la transforme, avec

³² Voir Susanne LACHENICHT (éd.), *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6th – 21st Century)*, Hamburg 2007; EADEM, *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York 2010.

³³ Voir par exemple Gisela METTELE, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857*, Göttingen 2009, p. 93-100.

³⁴ Voir Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (éd.), *The Invention of Tradition*, New York 1983.

1 quelques intentions, et à travers quels médias. Sur ce point, ceux qui jouent un rôle de premier
 2 plan dans la communauté diasporique et la représentent auprès de la société dans laquelle elle
 3 réside (les « entrepreneurs diasporique³⁵ » ou « diasporistes³⁶ ») assument une fonction pré-
 4 pondérante.

5 Les identités diasporiques ont un caractère performatif, elles requièrent des fêtes, des rituels
 6 quotidiens et des traditions culturelles. Les transferts générationnels sont ici un point de rupture
 7 décisif. Si la signification des fêtes est encore connue de la génération des grands-parents, elles
 8 sont encore célébrées par la génération des parents, sans plus, et finalement, la génération des
 9 enfants ne sait plus ce qui est célébré ou pourquoi on doit célébrer ces fêtes. Ces transferts
 10 sont toujours le lieu de pertes, mais aussi de synthèses nouvelles, de sorte que chaque généra-
 11 tion construit de nouveaux modèles de comportement et de nouveaux modèles identitaires.

12 Les identités diasporiques sont des identités complexes ou des identités clivées³⁷. La cons-
 13 cience qu'ont les acteurs de se trouver dans une diaspora les conduit à développer des identités
 14 multiples, en relation avec différents contextes concrets, comme la sphère de l'activité profes-
 15 sionnelle, le cercle d'amis, la communauté diasporique, les relations avec les sociétés d'origine.
 16 Cependant, ces identités n'existent pas en parallèle et de manière monolithique. Elles
 17 s'influencent réciproquement, sans se confondre. Ce constat vaut surtout pour la deuxième et la
 18 troisième génération des communautés diasporiques³⁸.

19 Les identités diasporiques configurent les personnes comme *boundary work* (« œuvre fron-
 20 tière »), c'est-à-dire que les personnes déterminent les différences en même temps qu'elles les
 21 redéfinissent. Les identités n'ont pas de frontières figées, elles s'actualisent selon des proces-
 22 sus en continuelle renégociation, aussi bien au niveau collectif qu'au niveau individuel, dans un
 23 dialogue entre auto-perceptions et perceptions exogènes.

³⁵ Voir Alexander-Kenneth NAGEL, « Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspekti-
 ve », *Sociologia internationalis* 48 (2012), p. 221-246, ici p. 237.

³⁶ Voir Hauke DORSCH, *Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora*, Berlin 2006, p. 9 et p. 248-257.

³⁷ « Parce que les diasporas sont toujours des communautés clivées, quoi qu'il en soit de leur volonté d'égalité et
 d'intimité. Elles sont l'expérience d'un clivage » (Isolde CHARIM, « Einleitung », dans EADEM et Gertraud AUER BO-
 REA (éd.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld 2012, p. 11-16, ici p. 14).

³⁸ On peut résumer les multiples identités diasporiques à l'aide de l'expression : « nouveau cosmopolitisme d'en-
 bas ». Les catégories de l'appartenance à un unique État-nation sont remplacées par des modèles plus com-
 plexes. Cela vaut surtout quand les opportunités éducatives, les possibilités de voyager et les perspectives éco-
 nomiques sont accessibles.

1 4.3 Définitions et typologies de la diaspora

2 La diaspora est comprise à la fois comme une *forme sociale*, un certain *type de conscience* et
3 un *mode de production culturelle*³⁹.

4 En tant que *forme sociale*, la diaspora est décrite par une relation triadique entre un groupe glo-
5 balement dispersé mais s'identifiant par un commun sentiment d'appartenance, les contextes
6 territoriaux où il réside, et les contextes identifiés comme patrie d'origine⁴⁰. Le modèle triadique
7 doit cependant être complété par les relations d'une communauté diasporique avec les autres
8 communautés diasporiques dans le même contexte résidentiel. Ces relations peuvent avoir une
9 orientation plutôt politique, économique ou culturelle.

10 Une approche de la diaspora la comprend comme *forme de conscience*, autrement dit, *forme*
11 *d'identité*. Elle est marquée par une structure paradoxale : « home away from home ». Les
12 consciences diasporiques religieuses conduisent à des niveaux élevés de réflexivité sur la façon
13 de fonder les pratiques et convictions religieuses propres sur la différence avec les autres pra-
14 tiques, en l'occurrence les pratiques majoritaires. Cela représente aussi le défi de faire une dis-
15 tinction stricte entre la culture et la religion, et d'attribuer les diverses pratiques vécues à chacun
16 de ces deux domaines⁴¹. On y assiste à de nombreux déplacements entre les première, deu-
17 xième et troisième générations diasporiques.

18 Les spécialistes d'anthropologie culturelle s'intéressent surtout à la diaspora comme *forme de*
19 *production culturelle*, dans laquelle les identités diasporiques se reconstruisent perpétuellement
20 par transmission culturelle, transformation, synthèse et hybridation. Les médias et les réseaux
21 sociaux y jouent un rôle central.

22 Robin Cohen a proposé une autre typologie de la diaspora⁴². Il distingue entre les diasporas de
23 victimes (par exemple, les Arméniens), les diasporas de main-d'œuvre, les diasporas impériales
24 (les colonies historiques britanniques), les diasporas commerciales (les établissements com-
25 mercials vénitiens), les diasporas déterritorialisées (les Sinté et les Roms) et les diasporas mo-
26 bilisantes.

³⁹ Voir Steven VERTOVEC, « Three Meanings of 'Diaspora', exemplified among South Asian Religions », *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 6/3 (1997), p. 277-299, ici p. 278.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 281 ; Gabriel SHEFFER, « A New Field of Study. Modern Diasporas in International Politics », dans *Modern Diasporas in International Politics*, ed. Gabriel SHEFFER, Londres 1986, p. 1-15 ; William SAFRAN, « Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return », *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1991), p. 83-99.

⁴¹ Voir la synthèse de Steven VERTOVEC, *Transnationalism*, London/New York 2009, p. 141-155.

⁴² Robin COHEN, *Global Diasporas. An Introduction*, New York 2008.

1 Nombre de personnes dotées d'une conscience diasporique se trouvent dans une situation
2 diasporique double ou multiple : selon la langue, la culture, l'ethnie et la religion.

3 Parmi les questions sur la diaspora débattues dans les sciences de la culture, un point reste
4 controversé : dans quelle mesure le concept de diaspora que l'on vient d'exposer est-il appli-
5 cable aux communautés chrétiennes ? Les confessions chrétiennes en situation de minorité ne
6 seraient, la plupart du temps, pas en lien avec une patrie ou une nation d'origine (terrestre), sauf
7 lorsqu'elles sont coïncident avec une diaspora ethnique, linguistique ou culturelle (par exemple,
8 dans les communautés d'immigrés). La recherche non théologique s'est jusqu'à présent plus
9 intéressée aux diasporas juives, musulmanes ou hindouistes qu'aux diasporas chrétiennes. La
10 contribution de la théologie aux débats de sciences de la culture vise donc à combler cette la-
11 cune.

12 **4.4 Potentialités interprétatives du concept de diaspora proposé par les** 13 **sciences de la culture**

14 Les analyses des communautés diasporiques proposées par les sciences de la culture suppo-
15 sent la plupart du temps un intérêt normatif, visant à souligner les opportunités positives et
16 l'efficacité pratique de la conscience diasporique. On obtiendrait les principaux modèles
17 d'interprétation suivants :

18 - La diaspora comme *nouveaux publics* ou *contre-publics* (*subaltern counterpublics*⁴³). Les
19 communautés diasporiques constituent des contre-publics informels, ce qui valait et vaut surtout
20 pour les communautés défavorisées qui n'ont pratiquement pas accès aux espaces publics ins-
21 titutionnalisés des sociétés où elles résident. Ces contre-publics sont les lieux où peuvent appa-
22 raître des interprétations créatives des identités et de la politique. Simultanément, dans les
23 contre-publics, une conscience diasporique éduquée et articulée⁴⁴ incite à s'engager dans
24 l'espace public institutionnalisé pour son propre groupe diasporique et en faveur de ses droits.
25 C'est là que gît le principal potentiel émancipatoire des contre-publics. La mise en relation entre
26 les contre-publics et l'espace public politique est constituée par ce qu'on appelle des espaces
27 publics intermédiaires.

⁴³ Voir Nancy FRASER, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », dans Craig CALHOUN (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge 1992, p. 109-142.

⁴⁴ Nancy Fraser souligne la fonction des (contre-) publics pour la construction d'une identité sociale. Voir Nancy FRASER, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », dans Craig CALHOUN (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge 1992, p. 109-142, ici p. 125.

1 - La diaspora comme pont : les communautés diasporiques sont des lieux où sont jetés des
 2 ponts entre une culture et une ou plusieurs autres cultures. Cependant, elles ne servent pas
 3 seulement de lieux d'échange et de rencontre, mais aussi de lieux de renforcement de l'identité
 4 propre. La métaphore de la *third place* joue aussi un rôle important pour décrire la fonction rem-
 5 plie et les opportunités offertes par les communautés diasporiques⁴⁵. Ce concept, appliqué à la
 6 diaspora, désigne le fait que, dans la communauté diasporique, la culture de la société d'origine
 7 et la culture de la société de résidence se rencontrent et, de ce fait, entrent en relation et com-
 8 muniquent. L'entretien d'une culture (de commémoration) assure sa conservation en même
 9 temps qu'elle crée une zone de contact avec d'autres groupes. On pourrait encore la décrire
 10 comme lieu de dialogue⁴⁶. Les diasporas peuvent encore être des ponts dans un autre sens : la
 11 conscience diasporique relie le niveau local avec le niveau global, le niveau régional avec le
 12 niveau européen⁴⁷.

13 La recherche sur l'immigration a forgé le terme « transmigrants ». Ce terme décrit des migrants
 14 qui « conquièrent des champs » sociaux, « passent par-dessus les frontières des États-nations
 15 et, de ce fait, développent et entretiennent des relations multiples (*multiple relations*) de nature
 16 familiale, économique, sociale, religieuse, politique ou organisationnelle⁴⁸ ».

17 - La diaspora comme espace relationnel : les communautés diasporiques se distinguent par le
 18 fait qu'elles construisent un réseau social particulièrement complexe : avec la société dans la-
 19 quelle elles résident, avec les autres communautés diasporiques dans la société où elles rési-
 20 dent, avec la société d'origine, et souvent encore avec d'autres communautés diasporiques ré-
 21 sidant dans d'autres sociétés. Puisque ces relations sont peu institutionnalisées, elles sont pas-
 22 sées jusqu'à présent presque inaperçues. Or elles fonctionnent très bien comme réseaux infor-
 23 mels⁴⁹. Les sociétés où résident les diasporas peuvent utiliser ces réseaux internationaux

⁴⁵ Le concept de *third place* vient de l'urbanisme et de la recherche en urbanisme. Ray Oldenburg proposa de considérer que les individus, outre leurs habitations privées (*first place*) et leurs lieux de travail (*second places*), ont aussi besoin de lieux publics pour des rencontres informelles, par exemple les places, les jardins publics, les fontaines et les bancs. Voir Ray OLDENBURG, *Celebrating the Third Place. Inspiring Stories about the 'Great Good Places' at the Heart of Our Communities*, New York 2000.

⁴⁶ Voir Ayman ABU-SHOMAR et Malcolm MACDONALD, « Dialogic Spaces. Diasporic negotiation of difference », dans *Journal of Postcolonial Cultures and Societies* 3 (2012), p. 1-36.

⁴⁷ Voir Robin COHEN, *Global Diasporas* (note 42), p. 516.

⁴⁸ Petrus HAN, *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentralen Aussagen*, Stuttgart 2006, p. 151.

⁴⁹ Cela vaut surtout dans les cas où les communautés diasporiques bénéficient de peu de soutien financier. Le politique devrait reconnaître que les communautés diasporiques introduisent de la transnationalité et du réseau dans les sociétés dans lesquelles elles résident.

1 comme un enrichissement et opportunité, en particulier pour les relations économiques, poli-
2 tiques et culturelles.

3 - Les communautés diasporiques créées par les phénomènes migratoires modifient les struc-
4 tures de pouvoir et les structures d'organisation par rapport à leurs pays ou leurs communautés
5 d'origine. Elles remplacent les structures fortement hiérarchiques par des structures participa-
6 tives, en réseau. Les initiatives individuelles y ont une importance significative⁵⁰. L'entraide réci-
7 proque et l'engagement dans la société civile, et, de ce fait, une poussée de démocratisation,
8 peuvent s'y développer. Cette situation est néanmoins liée à une forme intensive de contrôle
9 social. Sur le plan religieux, on observe souvent une laïcisation de la religion. La religion devient
10 moins ritualiste et voit sa pratique communautaire renforcée⁵¹.

11 - La diaspora comme avant-garde inclusive : puisque les communautés diasporiques se distin-
12 guent par des réseaux informels, des initiatives individuelles de l'ordre de la politique de la mé-
13 moire et de la configuration de la vie culturelle, et par de nouveaux modèles identitaires, la re-
14 cherche parle de la diaspora comme d'une avant-garde. Ici, on voit se dérouler, dans de petites
15 communautés, des processus qui peuvent avoir un pouvoir de construire l'avenir pour les socié-
16 tés d'origine et de résidence correspondantes.

17 **4.5 Impulsions pour les Églises protestantes et pour la théologie**

18 - Le concept relationnel de diaspora décisif pour le contexte de cette étude peut inciter les
19 Églises minoritaires à découvrir la multiplicité des relations dans lesquelles elles vivent. Cette
20 structure relationnelle multiple et dynamique peut alors pénétrer dans la conscience comme un
21 domaine particulier. C'est pourquoi les difficultés réelles vécues par les Églises en diaspora ne
22 doivent pas être niées mais reliées à des perspectives qui orientent vers l'avenir.

23 - Le rôle important joué par l'espace public intra-ecclésial, par les contre-publics, et espaces
24 publics partiels et les espaces publics ecclésiaux internationaux, pourrait voir sa valeur renfor-
25 cée dans l'auto-perception et la perception exogène des Églises minoritaires. De tels espaces
26 publics alternatifs ont aussi une signification politique importante, puisqu'ils créent des possibili-
27 tés de participation et des forums de construction des opinions. Une telle affirmation vaut surtout
28 pour les situations sociétales qui connaissent des transformations rapides. La théologie pu-
29 blique se déploie dans toutes les formes variées de publicité.

⁵⁰ Voir l'aperçu de Steven VERTOVEC, *Transnationalism*, London/New York 2009, p. 146-148.

⁵¹ Voir globalement Alexander-Kenneth NAGEL, « Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationa-
ler Perspektive », *Sociologia internationalis* 48 (2012), p. 221-246.

1 - Le concept d'identité hybride peut difficilement être appliqué, du point de vue religieux, au do-
2 maine ecclésial, puisque les Églises protestantes se comprennent normativement à partir du
3 témoignage biblique et des convictions fondamentales réformées. Cependant, on peut souligner
4 le fait que les chrétiens et les chrétiennes, du fait de leur situation de diaspora, comprennent
5 plus profondément de nombreux aspects du témoignage biblique et mettent au centre des
6 thèmes négligés. Une théologie est contextuelle dans la mesure où elle entre en dialogue et en
7 discussion avec son contexte socio-culturel et redécouvre, à partir de ce contexte, les nom-
8 breuses facettes de l'Évangile dans toute sa richesse.

9 - Le concept de pont doit inciter à concevoir pourquoi et comment les Églises minoritaires sont
10 des ponts et des lieux de dialogue, et pourquoi elles doivent l'être. Le travail ecclésiale de for-
11 mation (à l'école, pour les bénévoles, dans le cadre de la pastorale familiale ou de la pastorale
12 auprès des personnes âgées) permet de jeter des ponts entre le protestantisme et les projets de
13 vie séculiers, entre les interprétations existentielles chrétiennes et d'autres orientations reli-
14 gieuses. La diaspora se déploie aussi comme pont sur un plan non-verbal : par des concerts,
15 des bâtiments ou des expositions.

16 Les communautés en diaspora peuvent être des ponts d'une manière particulièrement existen-
17 tielle pour les immigré(e)s, qui y trouvent une protection culturelle et un lieu où se familiariser
18 avec la société de résidence.

19 - Les Églises minoritaires sont des avant-gardes inclusives pour les autres Églises, dans la me-
20 sure où elles ont développé des concepts créatifs pour le travail ecclésial avec des ressources
21 très limitées, et disposent d'expériences d'efficacité sociale en dehors des domaines institution-
22 nalisés.

23 La Bible, dont on vient de rappeler le rôle normatif, dispose, de son côté, de potentialités inter-
24 prélatives pour la diaspora, grâce auxquelles on peut faire dialoguer constructivement les im-
25 pulsions résumées jusqu'ici avec le champ référentiel normatif central du protestantisme,
26 comme le montrera le prochain chapitre.

27 En résumé, la diaspora est devenue un concept central de la recherche en sciences de la cul-
28 ture, en ethnologie, en sciences politiques, en histoire et en sociologie, justement parce qu'il
29 n'est jusqu'à présent pas encore chargé ou alourdi par une construction théorique de nature
30 politique. Les analyses des communautés diasporiques proposées par les sciences de la culture
31 supposent la plupart du temps, au moyen du modèle interprétatif invoqué, un intérêt normatif,
32 visant à souligner les opportunités positives et l'efficacité pratique de la conscience diasporique.
33 Le concept relationnel de diaspora en vigueur dans les sciences de la culture recèle des oppor-
34 tunités positives considérables pour le traitement ecclésial et théologique de la diaspora : il peut

1 permettre aux Églises minoritaires de découvrir les structures relationnelles multiples et dyna-
2 miques dans lesquelles elles vivent. Elles peuvent ainsi contribuer de manière décisive à la con-
3 figuration constructive de ces structures, en tant que ponts et lieux de dialogue. La contribution
4 d'un concept théologique de diaspora pour le discours en sciences de la culture et en sciences
5 sociales consiste en ce que la réalité de la diaspora chrétienne reçoit ainsi une représentation.

6 **Partie B : Pistes bibliques. Les auto-compréhensions à l'aide du con-** 7 **cept de diaspora dans la Bible et ses contextes historiques**

8 Les recherches sur l'emploi du concept de diaspora dans les débats en sciences des culture,
9 dans les documents ecclésiastiques actuels des Églises de la CEPE et dans la théologie germano-
10 phone du XIX^e siècle soulèvent des défis : le concept est en partie chargé d'un programme na-
11 tionaliste, il est assez rarement utilisé dans les documents ecclésiastiques actuels, et le concept de
12 diaspora employé dans les sciences de la culture n'est pas directement applicable à toutes les
13 Églises chrétiennes minoritaires. Ces données imposent de trouver un autre fondement qui justi-
14 fierait l'emploi futur du concept de diaspora en théologie. Le concept de diaspora est indispen-
15 sable, puisqu'il est le seul à permettre de réaliser une réflexion spécifiquement théologique et
16 bibliquement fondée sur les expériences de minorité. Il n'y a pas de concept biblique alternatif à
17 disposition. On peut et doit montrer quel potentiel possède le concept de diaspora, du moment
18 qu'il est compris à la lumière des recherches récentes en exégèse et des impulsions venues
19 des sciences de la culture. Dans les lignes qui suivent, on exposera les recherches exégétiques
20 et historiques qui visent à comprendre la diaspora biblique, puis, dans la partie C, on développe-
21 ra une théologie de la diaspora construite sur une redécouverte et une reformulation du concept
22 de diaspora.

23 La discussion sur la signification de la diaspora dans les textes bibliques et dans la tradition qui
24 s'y rattache est vaste et fascinante. Dans ce chapitre, il convient de souligner la distance entre
25 l'interprétation traditionnelle du concept et les recherches exégétiques récentes sur le thème de
26 la diaspora. Il est utile de se souvenir de cette distance au moment de tenter de formuler une
27 théologie de la diaspora.

1 5. Diaspora – une auto-interprétation entre châtement et promesse

2 L'interprétation du contenu biblique du concept de διασπορά dans la recherche récente suit
 3 deux lignes. Une première ligne tente d'interpréter la diaspora comme un *concept consolateur*⁵².
 4 Les Juifs, en tant que peuple, n'ont pas besoin d'une patrie ni d'un sanctuaire. Ils sont un peuple
 5 du livre. Leur patrie réside dans le texte, non seulement celui des écrits canoniques de la Bible,
 6 mais aussi celui de la riche littérature juive extra-canonique. Le texte devient également Temple
 7 mobile. Une restitution géographique devient donc superflue, voire dangereuse. Même la simple
 8 aspiration à une telle restitution fausse la perspective et voile la destination où il fait aller en réa-
 9 lité : se plonger dans le texte, l'étudier et l'interpréter sans relâche. « La diaspora n'est donc pas
 10 un fardeau, c'est une vertu, dans la mesure où elle aide à la dissémination de la Parole »,
 11 énonce Erich S. Gruen⁵³.

12 La deuxième ligne souligne le *contenu négatif*. La diaspora devient finalement « exil » (גלות)
 13 sans aucune perspective positive. Le doute et la perte d'espérance sont les éléments distinctifs
 14 de la situation de diaspora. L'aspiration religieuse des individus en diaspora consiste alors à
 15 revenir, pour retrouver un vrai foyer, ou, quand ce n'est pas possible, à ériger au moins une
 16 patrie mythique. La diaspora est une situation qui doit être dépassée⁵⁴. Van Unnik, à partir du
 17 corpus vétérotestamentaire et de la littérature judéo-hellénistique, interprète la diaspora comme
 18 un concept résolument négatif⁵⁵.

19 6. La diaspora juive comme cadre de l'Église chrétienne primitive

20 John J. Collins, dans une analyse globale de la littérature juive de l'époque du second Temple
 21 (530 avant J.C. – 70 après J.C.), affirme que l'héritage de la diaspora juive hellénistique ne vient
 22 pas du judaïsme mais de l'Église chrétienne primitive. Collins veut dire que les juifs hellénisés
 23 n'ont pas réussi à gagner, de la part du monde hellénistique, le respect qu'ils avaient escomp-

⁵² Voir surtout Martin BAUMANN, « Diaspora », *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 42007, II, p. 827) ; voir aussi IDEM, *Der Begriff der Diaspora als analytische Kategorie*, diss., Leipzig 2000.

⁵³ Erich S. GRUEN, *Diaspora – Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2004, p. 233 ; George STEINER, « Our Homeland, the Text », *Salmagundi* 66 (1985), p. 5 ; Sidra DEKOVEN EZRAHI, *Booking Passage : Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkley 2000, p. 3-23.

⁵⁴ Willem Cornelis VAN UNNIK, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, Leiden 1993.

⁵⁵ IDEM, *ibidem*, p. 89-147.

1 té⁵⁶. František Ábel renchérit et soutient que le message de l'Apôtre Paul à ses communautés
2 doit être compris surtout à la lumière des conditions de la diaspora hellénistique⁵⁷.

3 Quelle contribution ces deux lignes d'interprétation de la diaspora juive peuvent-elles apporter à
4 la compréhension de la situation de diaspora de l'Église chrétienne primitive ? Pour répondre à
5 ces questions, il faut examiner de plus près la situation de la diaspora juive qui a constitué
6 l'arrière-plan de la jeune Église chrétienne. Comment les Juifs de la diaspora hellénistique ont-
7 ils interprété leur identité ? Comme une bénédiction ou comme une malédiction, comme une
8 situation provisoire qui doit être dépassée ou comme une situation durable douée
9 d'opportunités ?

10 **6.1 Conséquences de la destruction du Temple sur la diaspora**

11 La destruction du Temple en 70 après J.C. a signifié une blessure profonde pour l'identité du
12 judaïsme antique. Quand on parle de la diaspora dans le judaïsme, cet événement est une
13 charnière importante, pour ne pas dire la plus importante. Tout d'un coup, le Temple de Jérusa-
14 lem, comme centre, comme source de l'équipement spirituel, comme symbole de l'identité reli-
15 gieuse et nationale, n'existe plus. Le judaïsme a dû être conduit à se constituer à nouveaux
16 frais, à trouver un nouveau moyen de manifester son existence religieuse, et s'adapter à une vie
17 en diaspora pour un temps indéterminé. Cette représentation, bien qu'elle paraisse très plau-
18 sible, est toutefois corrigée dans la recherche récente. Chaim Milikowsky montre que les textes
19 les plus anciens du Midrash ne considèrent pas la destruction du Temple comme un tournant
20 décisif. Au contraire, dans ces textes, l'exil est plutôt considéré comme un continuum qui
21 s'étend sur toute la période du second Temple et au-delà. L'idée de la destruction du Temple
22 comme césure n'apparaît que dans la littérature rabbinique postérieure⁵⁸. Erich Gruen fait une
23 observation importante en lien avec le fait que toute l'époque du second Temple doit être consi-
24 dérée comme époque de la diaspora. L'effectif des Juifs en diaspora, de l'Italie à l'Iran, était
25 légèrement supérieur à l'effectif des Juifs qui vivaient dans la patrie palestinienne, qui n'étaient
26 pas tous, de toute façon, à Jérusalem⁵⁹. On peut donc presque affirmer que la destruction de ce

⁵⁶ John J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, p. 275.

⁵⁷ František ÁBEL, « Inakost' a jej konzekvencie v kontexte zvesti apoštola Pavl », dans Ondrej PROSTREDNÍK ET ALII, *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Univerzita Komenského v Bratislave 2013. p. 117

⁵⁸ Chaim MILIKOWSKY, « Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature », dans *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden 1997, p. 265-295.

⁵⁹ Erich S. GRUEN, *Diaspora – Jews amidst Greeks and Romans* (voir note 53), p. 233.

1 symbole n'a eu que de faibles conséquences sur l'auto-compréhension et la construction de
2 l'identité des Juifs de la diaspora.

3 Il faut aussi prendre en compte des études menées ces dernières années, qui ont examiné de
4 façon détaillée les conditions des communautés juives de la diaspora à l'époque du second
5 Temple. Elles se fondent sur un large consensus scientifique selon lequel le judaïsme de la
6 diaspora est décrit comme un groupe important dispersé dans le bassin méditerranéen, qui
7 avait de bonnes opportunités de développement économique, un statut social élevé et la possi-
8 bilité de participer à la vie politique⁶⁰. Selon les contributions scientifiques récentes, intégrer ces
9 expériences diasporiques positives à la construction de l'identité du judaïsme de la diaspora et à
10 sa mémoire religieuse propre, était la tâche à laquelle il était confronté. William Davies tente
11 d'interpréter cette expérience de la différence entre le centrage territorial sur Jérusalem et la vie
12 concrète vécue à la périphérie. Bien que la force d'attraction du centre ait été ressentie comme
13 quelque chose de très personnel et de très puissant, il n'aurait eu, d'après Davies, aucune di-
14 mension territoriale pour le judaïsme de la diaspora⁶¹. Margaret Williams parle d'un équilibre
15 entre l'assimilation diasporique et la conservation de l'identité attachée au centre⁶².

16 **6.2 Solidarité entre le centre et la diaspora**

17 Il faut par conséquent souligner avec Erich Gruen qu'il serait erroné de concevoir une dichoto-
18 mie entre la diaspora comme expérience positive et comme expérience négative à l'exclusion
19 l'une de l'autre. Les membres du judaïsme de la diaspora hellénistique n'ont pas été les témoins
20 oculaires de la destruction du Temple, et l'événement ne les a pas incités à développer une
21 théologie de la diaspora spécifique. L'idée d'une prééminence de la patrie sur la diaspora ou,
22 inversement, de la diaspora sur la patrie est plutôt une affirmation moderne qui trouve un écho
23 de plus en plus fort dans la recherche actuelle sur la diaspora⁶³.

⁶⁰ M. STERN, « Jewish People I », dans Shmuel SAFARI et M. STERN (éd.), *The Jewish People in the First Century*, t. 2 (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section One*), Philadelphia 1976, p. 117-183 ; Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III.1*, London/New York 2014, p. 1-176 ; Irina LEVINSKAYA, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids, 1996, p. 127-193.

⁶¹ William David DAVIES, *The Territorial Dimension of Judaism*, Philadelphia 1992, p. 116-126.

⁶² Margaret H. WILLIAMS, « Jews and Jewish Communities in the Roman Empire », dans Janet HUSKINSON (éd.) *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge, London/New York 2000, p. 305-333.

⁶³ E. Gruen (voir note 53) renvoie ici à Urbach et Petuchowski. Ephraïm E. URBACH, « Israel Within World Jewry », dans Moshe DAVIS, *World Jewry and the State of Israel*, New York 1977, p. 217-235 ; Jakob Josef PETUCHOWSKI, « Diaspora Judaism – An Abnormality ? The Testimony of History », *Judaism* 9 (1960), p. 17-28. Cité d'après E. GRUEN, *Diaspora – Jews amidst Greeks and Romans*, p. 342, n. 20.

1 La recherche d'un compromis dans l'interprétation du concept de diaspora chez Gruen peut être
 2 résumée dans les quelques propositions qui suivent. Il est clair que, malgré le fort lien idéalisé
 3 avec la Palestine et Jérusalem, les Juifs de la diaspora ont développé et maintenu une loyauté
 4 sans équivoque envers leurs pays de résidence. Les Juifs du bassin méditerranéen n'avaient
 5 pas de préoccupations apologétiques et n'ont pas considéré leur situation diasporique comme
 6 une honteuse humiliation. Ils ne se sont jamais décrits eux-mêmes comme diaspora ; la repré-
 7 sentation selon laquelle ils sont séparés du centre et mènent une existence seulement fragmen-
 8 taire, et non pleine et entière, n'est pas attestée. La loyauté envers leur pays de naissance dans
 9 la diaspora et la piété envers Jérusalem étaient compatibles, sans aucun obstacle. Les sym-
 10 boles de l'exil et de la dispersion ne pesaient plus sur le judaïsme de la diaspora à l'époque du
 11 second Temple, de sorte qu'il a pu développer une auto-perception marquée par une imbrica-
 12 tion entre Jérusalem et la diaspora.

13 **6.3 La diaspora comme pont entre le culte et le texte**

14 Tandis que Gruen évoque bien la destruction du Temple de Jérusalem, mais rejette son inter-
 15 prétation comme césure dans l'auto-perception des Juifs de la diaspora, Ra'anán S. Boustán
 16 emprunte un chemin argumentatif différent, quoiqu'en correspondance. Il prête attention à des
 17 textes de la littérature rabbinique qui sont décrits comme des récits de témoins oculaires rappor-
 18 tant être allé voir le mobilier du temple (τὰ ἅγια σκεύη) à Rome⁶⁴.

19 Ces récits de témoins oculaires sont attestés dans les premières couches de la littérature rabbi-
 20 nique. Ils viennent de rabbins qui ont voulu voir à Rome le chandelier à sept branches, le rideau
 21 et divers vêtements du grand prêtre. Deux autorités rabbiniques, Rabbi Eleazar ben Yosé et
 22 Rabbi Shimon ben Yohai, qui ont vécu au deuxième siècle après J.C., sont cités dans ce con-
 23 texte. Leurs formulations sont presque identiques et introduisent à une discussion plus large et
 24 importante sur la signification et les limites de l'accès visuel au mobilier du Temple.

25 Les récits de témoins oculaires rabbiniques forment donc un contrepoids à la destruction du
 26 Temple et au subséquent déménagement du mobilier du Temple (τὰ ἅγια σκεύη) à Rome. Les
 27 récits soulignent la valeur de la vision, l'activité physique du voyage. La mise en relief des objets
 28 du Temple dans les récits relativise l'image traditionnelle des rabbins dans la diaspora juive
 29 après la destruction du Temple, selon laquelle le livre reprend le rôle du culte et des objets cul-
 30 tuels. On peut donc parler, avec beaucoup de prudence, dans l'interprétation du concept de

⁶⁴ Ra'anán S. BOUSTAN, « The Dislocation of the Temple Vessels. Mobile Sanctity and Rabbinic Rethorics of Space », dans Ra'anán S. BOUSTAN/Oren KOSANSKY/Marina RUSTOW (éd.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia 2011, p. 135-146.

1 diaspora, de la signification du mobilier et du lien avec le centre cultuel de Jérusalem. Cette
 2 thèse est corroborée par l'idée de la mobilité rabbinique comme un pont destiné à surmonter la
 3 distance entre la diaspora et la Palestine, et par les objets saints exposés à Rome.

4 **7. La diaspora comme existence de l'Église du Nouveau Testament**

5 L'emploi du concept de διασπορά dans le texte du Nouveau Testament est très rare. L'Évangile
 6 de Jean (Jn 7, 35) évoque la dispersion des Grecs. La lettre de Jacques est adressée aux
 7 douze tribus de la diaspora (Jc 1, 1). De même, l'expression est employée pour nommer les
 8 destinataires en 1 P 1, 1. Le concept se trouve deux fois dans les Actes des Apôtres (Ac 8, 4 et
 9 11, 19), mais seulement sous sa forme verbale. Les persécutions ont provoqué la dispersion
 10 des Apôtres et des croyants dans différents pays. Paul, quant à lui, n'emploie jamais ce con-
 11 cept. Il en va de même des Pères apostoliques. Le martyr Justin (100-165), considéré comme
 12 l'un des premiers Pères Apologistes, emploie l'expression dans son *Dialogue avec le Juif Try-*
 13 *phon*⁶⁵ (113, 3), pour distinguer polémiquement l'Église chrétienne de la diaspora juive. Nous
 14 allons à présent analyser brièvement ces textes.

15 **7.1 La diaspora comme mission au milieu des non-Juifs**

16 L'allusion de Jn 7, 35 révèle que l'auteur de l'Évangile de Jean connaissait l'emploi du concept
 17 de διασπορά pour désigner les territoires où vivaient les Juifs et Juives de langue grecque⁶⁶. Il
 18 est aussi possible, mais ce point est discuté, que le passage vise aussi la mission chrétienne
 19 dans la diaspora juive de l'époque. L'auteur de l'Évangile de Jean réfléchit ainsi à l'expérience
 20 de la diffusion du message chrétien. Il est vraisemblablement question d'une mission qui se
 21 déroule non seulement au milieu des autres membres du judaïsme hellénistique, mais aussi
 22 parmi d'autres groupes, situés en dehors de la diaspora juive et décrits comme « Grecs⁶⁷ ». Une
 23 analyse linguistique de ce passage dans le contexte de l'Évangile de Jean montre cependant
 24 qu'il n'est pas question des Grecs au sens ethnique du terme. S'il était question des Grecs, il
 25 faudrait supposer l'idée que les Grecs, et non les Juifs et les Juives, vivaient dans une situation
 26 de dispersion, ce qui est difficile à soutenir. À l'appui de cette thèse, il faut observer que

⁶⁵ Ph. BOBICHON, Justin Martyr. *Dialogue avec Tryphon*, édition critique, 2 vol., Fribourg 2003.

⁶⁶ Johannes SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, 1985, p. 168. Voir aussi Harald HEGERMANN, « Das hellenistische Judentum », dans Johannes LEIPOLDT, Walter GRUNDMANN (éd.), *Umwelt des Christentums*, t. 1, Berlin 1985, p. 292-345.

⁶⁷ Ernst HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1980, p. 357. Pour une discussion détaillée de la possibilité qu'il s'agisse ici de non-Juifs, voir Karl Ludwig SCHMIDT, « DIASPORA – διασπορά », dans *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, t. 2, p. 102, en particulier note 12, où on remarque que, dans les Actes, les Juifs hellénisés sont appelés Ἑλληνιστᾶς – HELLENISTAS.

1 l'Évangile de Jean n'emploie pas l'expression alors habituelle τὰ ἔθνη pour les non-Juifs
 2 (païens). Et l'expression Ἕλληνες semble précisément être une expression alternative pour τὰ
 3 ἔθνη⁶⁸. Dans ce passage, le concept de diaspora doit être compris dans le contexte de la mis-
 4 sion parmi les non-Juifs, qui était déjà une réalité pour les destinataires de l'Évangile de Jean.

5 **7.2 La diaspora comme entité limitée dans le temps**

6 L'interprétation de l'emploi de διασπορά en Jc 1, 1 et 1 P 1, 1 dépend de la réponse à la ques-
 7 tion de savoir à qui les lettres sont adressées. Si ces épîtres sont adressées à des judéo-
 8 chrétiens, le mot revêt alors sa signification habituelle : il s'agit de la diaspora juive. Mais si les
 9 épîtres sont adressées à des pagano-chrétiens, il faut alors supposer un sens figuré, un sens
 10 « chrétien⁶⁹ ». La recherche sur les deux lettres traite de cette question de manière très appro-
 11 fondie.

12 On soutient ainsi que la lettre de Jacques concerne des chrétiens et des chrétiennes en situa-
 13 tion de diaspora⁷⁰. Les destinataires sont globalement compris comme le peuple de Dieu dis-
 14 persé dans le monde, annoncé par les prophètes (Os 2, 2 ; Jr 3, 18 ; Ez 37, 19 ; Ps Sal 17, 44) ;
 15 le vrai peuple de Dieu, constitué de Juifs et de païens⁷¹ (Ap 7, 4-8 ; Ga 6, 16). Sophie Laws en-
 16 treprend de préciser la situation des destinataires en parlant, avec James Dunn, des « crai-
 17 gnant-Dieu » (σεβόμενοι). Les destinataires n'appartiennent donc pas au judaïsme – ils avaient
 18 une forte inclination pour le monothéisme, sans être devenus des prosélytes. C'est ainsi qu'il
 19 faudrait se représenter justement le groupe qui est aussi souvent évoqué dans les Actes (Cor-
 20 neille en Ac 10, 2 ; Lydie en 16, 14 ; Titus Justus en 18, 7 ; et d'autres encore en 13, 16 ; 13,
 21 26 ; 17, 4 ; 17, 17). Pour ce groupe vivant sur le territoire considéré par les Juifs comme celui de
 22 la diaspora, le message chrétien était aussi attractif que la religion juive. Ses signes distinctifs
 23 étaient le monothéisme, des normes éthiques élevées et la référence à l'Écriture Sainte, mais
 24 sans les inconvénients sociaux impliqués par une appartenance plénière à la communauté
 25 juive⁷². Il faut donc affirmer que la communauté chrétienne se considérait comme le véritable

⁶⁸ J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, p. 457-458.

⁶⁹ Karl Ludwig SCHMIDT, « DIASPORA – διασπορά », dans *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, t. 2, p. 103.

⁷⁰ Jiří MRÁZEK, *Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakubovy epištoly*, Prague 2006, p. 14. Mrázek pense aussi que la lettre de Jacques date de 70.

⁷¹ Horst BALZ et Wolfgang SCHRAGE, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Das Neue Testament Deutsch 10), Göttingen 1985, p. 14.

⁷² Sophie LAWS, *A Commentary On The Epistle Of James* (Harper's New Testament Commentaries), San Francisco 1980, p. 37 ; James D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, Londres 1977, p. 239-266. Scot McKnight fait une autre proposition. Il pense que l'auteur de la lettre de Jacques est issu de la communauté juive messianique et considère donc les douze tribus au sens des Juifs ethniques qui font partie de la communauté

1 Israël de la fin des temps. L'idée des douze tribus est souvent évoquée dans le Nouveau Tes-
 2 tament (Mt 14, 28 ; Lc 22, 30 ; Ap 7, 4-8). L'auto-perception de la communauté chrétienne
 3 comme entité temporellement limitée dans un espace donné, s'exprime aussi chez les Pères
 4 apostoliques. Cependant, cette donnée n'est pas exprimée à l'aide du mot διασπορά. Les
 5 communautés sont plutôt décrites comme communautés « hôtes » de Rome, de Corinthe etc. (1
 6 Clem ; Polycarpe).

7 **7.3 Le concept de diaspora comme déclaration théologique sur l'élection** 8 **et la distance**

9 Une tension semblable parcourt les discussions sur la question du cercle des destinataires de 1
 10 P. L'allusion à la diaspora en 1 P 1, 1 a conduit à penser, des Pères de l'Église à Erasme et à
 11 Calvin, et jusqu'à de nombreux travaux exégétiques récents, que les destinataires étaient impli-
 12 citemment des judéo-chrétiens⁷³. Cependant, cette hypothèse s'est montrée inconciliable avec
 13 l'allusion biblique au passé des destinataires, hors du salut, et à leur conversion⁷⁴ (1, 14 ; 1, 18 ;
 14 2, 10 ; 2, 20 ; 3, 6 ; 4, 3). Les allusions aux descriptions géographiques des paysages ou des
 15 provinces conduisent aussi à déduire que le concept désigne ici les territoires de la mission pau-
 16 linienne. Un examen plus approfondi des notations géographiques montre que le cercle des
 17 destinataires est en réalité imprécis et presque utopique. L'affirmation selon laquelle nous avons
 18 ici affaire à une déclaration théologique est bien plus vraisemblable. Elle vise tous les chrétiens
 19 et chrétiennes qui vivent dispersés dans les cinq provinces.

20 Par deux fois, le concept de διασπορά est qualifié à l'aide de la formule : « les élus qui sont ré-
 21 fugiés » (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις), ce qui donne une indication importante pour sa signification
 22 dans le passage en question. La situation du cercle des destinataires est interprétée au sens où
 23 ils se trouvent dans une situation nouvelle, élus par le baptême dans le Christ et, en tant que
 24 disciples du Christ, séparés de la société⁷⁵. La situation de διασπορά est donc une situation qui
 25 résulte de l'élection par Dieu et qui fait des élus des réfugiés dans la dispersion. Cela signifie
 26 alors que les destinataires ne sont pas des Juifs et Juives de la diaspora juive, mais des chré-

messianique dirigée par les Apôtres. Il faudrait donc comprendre ici la restauration d'Israël au sens de Am 9, 11-12. Par ces mots, Jacques s'adresse en fait au groupe des Apôtres (Ac 15, 13-21). Scot MCKNIGHT, *The Letter of James*, Grand Rapids 2011, p. 65-67.

⁷³ Voir la synthèse exhaustive de Norbert BROX, *Der Erste Petrusbrief* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Zürich 1979, p. 24-34.

⁷⁴ Brox suggère que même Augustin et Luther avaient déjà pensé ici à des pagano-chrétiens. Voir Norbert BROX, *Der Erste Petrusbrief*, p. 25, note 33.

⁷⁵ IDEM, *ibidem*, p. 56.

1 tiens en tant que tels⁷⁶. « Du fait de leur élection particulière, les chrétiens forment un groupe à
 2 part, qui (comme l'explique encore 1 P), parce qu'il mène une existence transformée à distance
 3 de son environnement et entre même en conflit avec lui, se rend étranger aux appartenances
 4 habituelles et doit vivre comme une minorité dans une dispersion isolée⁷⁷. »

5 Dans ce contexte, Margaret Aymer propose de comprendre les écrits du Nouveau Testament
 6 comme témoignages de communautés migrantes. En tant que tels, il ne faudrait donc pas les
 7 utiliser comme une forteresse élevée contre le monde qui change, mais comme une piste pour
 8 mieux comprendre le monde, afin de décider correctement, dans une situation donnée, entre
 9 l'adaptation et la contestation⁷⁸.

10 Les concepts d'élection, d'être-étranger et de dispersion, qui ont une signification marquée dans
 11 la tradition juive, sont ici appliqués d'une double manière. D'une part, leur emploi exprime une
 12 continuité explicite avec la tradition de la Bible juive, mais en même temps, on assiste à une
 13 séparation d'avec l'auto-compréhension juive. Dans les écrits du christianisme primitif, le con-
 14 cept de diaspora est de plus en plus interprété comme une situation temporaire. C'est pourquoi
 15 il faut aussi expliquer pourquoi le concept, qui, dans le contexte du judaïsme hellénistique, pos-
 16 sédait une connotation plutôt positive, possède, dans la littérature du christianisme primitif, une
 17 connotation plutôt négative. L'existence chrétienne est déterminée par l'attente imminente de la
 18 Parousie. Puisque la Parousie concerne le futur proche, les chrétiens et les chrétiennes ne doi-
 19 vent pas s'adapter à leur environnement et ne doivent forger aucun lien avec lui (Rm 12, 2).
 20 L'enracinement dans la patrie géographique doit être remplacé par une espérance transcen-
 21 dante (Ph 3, 20).

22 La signification du concept dans la littérature du Nouveau Testament est par conséquent mar-
 23 quée par une tension interne. Cependant, le développement est en sens inverse du judaïsme.
 24 L'existence de la jeune Église chrétienne est elle aussi interprétée comme une existence en
 25 diaspora. Mais le concept de diaspora est très vite relégué à l'arrière-plan, dans le cadre des
 26 efforts pour se distinguer de la synagogue juive. La réalité concrète demeure. Les chrétiens et
 27 les chrétiennes vivent dispersés, non pas de façon permanente, mais seulement temporaire-
 28 ment. L'interprétation positive de la diaspora dans le judaïsme hellénistique comme justification

⁷⁶ Horst BALZ et Wolfgang SCHRAGE, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (voir note 71), p. 68. Voir aussi John Norman DAVIDSON KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969, p. 40 ; Karl Hermann SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK 13/2), Freiburg 1970, p. 19.

⁷⁷ Norbert BROX, *Der Erste Petrusbrief* (voir note 73), p. 56.

⁷⁸ Margaret AYMER, « Sojourners' Truths. The New Testament as Diaspora Space », *The Journal of the Interdenominational Theological Center* 41 (2015), p. 1-18.

1 d'une existence à long terme dans la dispersion devient problématique dans l'apologétique du
 2 christianisme primitif. C'est ainsi que la littérature du christianisme primitifs remplace le concept
 3 de diaspora pas des termes comme « étranger » ou « hôte ».

4 L'examen approfondi de la fonction du concept de diaspora dans le judaïsme hellénistique offre
 5 donc un élargissement et une perspective nouvelle par rapport à la fonction qu'il a eue jusqu'à
 6 présent dans la théologie protestante. Un tel examen peut aider à comprendre sous un angle
 7 nouveau et plus riche l'enracinement du concept dans la tradition juive et à percevoir sa trans-
 8 formation dans la tradition du christianisme primitif.

9 Il faut donc conclure avec une question : Dans quelle mesure les réflexions sur une théologie de
 10 la diaspora peuvent-elles utiliser les interprétations du concept développées par la littérature
 11 juive du second Temple ? L'expérience positive de diaspora du judaïsme de cette époque, mar-
 12 qué, au moins pour une période, par une certaine prospérité, un statut social relativement élevé
 13 et, de ce fait, une influence politique correspondante, n'est-elle pas semblable à l'expérience
 14 historique de beaucoup de protestants et de protestantes ? Ne peut-on pas interpréter
 15 l'existence diasporique des Églises protestantes au XXI^e siècle d'une manière bien plus adé-
 16 quate en parlant d'un accomplissement de l'exigence universelle de l'Évangile, au sens d'un
 17 accomplissement qui fait des chrétiens et des chrétiennes, non pas des vainqueurs ou des
 18 vaincus de l'histoire, mais une partie intégrante du monde aimé de Dieu et sauvé par Dieu.

19 **Partie C : Le concept de diaspora comme concept centré sur la rela-** 20 **tion – la théologie de la diaspora au XXI^e siècle**

21 **8. Un concept de diaspora centré sur la relation**

22 De nouvelles possibilités pour une théologie contemporaine de la diaspora surgissent dans la
 23 mesure où les auto-compréhensions ecclésiales et bibliques des identités diasporiques, telles
 24 qu'elles ont été analysées au troisième et au cinquième chapitre, entrent en dialogue avec la
 25 recherche trans-disciplinaire sur les identités diasporiques dans les sciences de la culture, en
 26 ethnologie, en histoire, dans les sciences religieuses et en sociologie. Le but n'est pas de trans-
 27 former un concept de diaspora non théologique en une catégorie d'interprétation théologique,
 28 mais de formuler un concept théologique de diaspora qui entretienne une relation à la fois cri-
 29 tique et productive avec les compréhensions non théologiques du concept. De cette manière, le
 30 concept de diaspora, que l'histoire de l'Église récente a grevé d'un emploi quelque peu problé-
 31 matique (voir chapitre 2), pourra recevoir un nouveau contenu théologique, en consonance avec
 32 le témoignage biblique.

1 Simultanément, la formulation d'un concept théologique de diaspora repose toujours sur l'idée
 2 que la recherche d'un certain sens ou d'une tâche pour la diaspora doit d'abord être laissée à
 3 ceux qui, au niveau ecclésial ou à titre personnel, se trouvent dans une situation de diaspora, au
 4 sens d'une « décision de foi face à la situation historique concrète qui est la sienne⁷⁹ », comme
 5 le formule le théologien autrichien Wilhelm Dantine. À cet égard, la discussion ici engagée à
 6 propos d'un concept adéquat de diaspora, doit être comprise au sens d'une vérification par les
 7 Églises de la CEPE elles-mêmes (voir chapitre 3) et d'une proposition théologique. Le concept
 8 de diaspora ici développé envisage le sens de la diaspora à l'intérieur de la conception d'une
 9 richesse relationnelle, au sens de la vie à la suite du Christ. Une telle accentuation de la dimen-
 10 sion relationnelle du concept de diaspora peut s'appuyer sur l'usage biblique du mot διασπείρω,
 11 qui décrit structurellement une relation (voir chapitre 5). Alors que le concept d'Église minoritaire
 12 ou de situation de minorité réduit cette richesse relationnelle, au niveau conceptuel, à une rela-
 13 tion numérique, et a tendance à connoter le manque (voir chapitre 3), la force d'un concept de
 14 diaspora où l'accent est mis sur la dimension relationnelle consisterait à rendre visible la poly-
 15 phonie des modes de vie des communautés en diaspora, et à les comprendre comme une
 16 tâche créatrice (voir chapitre 10).

17 À partir d'une telle compréhension de la diaspora, ouverte sur toute relation, les pages qui sui-
 18 vent voudraient découvrir les multiples relations qui distinguent les communautés en situation
 19 de diaspora. À la suite du Christ, ces communautés diasporiques, avec d'autres chrétiens et
 20 chrétiennes dans le monde entier, empruntent un chemin. Ce chemin doit s'inscrire dans les
 21 modes de vie très divers que connaissent les communautés en diaspora. La forme particulière
 22 de ces modes existentiels polyphoniques peut être comprise comme une expression de
 23 « l'aventure protestante dans un environnement non protestant⁸⁰ », qui signifie la vie à la suite
 24 du Christ. Ainsi, être situé dans un environnement ressenti comme éventuellement étranger ou
 25 différent, peut en même temps être compris comme un défi et un pari.

26 Un concept de diaspora centré sur la dimension relationnelle ressortit aux réflexions sur l'être de
 27 l'Église, qui a été pensé à plusieurs égards comme un événement relationnel. Le document issu
 28 d'entretiens doctrinaux, *L'Église de Jésus-Christ* (1994), indique la possibilité d'une ecclésiolo-
 29 gie relationnelle, quand il fait une distinction entre le fondement, la forme et la destination de
 30 l'Église. Le fondement de l'Église est l'agir de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire la relation dans
 31 laquelle il crée, sauve, appelle et mène les hommes à leur plénitude. L'Église réalise sa forme

⁷⁹ Wilhelm DANTINE, « Stadt auf dem Berge ? », dans *Protestantisches Abenteuer. Beiträge und Standortbestimmung in der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Michael BÜNKER (éd.), Innsbruck 2001, p. 48-89.

⁸⁰ IDEM, *ibidem*, p. 63.

1 en tant que communauté fondée en Dieu, réunissant les hommes qui veulent vivre de cette rela-
 2 tion avec Dieu et y mettre leur confiance. La destination de l'Église, à savoir « sa mission de
 3 témoigner à toute l'humanité, en paroles et en actes, de l'Évangile de l'avènement du Royaume
 4 de Dieu⁸¹ », met l'Église en relation avec le monde sous de multiples formes.

5 Une telle compréhension de l'ecclésiologie et de son concept de diaspora centré sur la dimen-
 6 sion relationnelle permet d'exprimer des expériences ambivalentes vécues par les communau-
 7 tés en situation minoritaire et fondamentales pour l'existence de la foi chrétienne. Cette ambiva-
 8 lence, typiquement décrite en langage biblique par les mots « être dans le monde sans être du
 9 monde » (Jn 17, 16), et par les paraboles du sel de la terre et de la lumière du monde (Mt 5,
 10 13s), peut être symbolisée par la formule : « Église en terre étrangère – étrangeté de l'Église ».

11 La description de cette ambivalence est le point de départ de la présente tentative de construire
 12 une nouvelle théologie de la diaspora (chapitre 9). À l'aide d'exemples concrets, on ajoutera une
 13 démonstration de la manière dont le concept de diaspora permet d'interpréter la vie et l'agir des
 14 Églises en relation. Ces considérations sur la vie évangélique en diaspora comme témoignage
 15 public conduisent à des réflexions sur la manière dont doit être développée une théologie de la
 16 diaspora en tant que forme structurante d'une théologie publique (chapitre 11). Des chapitres 9
 17 à 11, on associe donc, d'une part, le discours intra-théologique sur le concept de diaspora aux
 18 discours contemporains déployés par les autres disciplines scientifiques, et d'autre part, le dis-
 19 cours sur la théologie de la diaspora au discours sur la théologie public.

20 **9. Église en terre étrangère – Étrangeté de l'Église**

21 Tous les mouvements de la Réforme ont en commun de s'être compris ou d'avoir appris à se
 22 comprendre comme des ruptures : diverses personnes ou groupes se sentaient appelés, pour
 23 des raisons théologiques ou spirituelles, à rompre avec leur institution ecclésiale d'origine, pour
 24 préserver la pure Parole de Dieu, et à se mettre ainsi en route, en toute connaissance de cause,
 25 vers des compréhensions créatives et des formes de réalisation de l'Évangile de Jésus-Christ à
 26 l'intérieur du monde. Par conséquent, on pourrait aussi dire : encouragés par la Parole biblique,
 27 ils se sont en quelque sorte risqués en terre étrangère, et, comme conséquence de ce pari, ils
 28 ont alors peu à peu, de leur propre chef, suscité des formes complètement nouvelles pour
 29 l'Église et la société, qui sont alors devenues partie intégrante de leur nouvelle patrie religieuse
 30 et socio-culturelle. Bref, grâce aux processus complexes de transformation entamés par la Ré-

⁸¹ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit der Kirche, dans Leuenberger Texte Nr. 1, Michael BÜNKER et Martin FRIEDRICH (éd.), Leipzig ²2012, p. 28s.

1 forme en Europe, et auxquels ses partisans ont participé directement ou indirectement, l'Église
2 en terre étrangère a fondé une nouvelle patrie.

3 On sait que les processus de développement sous-jacents n'ont pas été unidirectionnels ; ils
4 étaient dus le plus souvent, mais pas seulement, à l'attitude envers les parties de
5 l'environnement social qui n'ont pas suivi leur mouvement ou qui ont emprunté d'autres chemins
6 pour suivre ce qu'ils reconnaissaient comme la volonté de Dieu. Pendant que certains mouve-
7 ments de la Réforme considéraient que leur place était résolument dans le monde, et
8 s'efforçaient, par conséquent, de façonner ou d'imprégner la société dans son ensemble,
9 d'autres mouvements ont considéré que leur finalité était précisément de tourner le dos au
10 monde tel qu'ils le connaissaient. C'est ainsi que l'ambivalence de la sémantique qui inclut,
11 dans la tradition judéo-chrétienne depuis ses débuts, des termes comme « départ », « pèleri-
12 nage », « terre étrangère » et « patrie », mais aussi « dispersion⁸² », se répercute dans les
13 mouvements historiques de la Réforme, dans leur organisation et dans leurs réalisations : ils ont
14 tous commencé leur chemin en abandonnant leur patrie ecclésiale, et donc comme des Églises
15 de Dieu en terre étrangère, mais ils n'ont pas tous cherché, dans le cours de leur développe-
16 ment, à conserver ou accentuer une étrangeté de l'Église dans le monde qui l'entoure.

17 Ces répercussions sont non seulement repérables dans les premières décennies de l'histoire de
18 la Réforme, mais accompagnent aussi le développement des protestantismes, d'abord en Eu-
19 rope puis dans le monde entier, précisément parce qu'elles sont inhérentes à l'auto-
20 compréhension protestante. Finalement, du sein des premières formes de réalisation d'un être
21 réformé, au niveau individuel et au niveau ecclésial, surgirent bientôt puis sans interruption des
22 formations qui, d'un côté, se réclamaient d'un courant déterminé de la Réforme, mais, d'un
23 autre côté, se concevaient en rupture ou à distance des protestantismes majoritaires qui les
24 entouraient. Bref, ces mouvements se concevaient comme appelés ou contraints à partir en
25 terre étrangère.

26 Le document *L'Église de Jésus-Christ* formule les défis à relever par les Églises en situation
27 minoritaire en ces termes :

28 « Là où des Églises réformées existent comme Églises minoritaires, l'intuition réformée de
29 l'exigence de l'Évangile sur la totalité de la vie a conduit à une différenciation d'avec le groupe
30 social majoritaire. Une telle démarcation peut favoriser le témoignage et être expérimentée
31 comme une libération. Elle conduit alors à une forme de vie 'non-conformiste' qui revendique un

⁸² Voir la partie B de la présente étude : « Pistes bibliques. Les auto-compréhensions à l'aide du concept de diaspora dans la Bible et ses contextes historiques ».

1 caractère de témoignage. Toutefois, il est souvent nécessaire de bien distinguer ce comporte-
 2 ment 'non-conformiste' visant au témoignage, d'un sectarisme étranger aux valeurs de la Ré-
 3 forme, qui peut s'opposer à un engagement constructif en faveur du tout⁸³. »

4 **9.1 L'Église en terre étrangère**

5 L'idée que l'Église vit en terre étrangère est une idée biblique repérable à travers les époques
 6 de l'histoire du christianisme⁸⁴. Ainsi, dans l'Ancien Testament, de nombreux récits dépeignent
 7 l'expérience de l'être-étranger. Abraham, appelé par Dieu et favorisé d'une promesse riche en
 8 bénédictions, quitte sa patrie pour l'étranger (Gn 12). L'histoire de Moïse est elle aussi marquée
 9 par l'expérience de l'étrangeté : né dans un pays étranger, adopté par la fille de Pharaon, il lui
 10 est refusé de pénétrer, après toutes les années d'errance, dans la patrie promise, la terre pro-
 11 mise. L'événement de l'Exode exprime globalement l'existence du peuple de Dieu dans le dé-
 12 sert, c'est-à-dire à l'étranger, et a aussi des conséquences sur le plan des normes éthiques. On
 13 le perçoit en Ex 23, 9 : « Tu n'opprimeras pas l'étranger. Vous avez appris ce qu'éprouve
 14 l'étranger, puisque vous avez-vous-mêmes résidé comme tels dans le pays d'Égypte. »

15 Dans le Nouveau Testament, la vie à l'étranger est une caractéristique de ceux qui croient en
 16 Jésus-Christ. La lettre aux Hébreux, en référence à Abraham comme modèle de la foi, déclare
 17 que la foi rend étranger (He 11, 9). La première lettre de Pierre parle aussi des chrétiens et des
 18 chrétiennes comme d' « étrangers et pèlerins » (1 P 2, 11). Ces chrétiens se comprenaient bien
 19 comme « communauté eschatologique⁸⁵ » qui était appelée à annoncer le temps du salut adve-
 20 nue avec la résurrection du Christ. La communauté que Jésus construira et qui échappe au
 21 pouvoir de la mort (Mt 16, 18s) a un caractère eschatologique. Les premiers chrétiens se consi-
 22 déraient comme des hommes et des femmes dont la vie était soumise à la domination exclusive
 23 du ressuscité et anticipait sur la fin des temps, à la différence des autres hommes. « L'Esprit de
 24 sainteté » envoyé par le Christ en tant que Messie qui vient, fait d'eux la « communauté mes-
 25 sianique⁸⁶ ». Paul les appelle « les saints » (Rm 1, 7 ; Ph 4, 21 ; 1 Co 6, 1 et *passim*).

26 La relation entre l'Église et l'être-en-terre-étrangère, l'être-étranger, reçoit un sens particulier en
 27 contexte christologique. L'Église, qui n'est certes pas identique au Christ, mais qui est cepen-

⁸³ *Die Kirche Jesu Christi* (voir note 81), p. 50.

⁸⁴ À l'époque contemporaine, le concept d' « Église en terre étrangère » a été surtout discuté au sein de l'Église catholique. Voir Medard KEHL, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, SdZ 118 (1993), p. 507-520.

⁸⁵ Werner Georg KÜMMEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Zürich/Uppsala 1943, p. 10.

⁸⁶ IDEM, *ibidem*, p. 18.

1 dant liée à lui, est fondamentalement séparée du monde et appelée par le Christ à l'unité. Paul
 2 rend ce point explicite quand il parle du Corps du Christ, avec lequel les croyants sont en rela-
 3 tion, individuellement et par là même collectivement⁸⁷ (1 Co 10, 16b-17). En caractérisant Jé-
 4 sus-Christ comme l'étranger à accueillir de Mt 25, 35 (« J'étais un étranger et vous m'avez ac-
 5 cueilli »), on donne finalement au concept d'étranger une valeur christologique, qui ne plaide
 6 pas seulement en faveur d'une ouverture des Églises à ceux qui leur sont étrangers, mais aussi
 7 pour une aide vigoureuse en faveur des étrangers, par exemple dans les débats sur les réfu-
 8 giés.

9 Dans l'introduction de ce chapitre, on a déjà évoqué la référence, en milieu réformé, à l'idée de
 10 l'Église en terre étrangère. Il faut préciser que si la doctrine luthérienne des deux règnes dis-
 11 tingue bien le gouvernement spirituel et le gouvernement séculier, elle ne le fait pas pour diabo-
 12 liser le monde, mais pour représenter l'Église et l'autorité séculière comme deux modes du gou-
 13 vernement divin. Calvin considère que l'Église véritable est l'Église des élus que Dieu seul con-
 14 naît. C'est précisément pour elle que vaut l'affirmation de la lettre aux Hébreux selon laquelle
 15 les croyants sont des pèlerins et des étrangers en ce monde (*Institution de la religion chré-*
 16 *tienne*, II, x, 13 et 15).

17 Sur l'arrière-plan de cette donnée, les Églises et communautés chrétiennes ont depuis toujours
 18 éprouvé le sentiment d'être en terre étrangère. Dans leurs origines, les communautés chré-
 19 tiennes se trouvent, non seulement dans les faits, mais aussi dans leurs stylisations littéraires,
 20 dans un environnement qui leur est étranger et en partie hostile. La première lettre de Pierre
 21 décrit cette réalité, la situation minoritaire, à l'aide du terme : « étranger ». La lettre coïncide
 22 ainsi avec l'auto-perception des chrétiens et des chrétiennes⁸⁸ qui, du fait de leur « altérité⁸⁹ »,
 23 sont toujours plus victimes de la diffamation, de l'exclusion et de la persécution. Un auteur du
 24 deuxième siècle résume la situation progressivement paradoxale des chrétiens de la manière
 25 suivante : d'un côté, « ils ne se distinguent du reste des hommes ni par leur patrie, ni par leur
 26 langue, ni par leurs mœurs. Ils ne résident nulle part dans leurs propres cités, n'emploie pas de
 27 langue différente et ne mène pas un genre de vie qui sorte de l'ordinaire ». D'un autre côté, ils
 28 ne résident dans leur pays d'origine « que comme des résidents étrangers⁹⁰ ; ils s'acquittent de

⁸⁷ Voir les remarques sur la dimension relationnelle du concept de diaspora au chapitre 8.

⁸⁸ Voir Ernst DASSMANN, *Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft* (JBTh 7), Neukirchen 1992, p. 189-208, ici p. 197.

⁸⁹ Christoph G. MÜLLER, *Diaspora – Herausforderung und Chance. Anmerkungen zum Glaubensprofil der Adressaten des 1. Petrusbriefs* (SNTU 32), Linz 2007, p. 67-88, hier p. 78.

⁹⁰ Résidents qui ne possèdent pas tous les droits civiques.

1 toutes leurs obligations de citoyens et endurent toutes les charges comme des étrangers ; tout
2 pays étranger est pour eux une patrie, et toute patrie une terre étrangère » (*Épître à Diognète*,
3 5, 1 et 5, 5).

4 Si l'on passe du christianisme primitif au passé récent et à notre monde présent, on constate
5 que l'Église et la religion sont des corps étrangers, non seulement dans des États résolument
6 athées comme la Chine, l'ancienne Union soviétique ou la Corée du Nord, où était ou est prati-
7 quée une propagande anti-religieuse, mais aussi dans des États laïcistes. Nombre d'Églises
8 minoritaires et de communautés, pendant plusieurs décennies, en particulier sous le pouvoir
9 communiste, n'ont pu garder une vie chrétienne que grâce à de grands, de très grands sacri-
10 fices. Nombre de chrétiens et de chrétiennes ont dû subir des préjudices personnels, par
11 exemple l'exclusion de certaines possibilités de formation ou certaines professions, pour pouvoir
12 professer leur foi chrétienne. Nombre de traditions spécifiques ont pu être sauvées de l'oubli
13 grâce à un engagement élevé et une fidèle obstination. Les personnes ressentent alors une
14 douleur d'autant plus grande quand, dans les conditions actuelles du libéralisme et du plura-
15 lisme, la génération suivante n'accorde plus de valeurs à ces traditions et ne les transmet plus.
16 L'ouverture à la nouveauté va souvent de pair avec le deuil de la perte de traditions chères. Les
17 nombreuses Églises protestantes en diaspora dans toute l'Europe contribuent à la richesse cul-
18 turelle et à la diversité des témoignages de vie chrétienne. Dans une Europe des régions, cette
19 diversité conserve une signification essentielle. La CEPE veut manifester cette diversité de
20 formes d'expression confessionnelles et régionales de la foi protestante. Le livre de chants de la
21 CEPE, *Colours of Grace*, en est un exemple de réalisation.

22 Le système français de « laïcité » rend difficile aux Églises de se faire entendre dans l'espace
23 public. Le protestantisme, qui a toujours été une sorte d'alternative ultra-minoritaire au catholi-
24 cisme dominant, s'est organisé sous la forme de la Fédération Protestante de France dès le
25 début de la séparation stricte de l'Église et de l'État en 1905. Cette fédération représente actuel-
26 lement deux tiers des Églises et associations protestantes, avec leurs accents très divers, qu'ils
27 s'agissent d'Églises réformées ou d'Églises libres, parmi lesquelles les confessions protestantes
28 les plus importantes de France (luthériens, réformés, évangéliques, baptistes et pentecôtistes).
29 Elle contribue à un bon dialogue entre ces différentes orientations protestantes et les représente
30 devant l'État et les ministères, les institutions publiques et les médias. Ce resserrement des
31 rangs est unique en Europe.

32 Les Églises issues de l'immigration ou « Églises de migrants » (*Migrantenkirchen*) sont un autre
33 exemple de l'Église en terre étrangère. Si les Églises de migrants représentaient encore 10%
34 des protestants et protestantes français en 2004, leur nombre augmente régulièrement, surtout

1 dans les grandes villes et dans la région parisienne, où, chaque dimanche, on assiste à des
 2 cultes en soixante langues⁹¹. La Communauté des Églises d'expression africaine de France
 3 (CEAF), fondée en 1990, qui regroupe plus de cinquante communautés locales avec en tout
 4 15 000 membres, en est un représentant proéminent. Les communautés de migrants ont en
 5 commun de représenter des conceptions étroites de la foi et de la morale, et regardent souvent
 6 de haut les communautés historiques luthériennes et réformées : ces dernières « deviennent
 7 même, à présent, une minorité dans la minorité [...], prises dans un *double bind* entre la retenue
 8 propre à la culture française, et le courage nécessaire pour l'évangélisation⁹² ». Les Églises de
 9 migrants font face à trois préoccupations⁹³ : la transmission d'une identité religieuse et culturelle,
 10 la prise en charge diaconale et sociale de leurs membres, l'évangélisation de leur nouvelle pa-
 11 trie, la France. Dans la mesure où elles ne vivent « pas seulement en diaspora, mais aussi en
 12 terre étrangère » (Parmentier, 2015), la question se pose de savoir si elles peuvent préserver
 13 leur identité après plusieurs années à l'étranger. Il faut aussi montrer si la relation avec les
 14 Églises du protestantisme historique français reste marquée par l'étrangeté ou si, étant donné la
 15 situation de diaspora dans la « laïcité », il n'est pas possible de construire une communion soli-
 16 daire.

17 9.2 Étrangeté de l'Église

18 Le thème de l'étrangeté de l'Église oblige à faire une triple distinction. En effet, l'étrangeté est à
 19 la fois une note *constitutive*, une *conséquence* de la sécularisation à l'époque moderne et le
 20 résultat possible d'une auto-démарcation ecclésiale problématique.

21

22 1. L'étrangeté, note constitutive de l'Église

23 On peut relier théologiquement la note de l'étrangeté à la différence entre le monde et l'Église.
 24 L'Église est dans le monde, sans être du monde (Jn 17, 16). Elle a une patrie céleste (2 Co 5 ;
 25 Ph 3). L'étrangeté est aussi une particularité du message biblique, qui annonce le scandale de
 26 la croix (1 Co 1), dont le message est en contradiction avec la sagesse du monde. Être Église

⁹¹ Bernard COYALT, « Un voyage inattendu au cœur de l'Église universelle. Panorama des Églises issues de l'immigration en région parisienne et en France », *Information – Évangélisation* 5, Lyon 2004, p. 52.

⁹² Elisabeth PARMENTIER, « Evangelische Migrantenkirchen in Frankreich. Eine Herausforderung an die einheimischen Diasporagemeinden », conférence au colloque sur la Diaspora à Neudietendorf, 5 mars 2015, manuscrit.

⁹³ Bernard COYALT, « Les Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français. De la 'mission en retour' à la mission commune ? », *Information – Évangélisation* 5, Lyon 2004, p. 3-18.

1 ne veut justement pas dire être d'abord pour soi, mais exister pour les autres⁹⁴. Les expériences
 2 contemporaines de diaspora s'opposent donc à un concept de l'Église qui ne vaudrait que
 3 jusqu'au seuil de l'église et n'irait pas plus loin. Pour le dire autrement : il vaut la peine de pas-
 4 ser d'une « communauté de distinction à une communauté de rapprochement ».

5

6 *2. L'étrangeté, conséquence de la sécularisation et du pluralisme*

7 Que l'Église semble étrangère, est aussi une expression de sa pluralité rituelle et de sa démar-
 8 cation non seulement par rapport au monde, mais par rapport aux autres Églises. Ici entrent
 9 aussi en jeu « des facteurs culturels et historiques, qui peuvent avoir une influence soit positive
 10 soit négative sur la foi, la vie et le témoignage de l'Église⁹⁵ ». L'étrangeté de l'Église est aussi
 11 une conséquence des changements qui se déroulent à notre époque, des changements qu'on
 12 peut tout simplement décrire comme des processus de transformation du religieux, qui
 13 n'impliquent toutefois en aucun cas une disparition du religieux. Ce qui se dessine, c'est seule-
 14 ment que, progressivement, la mobilisation et l'articulation de l'élément chrétien ne passent tout
 15 simplement plus par les instances classiques de transmission et de communication, autrement
 16 dit, par les Églises au sens institutionnel. Il en résulte, entre autres, que l'on ne peut plus pré-
 17 supposer un savoir sur la religion comme phénomène et sur les religions existantes comme
 18 éléments de culture générale, ce qui rend très difficile un traitement différencié et compétent du
 19 religieux et des religions dans la société civile. En outre, ces dernières années et ces dernières
 20 décennies ont connu en même temps une immense vague de changements socio-culturels et
 21 d'histoire des mentalités qui transforme presque partout le protestantisme européen en une
 22 minorité.

23 Cela vaut en particulier pour la France laïciste, où le protestantisme historique se voit confronté
 24 au défi de repenser sa relation à la société et son héritage historique, pour être Église d'une
 25 manière nouvelle, communicante, et, de ce fait, plus communicative⁹⁶.

26

27 *3. L'étrangeté comme conséquence d'une auto-démарcation ecclésiale problématique*

⁹⁴ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève 2006, p. 453 : « L'Église n'est l'Église que lorsqu'elle est là pour les autres ».

⁹⁵ *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* No. 214 (WCC Publications), Genève 2013, p. 18.

⁹⁶ Laurent SCHLUMBERGER, « Être Église dans un monde qui bouge. Défis et opportunités pour notre mission aujourd'hui » (http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre_Eglise_dans_un_monde_qui_bouge.pdf), p. 30.

1 Que les diverses Églises aux multiples facettes soient étrangères à tant d'êtres humains, est
 2 aussi une malformation dont les Églises sont elles-mêmes partiellement responsables. Au ni-
 3 veau ecclésiologique, cette malformation découle de la conscience de soi d'une Église qui se
 4 rend étrangère au monde et s'en retire. Ce mouvement de retrait (*Entfremdung*) peut s'exprimer
 5 sous des formes variées. Mais lorsque l'Église diabolise le monde, lorsqu'elle se concentre sur
 6 l'introspection, lorsqu'elle n'existe que pour elle-même (en tant qu'élite religieuse), qu'elle s'isole
 7 ou qu'elle associe à l'idée d'élection l'idée d'un rejet des non-élus, et l'entretient – bref : lors-
 8 qu'elle se retire du monde, l'Église contredit l'idée d'un Dieu qui aime le monde (Jn 3, 16) et la
 9 *missio* dont elle est chargée. Au niveau herméneutique, ce retrait du monde signifie que seule
 10 une relation purement dogmatique avec la Bible est en vigueur, qui ne prend pas en compte le
 11 monde du lecteur ou de la lectrice. Cette relation dogmatique à la Bible s'accompagne souvent
 12 d'une fonction purement reproductrice de la dogmatique. Enfin, le retrait du monde s'exprime
 13 liturgiquement sous des formes linguistiques figées, qui ne parlent qu'à un petit nombre, et des
 14 codes difficiles à comprendre. Dans une Église de ce genre, les hommes qui viennent de « de-
 15 hors » ne trouvent que difficilement une patrie.

16 **9.3 Le concept d'étrangeté pour une théologie de la diaspora**

17 Le concept d' « être-étranger » peut être compris comme une dimension de l'existence diaspo-
 18 rique. Une Église consciente non seulement de sa dispersion et de son existence minoritaire,
 19 mais aussi de son « être-étranger », comprend qu'il doit sans cesse être question de trouver un
 20 *pont* entre son langage propre (ecclésial) et le langage de la société qui l'entoure, afin de
 21 s'acquitter de la mission de l'Église, l'annonce publique de l'Évangile. Le concept de pont im-
 22 plique donc toujours une double expérience, qui implique aussi bien l'étrangeté au sens de
 23 l'être-séparé que la relation. Être pont, c'est relier ce qui est séparé, sans supprimer la diffé-
 24 rence. C'est ainsi que pourrait être initiée une compréhension relationnelle de la situation mino-
 25 ritaire de l'Église, qui permettrait justement une interprétation constructive d'un concept de dias-
 26 pora centré sur la relation (voir chapitres 4 et 8). On passe donc d'une « Église à l'étranger » à
 27 une « Église en relations », thème du chapitre suivant.

10. Une Église en relations – la vie évangélique en diaspora comme témoignage public rendu à l'Évangile

Être chrétien protestant ou chrétienne protestante signifie vivre de l'Évangile de la « grâce libre et inconditionnelle de Dieu, manifestée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ⁹⁷ ». Les Églises et les communautés, dispersées dans les villes et dans le pays, vivent de cet Évangile et sont témoins du fait que l'Évangile est vivant⁹⁸.

Comment décrire correctement « la vie évangélique » ? La Concorde de Leuenberg le fait d'une manière pertinente, voire ambitieuse : le message de l'Évangile « rend les chrétiens libres pour un service responsable dans le monde, et prêts aussi à souffrir dans ce service. Ils reconnaissent que la volonté de Dieu, qui exige et qui donne, englobe le monde entier. Ils s'engagent pour la justice terrestre et la paix entre les individus et entre les peuples. Il est nécessaire, en conséquence, qu'ils recherchent avec d'autres hommes des critères rationnels appropriés et qu'ils participent à l'application de ceux-ci. Ils le font dans la certitude que Dieu maintient le monde, et en assument la responsabilité devant son jugement⁹⁹ ».

Par conséquent, être tourné vers la totalité de la vie dans ses multiples relations, y compris la réalité sociale et l'environnement public dans lequel vivent les communautés et les Églises, est une dimension essentielle de la vie évangélique. L'Évangile revendique d'être entendu et accueilli même en dehors de l'Église ; et c'est cette revendication de publicité de l'Évangile qui entraîne la mission publique de l'Église¹⁰⁰.

Assumer cette mission publique n'a rien à voir avec le pouvoir ou la position des Églises dans la société, mais avec la vie selon l'Évangile, comme témoignage et comme service, et à la suite du

⁹⁷ *Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg, 1973)*, article 4, <http://www.leuenberg.net/sites/default/files/media/PDF/publications/konkordie-fr.pdf> p. 1.

⁹⁸ Voir Helmut SANTER, « Die Bedeutsamkeit der Bibel für evangelische Christen in der Diaspora », *Die Evangelische Diaspora* 72, Leipzig 2003, p. 11-28, ici p. 21 : « Nous sommes devenus réservés à l'égard de ce que nous devrions dire à cause de l'Évangile, et nous nous étonnons que le profil protestant disparaisse. Le profil d'une Église disparaît à mesure que décroît son attachement à l'Évangile. »

⁹⁹ *Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg, 1973)*, article 11, <http://www.leuenberg.net/sites/default/files/media/PDF/publications/konkordie-fr.pdf>, p. 2.

¹⁰⁰ C'est ainsi qu'il faut comprendre la « tâche missionnaire » (Mt 28, 19-20) ainsi que l'amour de Dieu pour le « monde » (Jn 3, 16).

1 Christ, qui s'est fait serviteur pour le monde et s'est sacrifié pour lui (Ph 2, 7). Témoignage et
 2 service décrivent aussi la relation entre l'Église et le monde : en tant que service pour les autres
 3 et en tant que dépassement des frontières entre « nous » et les « étrangers », en tant que ser-
 4 vice de la réparation et de la rédemption.

5 L'activité de l'Église atteint donc son but quand ce message s'actualise dans l'environnement
 6 social, éventuellement même dans un environnement complètement autre et étranger, au ni-
 7 veau national, religieux et culturel : « Aussi bien pour la conscience de soi du croyant individuel
 8 que pour celle de la communauté chrétienne, toutes les différences culturelles et ethniques sont
 9 relativisées. [...] Vivre dans le Christ signifie que, dans le champ de l'existence nouvelle déter-
 10 minée par l'événement christique, les anciennes contraintes en vigueur dans la vie sociale,
 11 celles qui déterminent la démarcation et la différenciation, ont perdu leur pouvoir sur l'existence
 12 historique¹⁰¹. » En ce sens, les Églises et les communautés, indépendamment de leur taille et de
 13 leur signification ponctuelle, jouent un rôle important dans la société pour surmonter les tensions
 14 et pour édifier un vivre-ensemble constructif dans le milieu dans lequel elles vivent. Conformé-
 15 ment à ce rôle, elles invitent à un « changement pour une nouvelle vie » (Rm 6, 4) et expriment
 16 ainsi l'Évangile en paroles et en actes.

17 « L'annonce de la Parole de Dieu est un événement public. Même chaque culte contribue à
 18 cette communication publique de l'Évangile¹⁰². » La question est de savoir par quelles réalisa-
 19 tions communicationnelles de l'activité de l'Église doit passer cette revendication de publicité.
 20 Pour le dire autrement : Comment les conditions contextuelles de l'activité ecclésiale transpa-
 21 raissent-elles concrètement dans les communautés sur le terrain ? Quelles structures, quelles
 22 objectifs organisationnels et quelles activités favorisent et soutiennent une activité communica-
 23 tionnelle et lesquelles y nuisent, lesquelles sont véritablement « d'accès facile » au bon sens du
 24 terme, ouvertes, et entraînant, exprimant le caractère diaconal de l'Église et ses dimensions
 25 participatives ?

26 Ces réflexions reposent sur la conviction de fond que l'Église, dans sa compréhension protes-
 27 tante, ne doit pas d'abord être décrite comme une institution, mais aussi comme une commu-
 28 nauté et un événement : elle est *congregatio*, rassemblement, où la Parole de Dieu est prêchée

¹⁰¹ Kirche–Volk–Staat–Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa, 5.3.4, dans Leuenberger Texte Nr. 7, ed. Wilhelm HÜFFMEIER, *Frankfurt am Main* 2002, p. 54 et <http://www.leuenberg.net/sites/default/files/publications/lt7.pdf>.

¹⁰² Bleibe in der Zeit. Evangelischer Gottesdienst in Süd-Mittel-Osteuropa zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine Studie anhand von Fallbeispielen, ed. Michael BÜNKER et Michael MARTIN, *Vienne* 2012, p. 94

1 et où les sacrements sont administrés. Autrement dit : « Le fondement de l'Église est l'action de
2 Dieu en faveur du salut des hommes en Jésus-Christ¹⁰³ ».

3 Les Églises de diaspora sont des Églises qui vivent traditionnellement dans une situation de
4 minorité ; elles constituent depuis longtemps une minorité au milieu d'autres confessions, dans
5 leur nation, dans leur région. Mais même là où les Églises avaient par le passé une position
6 centrale dans la société, beaucoup d'entre elles ont perdu aujourd'hui cette position, pour des
7 raisons très diverses, et se retrouvent de plus en plus dans une situation de diaspora.

8 Toutefois, au milieu des bouleversements, il vaut la peine de s'accrocher à la conviction que la
9 vie ecclésiale selon l'Évangile, quand elle est menée en diaspora, n'est pas essentiellement
10 différente de la vie ecclésiale dans d'autres situations ou contextes¹⁰⁴. Les problèmes et les dé-
11 fis spécifiques, mais aussi les opportunités et les potentialités, sont différents pour chaque situa-
12 tion ecclésiale. Il y a des communautés en déclin, frappées de frustration, et des communautés
13 attirantes et vivantes, aussi bien dans des conditions d' « Église nationale » que dans des con-
14 textes de diaspora¹⁰⁵.

15 Les résultats d'analyses sociologiques portant sur des communautés qui sont considérées
16 comme en pleine croissance en fournissent la preuve¹⁰⁶. Ils n'ont pas établi que certaines com-
17 munités, grâce à leur emplacement, leur environnement, leur situation démographique etc.,
18 soient plus aptes que d'autres à la croissance. Certes, il y a des indices et des caractéristiques
19 qui pointent vers des conditions préalables à une telle croissance, mais on ne peut pas démon-
20 trer que ces conditions soient obligatoires dans toutes les communautés « en plein succès ».

¹⁰³ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit der Kirche, dans Leuenberger Texte Nr. 1, Michael BÜNKER et Martin FRIEDRICH (éd.), Leipzig 2012, p. 28.

¹⁰⁴ Dans les grandes comme dans les petites communautés, il y a des hommes et de femmes qui vivent dans la dépendance du souffle et de l'actualité de l'Esprit saint. Dans les communautés diasporiques, aussi bien que dans toutes les autres communautés ecclésiales, l'actualité de Dieu est un présent, un pur don de la grâce, sans mérite ni récompense d'aucune sorte. La qualité et la signification d'une Église ou d'une communauté ne se juge pas au nombre de « manifestations », d'événements et d'activités, même si la passivité et la sérénité ne sont pas non plus la preuve d'une grande foi. Chaque Église dépend de la grâce de Dieu dans son existence.

¹⁰⁵ Pour ne donner qu'un exemple : dans les Églises diasporiques, la fréquentation au culte peut être aussi faible que dans les grandes Églises établies. Mais quand, dans une communauté diasporique, des personnes issues d'un très vaste périmètre se rassemblent, elles ressentent éventuellement la communion de la communauté comme quelque chose de particulier. L'expérience de la communion peut ici avoir une signification plus grande que dans un milieu où l'Église est partie intégrante de la société et où les personnes souffrent fréquemment de la solitude et de l'anonymat. Cependant, de telles oppositions se retrouvent dans toutes les sphères de la vie ecclésiale.

¹⁰⁶ Voir Wilfried HÄRLE et Jörg AUGENSTEIN/Sibylle ROLF/Anja SIEBERT, *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht*, Leipzig 2008.

1 « Et – ce qui est l’aspect encourageant de notre recherche... La croissance peut survenir
2 n’importe où », déclarent les auteurs de manière lapidaire¹⁰⁷.

3 La vie ecclésiale en diaspora selon l’Évangile – cette formule décrit la relation de tension entre
4 l’identité et le rôle d’une Église minoritaire en tant qu’actrice dans la société. Il est bien sûr sous-
5 entendu que l’agir ecclésial dans l’espace public de la société a du sens lorsqu’il se manifeste
6 comme témoignage existentiel de l’Évangile, et valorise l’être-Église de l’Église¹⁰⁸. Conformé-
7 ment à cette intuition, il faut maintenant présenter quelques exemples concrets de l’agir ecclé-
8 sial en situation de diaspora, qui rendent manifeste la richesse intérieure de l’Église et de la
9 « vie évangélique ».

10 10.1 Le culte

11 Le culte est le centre de la vie de l’Église. L’étude de la CEPE, *Bleibe in der Zeit* [Reste dans le
12 temps]¹⁰⁹, présente une palette très bigarrée de différentes formes de culte. Elle rapporte des
13 expériences de culte à la fois dans des grandes villes et dans des lieux complètement isolés,
14 dans des régions complètement homogènes comme dans des contextes très hétérogènes. Le
15 document mentionne aussi les contextes socio-culturels en pleine mutation, au milieu desquels
16 les cultes sont célébrés aujourd’hui. Or le culte joue un rôle très important dans toutes les situa-
17 tions et tous les contextes ecclésiaux. Pour beaucoup, les cultes sont *le* signe que nous ne ré-
18 pondons pas au défi de la vie avec nos propres forces, mais que nous vivons de ressources
19 offertes, que nous ne pouvons que recevoir avec gratitude.

20 Les cultes décrits dans cette étude suscitent des expériences diverses et multiples : en tant que
21 patrie spirituelle, le renforcement de l’identité confessionnelle et de la conscience ethnique,
22 comme une « adoration qui n’est pas seulement rituelle » mais aussi comme souci du ressenti
23 communautaire, comme invitation à offrir une plateforme pour le dialogue entre différentes ten-
24 tatives de donner du sens à la vie, ou comme un espace commun qui suscite la confiance, ou-
25 vert au tout venant, un espace protecteur.

¹⁰⁷ IDEM, *ibidem*, p. 302.

¹⁰⁸ Les communautés et les Églises en situation de minorité doivent souvent, du fait de leurs difficultés et de leur problèmes, faire face à la difficulté « de [trouver] des images positives qui puissent insuffler un nouvel élan, au lieu de gérer la pénurie ». Voir Heino FALCKE, « Kirche am Ende oder vor einer neuen Chance », dans Christoph DAHLING-SANDER / Margit ERNST / Christoph PLASGER (éd.), *Herausgeforderte Kirche. Anstöße – Wege – Perspektiven. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Eberhard Busch*, Wuppertal 1997, p. 459-464, ici p. 460.

¹⁰⁹ *Bleibe in der Zeit. Evangelischer Gottesdienst in Süd-Mittel-Osteuropa zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine Studie anhand von Fallbeispielen*, ed. Michael BÜNKER et Michael MARTIN, Vienne 2012.

1 Sans aucun doute, « dans les situations de diaspora géographique et confessionnelle, le culte
2 occupe la plupart du temps une place centrale comme événement social et religieux¹¹⁰... » Cette
3 place centrale est attestée par de nombreux récits d'expériences issus des Églises en diaspora.
4 Cela vaut par exemple pour les cultes en langue maternelle, qui sont souvent célébrés sous une
5 forme qui rappelle la patrie d'antan, la patrie des aïeux. Ils constituent un élément très important
6 de stabilisation pour la vie à l'étranger.

7 On trouvera d'autres exemples dans les cultes dits « cultes *ad hoc* », célébrés par les réfugiés,
8 ou les cultes destinés aux travailleurs d'entreprises étrangères. Dans ce contexte, un rôle impor-
9 tant est aussi joué par les cultes de minorités ethniques qui constituent souvent en même temps
10 des minorités confessionnelles dans les pays où elles résident¹¹¹.

11 Dans ce contexte, on parle d'une « fonction de pont » des cultes en diaspora. Puisque les cultes
12 jouent un rôle central dans la vie des Églises, et sont souvent les seules « manifestations » de
13 ce genre dans les régions concernées, ils jettent des ponts par-dessus les différences entre
14 cultures, nations, entre le Nord et le Sud, l'Orient et l'Occident, ainsi qu'entre les confessions. Le
15 culte offre l'occasion d'exprimer le fait que ces ponts ne sont pas seulement le résultat de pé-
16 nibles efforts, mais existent depuis longtemps, puisque Dieu, en Jésus Christ, a jeté un pont
17 par-dessus la séparation la plus grande, celle entre l'humanité et lui. Les chrétiens et les chré-
18 tiennes sont dès lors invités à suivre Dieu sur ces ponts pour rejoindre les autres hommes.

19 Un exemple de la manière dont cette fonction de pont du culte peut être réalisée dans la tension
20 entre tradition et innovation, est donné par la pratique liturgique variée qui s'est développée en
21 Italie dans l'Église vaudoise¹¹², dans la rencontre avec les migrants et les migrantes. Deux solu-
22 tions en ont résulté.

23 D'une part, chaque partie célèbre son propre culte et s'organise de façon autonome. Il peut oc-
24 casionnellement y avoir des contacts et des échanges entre les deux groupes.

25 D'autre part, dans d'autres lieux, les autochtones et les personnes de langue et d'origine diffé-
26 rentes se réunissent en une seule communauté. Cette communauté offre diverses propositions
27 de culte, qui tiennent compte des différentes traditions, cultures et langues. Dans ces commu-

¹¹⁰ René KRÜGER, « Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma », *Beihefte Evangelische Diaspora* 7, Leipzig 2011, p. 131.

¹¹¹ Par exemple, les cultes orthodoxes ukrainiens en Tchéquie, ou les cultes tchèques en Serbie. Ces cultes renforcent les liens sociaux. Cette fonction est surtout assumée par les communautés étrangères. Pour beaucoup de personnes, ils sont un refuge dans un monde étranger, où sont souvent transmis aux enfants la culture et les traditions du pays d'origine.

¹¹² *Bleibe in der Zeit. Evangelischer Gottesdienst in Süd-Mittel-Osteuropa zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine Studie anhand von Fallbeispielen*, ed. Michael BÜNKER et Michael MARTIN, Vienne 2012, p. 21sq.

1 nautés, la croissance conjointe des divers groupes est une préoccupation importante. Pour ce
2 faire, des cultes communs ont aussi régulièrement lieu.

3 Ouvrir des chemins d'intégration, où puissent se mettre en place des échanges, des contacts et
4 des relations entre les communautés issues de l'immigration et les Églises dans les sociétés qui
5 les accueillent, est un projet qui a du sens au niveau de la société, un projet qui cherche com-
6 ment pouvoir, à partir de la source de l'Église, jeter des ponts et avancer vers le dépassement
7 des frontières. C'est en même temps « un signe prophétique, critique à l'égard de la société, un
8 signe contre le racisme et l'exclusion¹¹³ », un signe qui témoigne d'humanité et d'espérance
9 pour le monde divisé.

10 Enfin, on peut encore citer un dernier exemple de pratique liturgique qui possède un potentiel
11 pour l'activité ecclésiale en diaspora. Il s'agit de cultes ou, plus généralement, de « propositions
12 religieuses », qui constituent un « contrepoint¹¹⁴ » dans le quotidien de la vie publique. On trou-
13 vera ici des tentatives de rencontrer les personnes là où elles se concentrent en grand nombre,
14 les gares, les aéroports, ou même les événements de masse, comme les fêtes de village, les
15 événements sportifs ou culturels. C'est précisément de telles propositions d'accès facile ainsi
16 que des formats plus petits qui permettent aux Églises en diaspora de s'insérer dans la société
17 et d'agir au niveau public. Elles sont un signe de ce que l'Église ne souhaite pas rester une
18 Église pour soi-même, mais se comprend comme une « Église pour les autres ». Les Églises
19 plus petites de la diaspora pourraient précisément tirer profit d'un échange et d'un dialogue sur
20 des exemples de pratiques couronnées de succès, réalisées dans la perspective de tenter de
21 mettre en place des relations et des rencontres avec des groupes éloignés de l'Église.

22 Les exemples cités de pratiques liturgiques dans des situations de diaspora présentent un large
23 spectre de modèles variés. Cependant, c'est sans doute précisément ainsi qu'ils témoignent de
24 « l'unité dans la diversité » des Églises protestantes, une unité qui trouve son fondement dans
25 le potentiel d'intégration de l'Évangile¹¹⁵. Les Églises diasporiques qui réfléchissent sur leurs
26 relations avec le monde extérieur et perçoivent les possibilités qui leur sont offertes de se posi-
27 tionner dans leur société, présentent, malgré leurs possibilités réduites, le signe d'une vie ecclé-
28 siale selon l'Évangile.

¹¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 28. L'exemple provient de la Suisse.

¹¹⁵ Développer ce potentiel dans ce qu'on appelle les « communautés minuscules » (*Kleinstgemeinden*), qui n'ont pas toujours un pasteur ordonné ou une pasteure ordonnée, sans parler de lieu communautaire propre, est une tâche certes difficile, mais profitable.

1 10.2 Une Église ouverte et hospitalière

2 L'ouverture de l'Église s'atteste souvent, ou se mesure parfois, au fait que les portes de l'église
3 restent ouvertes en dehors des heures du culte. Une église, certes d'abord destinée à accueillir
4 le culte, quand elle est ouverte, même en dehors des heures de culte, peut concrètement être
5 un espace qui invite à la méditation et au silence ou à la réflexion sur la foi¹¹⁶.

6 Les édifices ecclésiaux offrent surtout l'occasion d'une activité ecclésiale à dimension publique.
7 La *Frauenkirche* de Dresde en offre un exemple majeur¹¹⁷. Les efforts de reconstruction ont mo-
8 bilisé des centaines de personnes. Ce qui était à l'origine un symbole des atrocités de la guerre,
9 est aujourd'hui, grâce à de nombreuses initiatives, en particulier venues de l'étranger, un sym-
10 bole du lien entre les peuples et un signe visible de réconciliation et d'espérance.

11 On trouvera encore toute une série de projets semblables, de dimensions variables, dans les
12 Églises diasporiques. En Tchéquie, par exemple, dans bien des cas, la reconstruction de l'église
13 ou de la maison communautaire est également parvenue à devenir un symbole de
14 l'appartenance commune, un dépassement des barrières et des préjugés, mais aussi, bien sou-
15 vent, un dépassement des frontières confessionnelles et nationales. Dans de nombreux lieux où
16 ces « actions » ont été menées, après avoir été fait l'objet de communiqués positifs au sein des
17 communes concernées, elles ont aussi cherché à établir de bonnes relations durables avec les
18 représentants de la vie politique. Une initiative solidaire visant à préserver une église, peut être
19 vécue par ceux qui y prennent part presque comme un tournant dans la vie et l'histoire d'une
20 ville ou d'un village. En particulier, les représentants de la vie publique, dont l'expérience montre
21 qu'ils manquent de la possibilité de rassembler les gens pour les motiver pour un but positif, le
22 savent très bien. On déclare parfois que ces réhabilitations d'églises sont « pleines
23 d'espérance » pour tout le village¹¹⁸. Il se crée un réseau de relations, on entretient des contacts
24 et des relations, un réseau de soutien se développe et l'Église contribue, à sa manière, dans la
25 situation de diaspora, à la mise en commun¹¹⁹.

¹¹⁶ Voir Christian MÖLLER, « *Wenn der Herr nicht das Haus baut...* », *Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau*. Göttingen ⁶2007, en particulier les deux chapitres : « La prédication des pierres » et « Les églises racontent la foi », p. 110-114.

¹¹⁷ À ce sujet, voir Johannes HEMPEL, *Erfahrungen und Bewahrungen. Ein biographischer Rückblick*, Leipzig 2004, p. 224-227.

¹¹⁸ Il arrive souvent que ceux qui se sont engagés dans ce travail, bénévolement et sans rémunération, sont encore prêts, après coup, à s'engager dans d'autres secteurs de la vie publique.

¹¹⁹ Voir par exemple la description de Jana POTOČKOVÁ, « Evangelisch sein aus der Sicht einer tschechischen Pfarrerin », *Die Evangelische Diaspora* (Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes 68), Leipzig 1999, p. 40-45.

1 Enfin, la « Nuit des églises ouvertes », qui, en général, mobilise une importante participation
 2 d'une grande partie de la population, constitue une occasion particulière pour les Églises de la
 3 diaspora tchèque. Cette proposition ecclésiale est désormais si appréciée qu'en bien des lieux,
 4 elle a lieu plusieurs fois par an, souvent en collaboration avec d'autres institutions (musées,
 5 théâtres, mairies). Ces actions sont elles aussi vécues comme des signes positifs, dans la me-
 6 sure où les personnes configurent ensemble l'espace public et où les Églises y jouent un rôle
 7 important.

8 **10.3 Fêtes ecclésiales**

9 La discussion sur la justification d'un jour de fête ecclésiale spécifique à une confession est un
 10 sujet controversé depuis longtemps en Tchéquie. Il occupe aussi bien l'espace public non-
 11 ecclésial que les Églises.

12 En Tchéquie, le lundi de Pâques a toujours été un jour de fête. Le Vendredi saint n'est redevenu
 13 un jour de fête qu'en 2016, après avoir été supprimé pendant cinquante ans par le régime
 14 communiste. Jusqu'alors, beaucoup de chrétiens et de chrétiennes prenaient un jour de congé
 15 pour le Vendredi saint (et pour d'autres fêtes chrétiennes), afin de pouvoir participer au culte.
 16 Cela constituait, en particulier durant l'époque communiste, un acte confessionnel.
 17 L'observance de l'année liturgique était un signe très significatif d'un style de vie protestant.

18 De nos jours, dans le sillage d'une sécularisation croissante de la société, un changement fon-
 19 damental s'est produit : la tradition des jours de fête ecclésiaux est fondamentalement remise
 20 en question¹²⁰. Cependant, les Églises protestantes souhaitent maintenir cette tradition. Dans la
 21 discussion publique, il faudrait mentionner la dimension *théologique* de l'année liturgique, qui
 22 est en lien étroit avec le caractère public de notre foi¹²¹.

23 En sens contraire de la perte de signification des jours de fête ecclésiaux dans la société, il faut
 24 pourtant signaler le fait positif que les cultes qui ne sont pas ancrés dans le cycle des fêtes ec-
 25 clésiales ont une signification de plus en plus grande. C'est le cas, par exemple, de cultes pour
 26 la rentrée scolaire, pour la Saint-Valentin, des cultes pour le jubilé d'une ville ou pour des com-
 27 mémorations nationales comme la fin de la deuxième Guerre mondiale ou la libération des
 28 camps de concentration. Ces cultes offrent aux Églises la possibilité d'une activité ecclésiale au

¹²⁰ Dans beaucoup de secteurs de l'économie, le dimanche est de plus en plus un jour travaillé. Mais les chrétiens et les chrétiennes souhaitent malgré tout célébrer le jour de la résurrection du Christ, la *dies dominica*.

¹²¹ Voir la réflexion fondamentale de Gerhard SAUTER, *Schrittfolgen der Hoffnung. Theologie des Kirchenjahres*, Gütersloh 2015, p. 236-237.

1 niveau de l'espace public, à laquelle s'ajoute souvent une occasion particulière de collaboration
2 œcuménique.

3 **10.4 Activités ecclésiales de formation**

4 Les activités ecclésiales de formation représentent des ponts importants en direction des nou-
5 velles générations et des personnes qui n'appartiennent pas à l'Église. Prenons un exemple
6 pour montrer comment l'enseignement religieux, dans le contexte des Églises minoritaires, met
7 en valeur le thème de l'année liturgique. Les Églises de cinq pays (Allemagne, Hongrie, Po-
8 logne, Slovaquie et Tchéquie) ont préparé ensemble, dans un processus expérimental commun,
9 le manuel de religion : *Fêter les uns avec les autres – se connaître les uns les autres*¹²². Le ma-
10 nuel propose un chemin à travers l'année liturgique, accompagné de textes bibliques et complé-
11 té par des chants, des images et des récits d'expérience provenant de chacun des Églises et de
12 leurs traditions. On y met en relief les points communs, mais aussi les différences dans la con-
13 fession et dans la célébration de la foi commune. Le manuel peut être utilisé, non seulement
14 dans les Églises, mais aussi dans les écoles où il n'y a pas d'enseignement religieux (par
15 exemple, en Tchéquie). Le livre transmet en effet, d'une manière très élémentaire et, de plus,
16 théologiquement adéquate, ce qui est central pour la célébration des fêtes dans le christia-
17 nisme. Le livre est une contribution réussie qui permet la compréhension, l'entente et la con-
18 naissance mutuelle, même au-delà des frontières entre États et socialisations religieuses.

19 **10.5 Activités de réconciliation**

20 Les relations entre les Églises, tout comme les relations entre divers États, nations et groupes
21 sociaux, peuvent être grevées d'événements douloureux du passé. Il s'agit souvent de conflits
22 et de blessures qui ont imprégné la mémoire de manière profonde et indélébile. Les dialogues
23 entre spécialistes, la recherche historique et la formation, de même que le travail d'information,
24 sont particulièrement indispensables dans ce domaine. Ils permettent de considérer les événe-
25 ments dramatiques du passé marqués par la haine et l'hostilité dans un contexte plus large et, à
26 partir de là, de les comprendre. Mais bien souvent, ces initiatives manquent de la force néces-
27 saire pour supprimer et guérir les souvenirs négatifs dans la tête et le cœur des hommes.

28 Le projet : *Healing of Memories* [guérison des mémoires]¹²³ a été mis en place dans le contexte
29 de l'Afrique du Sud, et a été rapidement reçu en Europe¹²⁴. Des processus de « Healing of Me-

¹²² Helmut HANISCH et Dieter REIHER (éd.), *Miteinander feiern – voneinander wissen. Feste im Kirchenjahr*, Göttingen 2008.

¹²³ Voir le site : <http://www.healing-memories.org/>

1 mories » plus ou moins importants ont été initiés ces dernières années dans le cadre du Conseil
 2 œcuménique des Églises, de la Conférence des Églises européennes et de la CEPE, par
 3 exemple en Roumanie, en Bulgarie, en Ukraine, en Hongrie, en Serbie et en Bosnie-
 4 Herzégovine¹²⁵. À chaque fois, on invitait à poser des actions de réconciliation dans des lieux
 5 qui symbolisaient des événements dramatiques et des tensions, dans le but de dépasser les
 6 ressentiments persistants laissés par les blessures et les torts spirituels causés par les événe-
 7 ments du passé, et permettre une guérison de la mémoire.

8 Fait déterminant pour une efficacité durable de la gestion des conflits, ces initiatives de réconci-
 9 liation sont accompagnées de processus d'étude, de conférences de spécialistes et de publica-
 10 tions, auxquels participent, non seulement des Églises, mais aussi des institutions publiques. À
 11 travers leur participation à ces processus de réconciliation, les Églises se voient offrir une occa-
 12 sion de travailler au « bien (*shalom*) de la cité » (Jr 29, 7) selon l'Évangile.

13 Dans la perspective de ces actions, on peut aussi citer la Commission mixte d'historiens catho-
 14 liques et non-catholiques et d'autres spécialistes en Tchéquie, qui s'était donné la tâche de me-
 15 nener des recherches sur la vie et la mort du célèbre martyr Jan Hus (brûlé vif à Constance en
 16 1415)¹²⁶.

17 Dans le même ordre d'idée, des actes de réconciliation ont été récemment initiés entre l'Église
 18 catholique et l'Église protestante, en particulier dans des lieux qui symbolisent les actes de vio-
 19 lence commis à l'époque de la re-catholicisation aux XVII^e et XVIII^e siècles. Des manifestations
 20 commémoratives ont été organisées en collaboration avec toutes les Églises du lieu, afin
 21 d'exprimer la volonté de réconciliation. On a par exemple édifié des « croix de réconciliation »
 22 en geste symbolique. Ces croix indiquent symboliquement que l'injustice du passé ne doit pas
 23 avoir le dernier mot, puisque la Parole de la réconciliation pénètre jusque dans le cœur de
 24 l'homme.

¹²⁴ Voir Alan D. FALCONER et Joseph LIECHTY, *Reconciling Memories*, Dublin 1998.

¹²⁵ Voir Dieter BRANDES et Olga LUKÁCS (éd.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien*, Cluj Napoca, Leipzig 2009 ; Manoj KURIAN, Dieter BRANDES, Olga LUKÁCS et Vasile GRĂJDIAN (éd.), *Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina compared to European-wide experiences. The European interreligious consultation on « Healing of Memories »*, Hermannstadt 2012.

¹²⁶ Lors du colloque concluant ce processus d'étude, le pape Jean Paul II, dans son discours, a non seulement mis en relief la place de Jan Hus « parmi les réformateurs de l'Église », mais a aussi exprimé son profond regret pour la manière dont Hus est mort (*Discours aux participants du congrès international sur Jean Hus*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus.html)

1 10.6 Rassemblements chrétiens

2 Les journées de rassemblement chrétien (*Begegnungstage*) reçoivent parfois le nom de « pe-
3 tites fêtes ecclésiales (*Kirchentag*) des Églises en diaspora ». On souligne par là qu'il s'agit d'un
4 rassemblement créé à l'origine par une initiative venue « d'en bas », à l'instigation de quelques
5 communautés diasporiques, et que l'on souhaite lui conserver ce caractère particulier.

6 L'institution remonte à une initiative de ce qui était, à l'époque, l'Église protestante de la Haute-
7 Lusace silésienne, qui, depuis 1991, lance des invitations à des rassemblements communau-
8 taires en collaboration avec les Églises protestantes de Pologne et de Tchéquie. Depuis, les
9 rencontres ont lieu tous les deux ou trois ans. Depuis le rassemblement de 2005, les Églises
10 protestantes de Slovaquie, de Hongrie et d'Autriche y participent aussi, ainsi que les Églises de
11 Bavière et de Saxe. Au fur et à mesure, ces rassemblements sont devenus une rencontre chré-
12 tienne d'Églises protestantes venues de toute l'Europe centrale et orientale ; le dernier rassem-
13 blement a eu lieu à Budapest, avec une participation très nombreuse. Progressivement, ces
14 rassemblements ont constitué un réseau transfrontalier de communautés, d'Églises et
15 d'initiatives les plus variées. Désormais, les Églises représentées reçoivent un appui important
16 des conseils municipaux dans les villes qui accueillent les rassemblements. Pour les petites
17 Églises diasporiques, les journées de rassemblement chrétien sont une occasion particulière de
18 se faire connaître, elles et leurs préoccupations, dans l'espace public plus large d'un pays.

19 10.7 Diaconie

20 Dans certains pays, le concept de « diaconie » désigne une organisation de masse qui est un
21 partenaire important sur le marché du travail et dans le domaine du système social. Dans les
22 pays où les Églises se trouvent en situation de diaspora, ce n'est généralement pas le cas. Là, il
23 s'agit, le plus souvent, de centres isolés et parfois de toutes petites institutions qui, la plupart du
24 temps, dépendent de soutiens financiers venus de l'étranger. Malgré tout, elles assurent un tra-
25 vail social significatif dans leur région, de sorte que beaucoup y voient un signe d'espérance et
26 de vie.

27 Ce sont souvent ces institutions diaconales qui renforcent la confiance des personnes envers
28 l'Église. C'est un gros capital comportant de grandes opportunités pour l'activité ecclésiale. En
29 outre, ces institutions entretiennent des relations élargies aux dimensions de la région, au ni-
30 veau national, et même au niveau international.

31 Récemment, le potentiel des activités pastorales et diaconales pour les Églises diasporiques
32 s'est aussi intensifié dans beaucoup de pays de l'Europe centrale et orientale au niveau du tra-
33 vail avec les mères et les enfants. À l'initiative des Églises, des centres ou des clubs informels

1 se créent dans les espaces de la communauté, où peuvent se rencontrer les mères ou les pères
2 avec leurs enfant en bas âge. Ainsi est offert un espace de rencontre ouvert à tous tout en de-
3 meurant protégé, un espace qui invite à la rencontre et à l'échange. On y propose des garderies
4 pour les enfants, mais aussi des aides pratiques, comme les bourses aux vêtements pour les
5 enfants. L'expérience montre qu'on y reçoit plus de familles n'appartenant pas à l'Église de que
6 de familles appartenant à l'Église, dans la mesure où il existe très peu de propositions de ce
7 genre en dehors de l'Église. Parfois, ces initiatives se développent et donnent naissance à des
8 crèches (*Kindergarten*). Souvent, elles donnent aussi lieu, dans les villages ou les villes, à des
9 discussions sur la manière de rendre plus vivant l'espace public.

10 **10.8 Pastorale**

11 Dans de nombreux pays, la pastorale (*Seelsorge*) est déjà, par tradition, dans les institutions
12 publiques, une part majeure de la mission des Églises. Elle est, de ce fait, naturellement organi-
13 sée à un niveau œcuménique. C'est le cas en Tchéquie pour la pastorale des armées et la pas-
14 torale des prisons, mais pas pour la pastorale des malades. Cependant, l'État a proposé l'idée
15 de changer cette situation, puisqu'il demande aux Églises de s'exprimer sur le projet d'organiser
16 à l'avenir le service pastoral comme une responsabilité œcuménique.

17 Dans une société comme la société tchèque, qui est profondément marquée par l'athéisme, on
18 perçoit cependant d'une manière très positive la pastorale des malades. De nos jours, les au-
19 môniers font partie des conseils d'administration de ces institutions et sont membres de leurs
20 commissions d'éthique.

21 Comme exemple d'une dimension œcuménique très ouverte, on peut citer « l'équipe
22 d'intervention psychosociale » de la République tchèque. Elle a été fondée et organisée conjoin-
23 tement par des personnes appartenant à l'Église et des personnes extérieures à l'Église. Elle
24 intervient lors de catastrophes et d'accidents graves. Elle organise aussi des cultes ou des cé-
25 rémonies commémoratives en souvenir des victimes d'une catastrophe naturelle ou d'autres
26 sinistres. Là encore, il est significatif que la vie ecclésiale selon l'Évangile est aussi toujours
27 interprétée comme un service aux dimensions publiques.

1 10.9 Travail associatif

2 Les Églises minoritaires¹²⁷ se perçoivent souvent comme démunies. Elles se croient souvent
3 insignifiantes et ne pensent pas être capables de faire bouger les choses. Cependant, cette
4 manière de se percevoir les maintient souvent en deçà de leurs possibilités.

5 Cette situation n'est cependant pas inéluctable, et certainement pas quand ces Églises décou-
6 vrent à nouveaux frais les opportunités et les possibilités qui sont les leurs. À condition que les
7 Églises ne perçoivent plus leur situation diasporique comme une histoire perpétuellement néga-
8 tive, comme si elles devaient sans cesse s'affirmer contre un environnement hostile. Au con-
9 traire, elles doivent se considérer, dans leur situation actuelle, comme des actrices engagées
10 dans de nombreuses relations à l'intérieur et à l'extérieur, et avoir le courage de configurer ces
11 relations, de fonder une communion et de rassembler les hommes au moyen d'un agir réconci-
12 liateur. Même une Église très petite vit finalement de ce que « c'est Dieu qui, dans le Christ,
13 réconciliait le monde avec lui » (2 Co 5, 19). Cette réconciliation est valable pour tous les
14 hommes.

15 Mentionnons quelques-unes des possibilités d'activité ecclésiale réalisées dans les communau-
16 tés :

- 17 • Coopération avec d'autres organisations sur le terrain (école, association sportive, pom-
18 piers)
- 19 • proposition de ressources – il s'agit souvent de « ressources humaines » (bénévolat
20 pour l'assistance aux réfugiés, spécialistes), ou de ressources financières (quête spé-
21 ciale).
- 22 • proposition d'espaces protégés pour discuter des problèmes de la commune, assistance
23 pour résoudre les problèmes, médiation avec des tiers
- 24 • invitation à participer à des partenariats, beaucoup plus fréquents dans le cas des
25 Églises que dans le cas d'autres organisations sur le terrain (communautés partenaires,
26 Églises partenaires à l'étranger etc.)
- 27 • proposition d'espaces pour l'éducation, la culture, les rencontres, des groupes sur l'asile,
28 une bourse aux vêtements etc.
- 29 • échanges sur les réseaux d'information spécifiques de l'Église

¹²⁷ En Tchéquie, cela concerne surtout des communautés numériquement restreintes au milieu de grandes agglomérations.

- 1 • contribution de la sensibilité ecclésiale aux questions de justice, d'éthique et de société
- 2 • ouverture d'institutions ecclésiales de formation
- 3 • prises de position politiques concrètes

4 Il s'agit ici plutôt de « vertus secondaires ». Cependant, telle est la manière dont les Églises sont
 5 souvent perçues dans l'espace public des communes. Pourtant, elles peuvent être comprises
 6 et proposées par les Églises comme découlant complètement de leur « caractère propre ». De
 7 fait, l'invitation à participer à la vie selon l'Évangile et à la réconciliation dans le Christ, peut re-
 8 vêtir des formes très variées. Ce que cette représentation de la diversité de l'agir ecclésial pro-
 9 duit ou ne produit pas chez ceux qui la reçoivent est entre les mains de Dieu seul¹²⁸.

10 **10.10 Une Église en relations multi-latérales**

11 L'Église est une Église en relation. Cela vaut depuis le niveau de la communauté locale
 12 jusqu'au niveau des collaborations entre Églises et des réseaux opérationnels bi- ou multi-
 13 latéraux. Dans cette étude, on mentionnera un projet important de l'Église réformée de Hongrie.
 14 Il s'agit d'un projet tri-latéral incluant l'Église protestante des Frères Tchèques, l'Église protes-
 15 tante des Pays-Bas et l'Église réformée de Hongrie. Le projet, sous la houlette de la Commu-
 16 nion mondiale d'Églises réformées, vise à ce que ces Églises puissent s'inspirer des expé-
 17 riences et des solutions des unes et des autres. Le point de départ était l'expérience de la crois-
 18 sante sécularisation des sociétés dans le monde occidental, et la nécessité de redéfinir le rôle et
 19 la mission des Églises. Il s'agit de trouver de nouvelles formes pour la mission et de nouvelles
 20 formes de collaboration entre les Églises concernées. Le concept repose sur le modèle : « lear-
 21 ning as we go¹²⁹ » [on apprend au fur et à mesure]. Le but est de présenter en 2016 à la Com-
 22 munion mondiale d'Églises réformées des recommandations suggérées par les expériences
 23 antérieures, au sujet de la façon dont l'être ecclésial peut être vécu de manière plus significative
 24 et trouver une forme d'expression dans la société. Les délégations nommées par les Églises
 25 partenaires se rendent à chaque fois dans une Église différente, prennent connaissance des
 26 projets locaux ainsi que de la problématique du rôle de l'Église dans la société correspondante,
 27 et réfléchissent à ces questions à partir de leurs propres expériences. Le chemin commun doit
 28 servir, sous la forme d'un « learning as we go », à travailler à résoudre les différents problèmes

¹²⁸ Voir Christoph MEYNS, « Produktive Irritation », dans *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation-Institution-Organisation*, Christoph LANDMESSER et Enno Edzard POPKES (éd.), Leipzig 2016, p. 35.

¹²⁹ Sur cette devise et le projet ébauché d'une collaboration transfrontalière entre les Églises, voir le compte rendu en ligne : <http://reformatus.hu/mutat/9701/> (en hongrois) et le résumé en anglais : <http://reformatus.hu/mutat/9761/>.

1 à partir des expériences faites par les autres. Ce projet présente une nouvelle forme de collabo-
2 ration entre différentes Églises dans le secteur clé des activités ecclésiales¹³⁰.

3 Dans ce modèle, il s'agit de partenariats multiples, qui peuvent être évalués, promus et rendus
4 efficaces dans certaines situations déterminées. La dimension, si importante dans le concept de
5 diaspora, d'une appartenance commune malgré des arrière-plans culturels différents, s'y ex-
6 prime particulièrement bien, sans nier les liens de chaque Église avec son contexte particulier. Il
7 reste à savoir quelles sont les conséquences d'un tel processus de rapprochement sur l'auto-
8 compréhension théologique de chacune des Églises partenaires. Le projet est pionnier, dans la
9 mesure où peuvent y être discutées des propositions de solution nouvelles ou tout à fait non
10 orthodoxes. Le projet vise à la mise en contexte et à la mise en perspective multiple. Cela cor-
11 respond aux orientations du développement de la théologie œcuménique, qui fait de la *koinonia*
12 une étape centrale de la construction des relations, et poursuit la tradition de la Communion
13 ecclésiale de Leuenberg, telle qu'elle s'exprime dans *L'Église de Jésus-Christ*¹³¹. Ce qui est vi-
14 sé, ce n'est pas une unité administrative ou spirituelle, mais, avant tout, un processus d'être-
15 ensemble et d'échanges intensifs. Ainsi, on met très bien l'accent sur l'être de l'Église dans la
16 société et l'être de l'Église en dialogue. Les efforts pour parvenir à une « communion dans le
17 témoignage et le service¹³² », comme le déclare et le vise le document *L'Église de Jésus-Christ*,
18 reçoit ici une dimension nouvelle. L'intérêt des participants pour ce « projet-pilote » est émi-
19 nemment théologique : il s'agit de thématiser l'être de l'Église dans l'espace public comme dias-
20 pora, et de représenter, dans ce contexte, le service de l'Église d'une manière plus significative.

21 Dès lors que les Églises se comprennent comme Églises en diaspora, elles deviennent ca-
22 pables de mettre en lumière leurs propres débats d'une manière plus significative, et de situer
23 plus concrètement leurs positions théologiques. Une théologie publique comme théologie de la
24 diaspora offre aux Églises la possibilité de passer de la ré-action à l'action : l'être-en-diaspora
25 devient alors une chance et n'est plus conçu comme une situation transitoire. La CEPE comme
26 communion de nombreuses Églises en diaspora se met en route pour devenir, en tant que
27 communauté d'apprentissage, un forum où partager des idées de projets pionniers¹³³.

¹³⁰ Dans le contexte européen, il faudrait aussi mentionner, la collaboration entre les Églises luthérienne et réformée en France et aux Pays-Bas.

¹³¹ *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit der Kirche*, dans *Leuenberger Texte Nr. 1*, Michael BÜNKER et Martin FRIEDRICH (éd.), Leipzig 2012, p. 48.

¹³² *Ibidem*, p. 73.

¹³³ Voir à ce sujet la thèse finale 14 du colloque d'étudiantes de la CEPE de 2015 à Rome, http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10_schlussthesen.pdf

1 Les exemples concrets de vie évangélique en diaspora présentés ici sont compris, comme on
 2 l'a noté au début, comme formes de témoignage public de l'Évangile. Ces formes publiques de
 3 témoignage se présentent en même temps comme des formes de théologie publique, du mo-
 4 ment que la théologie publique n'est pas restreinte à des prises de position dans le domaine de
 5 l'éthique sociale ou dans les domaines apparentés. Il est bien plus opportun d'élargir le concept
 6 de théologie publique, et c'est ce que nous allons faire maintenant, en le développant dans le
 7 champ de la théologie systématique.

8 **11. L'Église dans l'espace public et la théologie publique**

9 **11.1 Diaspora, Église et espace public**

10 L'Église tout entière et chaque Église particulière, indépendamment de sa taille, nouent des
 11 relations multiples avec la société, avec la politique, aux niveaux municipal, régional, national et
 12 trans-national, avec l'État, avec la culture et avec la science, bref, avec l'espace public sous
 13 toutes ses formes. Le concept de diaspora, du moment qu'il est compris comme un concept
 14 relationnel, doit aussi servir à une réflexion théologique sur le rapport entre l'Église (les Églises)
 15 et l'espace public.

16 La tâche de l'Église, qui consiste à témoigner de l'Évangile publiquement et pour tous les
 17 hommes (cf. Mt 28, 18sq.), vaut pour toutes les Églises, aussi bien celles qui sont en situation
 18 de majorité que celles qui sont en situation de minorité. Cette tâche de prêcher l'Évangile ne se
 19 réduit pas à la prédication dans le culte¹³⁴, et à la propagation de la foi dans l'éducation, dans
 20 l'enseignement ecclésial, le système éducatif ecclésial en général et, quand cette possibilité est
 21 offerte par la législation, l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Les Églises et les
 22 chrétiens témoignent plutôt de l'Évangile en paroles et en actes dans le quotidien de la société,
 23 dans leurs activités professionnelles, dans les loisirs et la culture.

24 Cependant, la dimension publique de l'Église n'est pas seulement impliquée par sa tâche de
 25 l'annonce de l'Évangile, mais aussi par sa responsabilité diaconale. La *diakonia*, tout comme la
 26 *leiturgia*, la *martyria* et la *koinonia*, appartient aux formes d'expression essentielles et vitales de
 27 l'Église. La *diakonia* décrit l'activité sociale de l'Église, non seulement dans ses formes sponta-
 28 nées, mais aussi dans ses formes organisées. La diaconie ne se réduit pas à l'activité
 29 d'assistance directe de l'Église ou à son travail social. Elle inclut aussi la tâche de servir la so-
 30 ciété en tant que telle. Selon Jr 29, 7, c'est même la mission de l'Église dans la diaspora : re-

¹³⁴ Voir *Confession d'Augsbourg*, XIV : *publice docere*.

1 chercher le bien de la cité. Outre la prédication, la prière pour la communauté et pour ceux qui
 2 assument des responsabilités politiques, cette mission inclut aussi un engagement pour le bien
 3 commun et la participation à la discussion sociétale.

4 Le concept d'espace public (*öffentlichkeit*) est un concept à plusieurs niveaux, qui décrit « dans
 5 toutes les institutions et formes de vie au niveau de la société, la dimension où se rencontrent
 6 les intérêts, les besoins, les droits et les devoirs communs des membres d'une société¹³⁵ ». Étant donné le pluralisme des sociétés modernes, il faut aussi parler d'espaces publics au plu-
 7 riel. Même à l'intérieur de l'Église, il y a plusieurs espaces publics, au point que les divers grou-
 8 pements et tendances possèdent chacun leurs propres médias (revues, services de presse,
 9 radio et télévision).

11 Le concept d'espace public, en tant que concept clef pour la démocratie, vise à la fois la trans-
 12 parence des processus et décisions politiques pour tout citoyen ou citoyenne, et une participa-
 13 tion égale et générale des citoyens et citoyennes aux processus de décisions politiques.

14 La liberté et la publicité des débats sont donc fondamentales pour les sociétés démocratiques.
 15 Les médias critiques, les citoyens et citoyennes politiquement engagés et une société civile vi-
 16 vante en sont partie prenante. Les processus démocratiques sont soumis à des modifications.
 17 Ils sont fragiles et risqués, même quand les institutions fonctionnent de façon stable. Sous le
 18 nom de « post-démocratie¹³⁶ », on a décrit une tendance à un manque de signification réelle de
 19 la participation politique des citoyens et des citoyennes, au bénéfice de l'influence des élites
 20 économiques. L'espace public démocratique est également mis en danger par les modifications
 21 dans le style du discours public et de l'écriture publique : le langage se charge de mépris, de
 22 haine, de formules toutes faites.

23 Les Églises, eu égard à leur tâche d'annonce publique de l'Évangile, répondent positivement à
 24 la liberté de l'espace public démocratique ; elles peuvent cependant promouvoir et soutenir un
 25 espace public démocratique opérationnel grâce à leur agir public. Les chrétiens et les chré-
 26 tiennes sont particulièrement invités à s'engager avec d'autres contre l'exclusion des minorités
 27 et pour une argumentation respectueuse et nuancée dans l'espace public.

28 Les pages qui suivent voudraient proposer une réflexion théologique sur la relation entre l'Église
 29 et la société, autant qu'il est possible, surtout pour les différentes sociétés européennes
 30 d'aujourd'hui.

¹³⁵ Wolfgang HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit* (FBESG 28), Stuttgart 1973, p. 45.

¹³⁶ Les débats ont été surtout déclenchés par Colin CROUCH, *Post-democracy*, 2004, trad. fr. : *Post-démocratie*, Zürich 2013.

1 Pour des raisons théologiques et sociologiques, l'Église et la société doivent être clairement
 2 distinguées. Pour autant, elles sont reliées entre elles par des liens multiples. En effet, les
 3 membres de l'Église sont engagés dans les sous-systèmes de la société, en tant qu'acteurs
 4 opérationnels. Or leurs systèmes de valeurs personnels sont au moins influencés par la sociali-
 5 sation religieuse. Réciproquement, l'Église est soumise à l'influence de son environnement so-
 6 ciétal.

7 Le caractère distinctif de l'Église, par rapport à d'autres institutions ou groupes dans la société
 8 pluraliste, n'est pas un but en soi. Cependant, il ne faudrait pas y renoncer, dans une société qui
 9 n'est pas marquée, ou n'est plus exclusivement marquée, par le christianisme. L'Église peut
 10 bien sûr être comprise, eu égard à son origine historique et à sa nature, comme une « société
 11 alternative¹³⁷ » (*Kontrastgesellschaft*), mais en même temps, elle fait toujours partie de la socié-
 12 té et agit dans la société. Les Églises particulières, qu'il s'agisse des Églises majoritaires ou
 13 nationales (*Volkskirche*) ou des Églises minoritaires, font toujours partie de la société, en consti-
 14 tuent un sous-système. Les différents systèmes de la société se perçoivent ainsi les uns les
 15 autres comme environnement les uns des autres¹³⁸.

16 Concevoir la relation entre l'Église et l'espace public, telle qu'elle existe aujourd'hui, à l'aide du
 17 dualisme classique entre l'Église et le monde, n'est pas adéquat. Déterminer la place de l'Église
 18 à l'aide du couple Église / État l'est tout aussi peu. Selon les conditions sociologiques mo-
 19 dernes, l'Église trouve plutôt sa place dans « un rapport triadique entre l'État, l'Église et la so-
 20 ciété¹³⁹ ». C'est également vrai pour les Églises en situation de diaspora. Si l'Église veut se con-
 21 cevoir comme faisant partie des structures sociétales, et comme élément des processus cultu-
 22 rels, c'est-à-dire symboliquement déterminés, de communication, ni l'image de l'Église comme
 23 société alternative, ni l'image d'une Église fonctionnellement intégrée dans la société, ne sont
 24 réellement appropriées. La tâche sociétale de l'Église consiste plutôt à « discerner une tâche de
 25 communication fondée sur la spécificité de son message propre et faisant appel à sa compé-
 26 tence spécifique. Elle assure la communication entre son contexte vital propre et le contexte
 27 vital de la société ; mais elle assure avant tout la communication entre son contexte vital et la
 28 réalité de Dieu en laquelle elle croit. En ce sens, à la fois double et spécifique, l'Église est une

¹³⁷ L'expression vient de Gerhard LOHFINK. Voir *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt ? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1987 ; IDEM, *Wem gilt die Bergpredigt ? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg/Basel/Wien 1988.

¹³⁸ Pour le modèle du système et de l'environnement, voir la théorie fonctionnelle des systèmes de Niklas Luhmann.

¹³⁹ Wolfgang HUBER, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, p. 269.

1 institution intermédiaire¹⁴⁰. » À partir de là, il faut cependant ajouter que l'Église n'a pas seule-
 2 ment une fonction de médiation, mais qu'elle doit aussi se comprendre comme un acteur socié-
 3 tal dont le destinataire n'est pas seulement l'État mais aussi la société.

4 Les hommes et les femmes qui vivent dans une société fonctionnellement différenciée et plura-
 5 liste participent aux interactions et à la communication, non d'un seul système, mais de toute
 6 une série de systèmes. C'est pourquoi il y a des relations et des interactions diverses entre
 7 l'Église et d'autres systèmes sociaux. Le défi et la chance pour l'Église consistent à témoigner
 8 de l'Évangile dans les interactions et relations diverses et variées et, dans cette mesure, à sou-
 9 ligner la valeur de l'être-Église de l'Église pour la société. Cette mission inclut la critique et
 10 l'apport de propositions alternatives de nature politique et éthique dans le débat sociétal.

11 **11.2 Diaspora, sécularisation et pluralisme**

12 La question théologiquement centrale et pressante pour une théologie de la diaspora au sens
 13 d'une théologie publique consiste à examiner la portée de la communication de l'Évangile, au
 14 sens que nous venons de décrire, dans les sociétés contemporaines. Il s'agit ici de savoir si la
 15 portée de la communication de l'Évangile, comprise comme communication de Dieu avec les
 16 hommes, est liée à la portée de la communication de l'Église, ou si elle trouve aussi d'autres
 17 voies. L'Église a certes reçu mission de communiquer l'Évangile. Mais, d'une part, cela ne signi-
 18 fie pas qu'elle remplisse toujours effectivement cette mission. Et d'autre part, la théologie a pris
 19 conscience depuis longtemps de ce que la communication de l'Église a aussi lieu en dehors de
 20 l'Église constituée et de ses formes de communication. Les essais d'explication vont de la doc-
 21 trine antique du *logos spermatikos*, une doctrine où la pensée de Dieu est répandue à travers le
 22 monde, de sorte que Dieu peut être trouvé dans chaque être doué d'âme et de raison, aux ré-
 23 flexions de Paul Tillich sur l'Église latente comme communauté spirituelle¹⁴¹, au christianisme
 24 anonyme de Karl Rahner¹⁴² ou aux discours de Trutz Rendtorff et Dorothee Sölles sur le chris-
 25 tianisme ou l'Église hors de l'Église¹⁴³.

¹⁴⁰ IDEM, *ibidem*.

¹⁴¹ Voir Paul TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart ⁵1977, p. 179sq. et 426sq. Trad. fr. : *Théologie systématique IV, La vie et l'Esprit*, Genève 1991, p. 167sq. et *Théologie systématique V, L'histoire et le Royaume de Dieu*, Genève 2009, p. 120sq.

¹⁴² Voir K. RAHNER, « Die anonymen Christen », dans *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, p. 545-554 ; trad. fr. : « Chrétiens anonymes », dans *IDOC international* 20 (1970) ; et « Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche », dans, *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln/Zürich/Köln ²1972, p. 498-515.

¹⁴³ Voir Trutz RENDTORFF, *Christentum außerhalb der Kirche*, Hamburg 1969 ; Dorothee SÖLLE, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten ⁴1968, p. 117sq.

1 Cependant, il faut aussi mentionner, dans ce contexte, la doctrine des lumières du dernier Karl
 2 Barth¹⁴⁴. Certes, Barth maintient l'idée de l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ, sans la-
 3 quelle ni une connaissance de Dieu ni une communication sur Dieu qui prétendrait à la vérité,
 4 ne sont possibles. Il ne peut donc avoir aucune autre lumière indépendante, aucune autre
 5 source de révélation, que l'unique lumière qui brille en Jésus-Christ et dans l'Évangile qui lui
 6 rend témoignage (cf. Jn 1, 4-8). Cependant, le dernier Barth envisage le resplendissement de
 7 cette lumière même hors de l'Église et hors du christianisme. Il y a donc des lumières, par
 8 exemple un humanisme éclairé, qui ne brillent pas d'elles-mêmes, mais qui reflètent l'unique
 9 lumière de Dieu, comme la lune reflète la lumière du soleil. Selon Barth, en partant des para-
 10 boles de Jésus, il peut y avoir des paroles extérieures à la tradition biblique, dont l'unique parole
 11 vraie de Dieu fait des paroles vraies¹⁴⁵. C'est pourquoi, à côté de l' « *attestation directe* de Jé-
 12 sus-Christ dans les paroles des prophètes et des apôtres », et de son attestation biblique, et à
 13 côté de l' « *attestation indirecte* de Jésus-Christ dans le message, l'action et la vie de l'Église
 14 chrétienne », Barth envisage aussi « des prophètes et des apôtres profanes de tous genres et
 15 de tous ordres¹⁴⁶ ».

16 Si l'on suit les réflexions théologiques de Barth ainsi que celles de Tillich, il faut donc envisager
 17 que la parole de Dieu ne résonne pas seulement là où résonnent, hors de l'Église, l'annonce et
 18 la communication de l'Évangile par l'Église, c'est-à-dire là où des hommes et des femmes
 19 « sont *atteints*, d'une manière ou d'une autre, par l'Évangile sous sa forme biblique et ecclésias-
 20 tique, en sont *touchés* jusqu'à un certain degré, subissent son *influence* dans quelque me-
 21 sure¹⁴⁷ ». La parole de Dieu résonne aussi là où des hommes et des femmes se trouvent sans
 22 contact direct ou indirect avec la tradition chrétienne.

23 La théologie publique, et aussi, de ce fait, une théologie de la diaspora entreprise comme théo-
 24 logie publique, ne conçoivent pas le pluralisme moderne comme une fatalité, mais comme un
 25 fruit du christianisme. Une théologie publique de la diaspora prend part de façon engagée aux
 26 débats de la société, sans réclamer pour autant un statut privilégié pour son point de vue, au
 27 sens où il serait imposé à tous les citoyens et citoyennes à l'aide de la puissance publique ou de
 28 la législation.

¹⁴⁴ Voir K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3, Zollikon-Zürich 1959, p. 40-188. Trad. fr. : *Dogmatique*, IV/3*, Genève 1972, p. 39-179.

¹⁴⁵ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3, p. 125. Trad. fr. : *Dogmatique*, IV/3*, p. 122.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 107 (soulignements de l'auteur). Trad. fr. : *Dogmatique*, IV/3*, p. 104.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 134 (soulignements de l'auteur). Trad. fr. : *Dogmatique*, IV/3*, p. 129.

1 Une théologie publique ne se résume absolument pas à un simple lobbying des Églises ou de la
2 théologie universitaire dans l'espace public. Elle concerne au contraire l'espace public lui-
3 même, ainsi que les membres de la société qui n'appartiennent pas au christianisme ou qui se
4 considèrent comme sans religion. Jürgen Habermas a déclaré à plusieurs reprises que la sécu-
5 larisation du pouvoir de l'État ne coïncide pas avec la sécularisation de la société civile. Il cri-
6 tique ainsi une « interprétation unilatéralement séculariste du pouvoir étatique sécularisé, qui
7 érige de faux fronts¹⁴⁸ ». Habermas objecte à la fausse alternative entre universalisme éclairé et
8 relativisme multiculturel, le fait que le souci universaliste d'une éducation politique ne peut se
9 réaliser que dans la juste reconnaissance des revendications d'affirmation de soi des minorités
10 religieuses et culturelles. Il y aurait, dans les traditions religieuses et leur sémantique, un poten-
11 tiel de signification pour l'existence humaine, qui n'a éventuellement pas encore été pris en
12 compte. Cette capacité de signification ne pourrait pas être complètement remplacée par un
13 langage profane, du moins pour le moment. Habermas pense par exemple au discours judéo-
14 chrétien sur l'homme créé à l'image de Dieu, qui, dans le contexte de la bioéthique et de la bio-
15 politique, exprime l'indisponibilité de l'être humain d'une manière qui, à certains égards, est su-
16 périeure à la conceptualité de la dignité humaine. Il faudrait donc que « l'État libéral, non seule-
17 ment encourage les citoyens profanes à prendre au sérieux, en tant que personnes, leurs conci-
18 toyens religieux, qui les rencontrent dans l'espace public politique. Il devrait, de plus, attendre
19 d'eux qu'ils n'excluent pas de reconnaître leurs propres intuitions dans les contenus articulés
20 des prises de position et déclarations religieuses – bref, d'éventuels contenus de vérité qui puis-
21 sent être intégrés dans une argumentation publique sans lien avec le religieux¹⁴⁹ ».

22 Même si les citoyens et citoyennes religieux et les communautés religieuses doivent explicite-
23 ment employer un langage religieux et des arguments religieux dans les débats publics, par
24 exemple dans les questions de bioéthique et de bio-politique, ils doivent cependant, d'après
25 Habermas, accepter que le contenu politiquement pertinent de leurs contributions aux débats,
26 ne puisse être intégré aux processus de décisions politiques qu'une fois traduit dans le discours
27 général courant, sans référence aux autorités de la foi.

28 La théologie publique a précisément pour préoccupation de réaliser un tel travail de traduction.
29 La théologie publique doit, d'une part, se fonder sur la tradition chrétienne, et, d'autre part, pou-
30 voir fonctionner de manière « bilingue » : « la théologie publique doit fournir des données sur
31 ses propres sources bibliques et théologiques, mais elle doit aussi parler une langue qui puisse

¹⁴⁸ Jürgen HABERMAS, « Wie viel Religion verträgt der liberale Staat ? », *Neue Zürcher Zeitung*, 6 août 2012, consul-
table en ligne : <https://www.nzz.ch/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>

¹⁴⁹ *Ibidem*.

1 être comprise par le public en tant que tel¹⁵⁰ ». Autrement dit, elle doit pouvoir jouer les intermé-
 2 diaires herméneutiques et argumentatifs entre les fondements bibliques et la rationalité univer-
 3 selle.

4 Habermas parle d'une société post-séculière, sans remettre en question pour autant le proces-
 5 sus de sécularisation en tant que fait ; Habermas décrit ainsi une autre manière de traiter la reli-
 6 gion dans l'espace public, et non une restauration de la religion. Dès le début des années 2000,
 7 le sociologue des religions allemand Detlef Pollack avait déclaré qu'il était « tout simplement
 8 faux de dire que les Églises se vident alors que la religion est en plein boom¹⁵¹ ». Les faits col-
 9 lectés par la sociologie ne permettent absolument pas de parler de la religion ou de la spirituali-
 10 té comme tendances de fond (*Megatrend*)¹⁵², à moins de déformer le concept de religion ou du
 11 religieux de telle manière que, finalement, tout et n'importe quoi peut être considéré comme
 12 religieux ou « religioïde¹⁵³ ».

13 Le théologien et sociologue protestant Gerhard Wegner parvient lui aussi au diagnostic suivant :
 14 « Le temps est révolu où l'on pouvait affirmer, sans contradiction possible, que tous les hommes
 15 avaient fondamentalement des préoccupations religieuses, qu'ils y répondaient cependant de
 16 nos jours d'une manière très individualisée, et que la dévalorisation de l'Église tenait au fait que
 17 sa dogmatique et son style autoritaire ne satisfaisaient plus les hommes [...]. Il faut évidemment
 18 faire une distinction entre la religion et l'Église, mais la communication religieuse n'existe
 19 presque pas sans Église¹⁵⁴. »

20 Quoi qu'il en soit, il est tout à fait décisif pour une théologie de la diaspora de distinguer, non
 21 seulement entre communication ecclésiale et communication de l'Évangile, mais aussi entre
 22 communication de l'Évangile et communication religieuse. La sociologie de la religion n'a pas
 23 tranché la question de savoir si, aujourd'hui, « la religion [...] se retire dans son domaine
 24 propre », quelle que soit exactement *la* religion. Avant de la trancher, il faut poser la question de
 25 théologie systématique, qui demande si, avec la religion, c'est aussi l'Évangile de Dieu qui se
 26 retire de la société. En tout cas, ce mouvement de retrait, si, du moins, on comprend la commu-

¹⁵⁰ Heinrich BEDFORD-STROHM, « Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft », dans Ingeborg GABRIEL (éd.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, p. 340–366, ici p. 349.

¹⁵¹ Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos ? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, p. 137.

¹⁵² Voir Ulrich H.J. KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion ? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.

¹⁵³ Le concept remonte vraisemblablement à Georg Simmel. Voir Volkhard KRECH, *Georg Simmels Religionstheorie (Religion und Aufklärung 4)*, Tübingen 1998, p. 66.

¹⁵⁴ Gerhard WEGNER, *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas ?*, Leipzig 2014, p. 7.

1 nication de l'Évangile, telle que décrite plus haut, comme communication de Dieu, devrait être
 2 compris par conséquent comme un retrait de Dieu de la société. Il faudrait alors parler d'un si-
 3 lence de Dieu singulièrement oppressant, qui représenterait le noyau de ce que Johann Baptist
 4 Metz a diagnostiqué comme une « crise de Dieu¹⁵⁵ ».

5 Il est du ressort de la théologie de penser le phénomène selon lequel la communication de
 6 l'Évangile peut avoir lieu de différentes formes. La crise des formes de compréhension intra-
 7 ecclésiales figées et du langage dans lequel elles sont exprimées, ne doit pas être ni plus ni
 8 moins identifiée à un Évangile qui ne parlerait plus. Cependant, les Églises sont confrontées à la
 9 question de savoir ce que veut dire témoigner de l'Évangile même pour les sans religion, les
 10 athées et les agnostiques indifférents. En même temps, la théologie publique vit de la mission
 11 d'annoncer l'Évangile et de la conviction que Dieu agit dans son monde même au-delà de
 12 l'Église.

13 **11.3 La théologie publique comme paradigme ouvert**

14 La participation de l'Église au débat public est étudiée depuis quelque temps sous le concept :
 15 « théologie publique ». La théologie publique est un paradigme ouvert, qui est interprété d'une
 16 manière à chaque fois spécifique dans divers contextes¹⁵⁶.

17 Il y a différents discours qui se recoupent dans les débats sur la théologie publique¹⁵⁷. Outre le
 18 débat sur la religion civile dans l'espace nord-américain, introduit depuis quelques temps dans
 19 le contexte européen, il y a aussi le débat sur le concept et les conceptions d'une théologie poli-
 20 tique. Mais même le débat sur les théologies contextuelles et les différents courants de la théo-
 21 logie de la libération trouve un prolongement dans le débat sur la théologie publique, ou plutôt,
 22 sur la diversité des théologies publiques. Il faut encore ajouter le débat sur la religion pu-
 23 blique¹⁵⁸. Dans la mesure où, depuis le début des années 1990, ce concept a servi à discuter du
 24 rôle des religions comme sources et forces d'un engagement dans la société civile, le centre
 25 d'intérêt des chercheurs se dirige entretemps aussi vers les religions comme institutions et ac-
 26 teurs politiques.

¹⁵⁵ Voir Johann Baptist METZ, « Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation“ der Zeit », dans IDEM (éd.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, p. 76–92. En français, voir « Au temps de la crise de Dieu », dans *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société plurielle (Cogitatio Fidei 269)*, tr. fr. Paris 2009, p. 69-118.

¹⁵⁶ Les textes fondamentaux depuis le début du débat sont accessibles dans Florian HÖHNE et Frederike VAN OORSCHOT (éd.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015.

¹⁵⁷ Voir à ce sujet Dirk J. SMIT, « Das Paradigma Öffentlicher Theologie. Entstehung und Entwicklung », Florian HÖHNE et Frederike VAN OORSCHOT (éd.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, p. 127–141.

¹⁵⁸ Voir José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

1 On peut formuler trois questions fondamentales pour la théologie publique : la question
 2 d'éthique sociale qui examine la valorisation publique d'orientations religieuses particulières ; la
 3 question de théologie fondamentale qui étudie les possibilités de communiquer dans l'espace
 4 publique ces revendications et leurs fondements ; ainsi que la question ecclésiologique du rôle
 5 de l'Église dans les processus de communication mentionnés¹⁵⁹.

6 Ces questions doivent toutes trois être approfondies dans le sens d'une théologie de la diaspora
 7 et doivent aussi s'articuler aux activités diaconales de l'Église et à la diaconie comme organisa-
 8 tion ecclésiale. La particularité des convictions et des orientations chrétiennes est étroitement
 9 liée au thème théologique de la diaspora. Une théologie de la diaspora positionnée comme
 10 théologie publique doit penser le caractère interculturel de la théologie chrétienne et ses consé-
 11 quences pour la question de savoir quelle contribution une théologie publique peut apporter aux
 12 débats d'une société civile où la foi chrétienne est une foi minoritaire¹⁶⁰. Dans le contexte asia-
 13 tique, « l'interaction entre la communauté minoritaire chrétienne et la communauté qui
 14 l'englobe¹⁶¹ » est un thème central. La théologienne Elaine M. Wainwright, d'origine austra-
 15 lienne, vivant en Nouvelle-Zélande, ayant pris sa retraite en 2014, rend compte du travail du
 16 PACT (Public and Contextual Theology Strategic Research Centre) de l'université Charles Sturt
 17 (Australie). Les rencontres organisées par le PACT rassemblent régulièrement des hommes et
 18 des femmes de différentes nations du Pacifique. Ces événements et les publications auxquelles
 19 elles donnent lieu seraient « de la théologie publique, dans la mesure où les hommes et les
 20 femmes y traitent de leur vie et des défis et conditions de vie inédits de la diaspora¹⁶² ».

21 **11.4 Pistes pour une théologie publique de la diaspora**

22 Une théologie publique de la diaspora peut trouver des pistes novatrices chez Ernst Lange
 23 (1927-1974) ainsi que chez le théologien luthérien autrichien Wilhelm Dantine (1911-1981), l'un
 24 des pères de la Concorde de Leuenberg. Il vaut la peine de s'approprier ces pistes et de les
 25 poursuivre dans le sens de notre situation et des défis présents. Dantine et Lange ont posé
 26 comme préalable que la vie en diaspora n'était aucunement une situation propre aux seules

¹⁵⁹ Voir Florian HÖHNE, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015.

¹⁶⁰ Voir James HAIRE, « Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit ? Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien », dans Florian HÖHNE et Frederike VAN OORSCHOT (éd.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, p. 153–171, hier p. 154.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 159.

¹⁶² Elaine M. WAINWRIGHT, « „Texts@Context“ ... um einen Ausdruck zu leihen. Ein Beitrag aus Ozeanien », dans Florian HÖHNE et Frederike VAN OORSCHOT (éd.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, p. 145–152, ici p. 146.

1 Églises minoritaires, mais une caractéristique essentielle de l'existence chrétienne ; une caractéristique qu'il convient de considérer dans une perspective œcuménique.

3 Sous le titre : « Ekklesia et Diaspora », Ernst Lange a décrit la vie et l'existence de l'Église en
4 interaction entre rassemblement et dispersion. Selon cette interprétation, dans les sociétés modernes, la situation de diaspora concerne aussi les Églises dont les membres, d'un point de vue
5 statistique, forment une part importante de la population, voire la majorité religieuse de cette
6 population. Lange parle de rassemblement (*ekklesia*) et de dispersion (*diáspora*) pour désigner
7 des phases alternantes et articulées l'une à l'autre. Il prend la vie de la communauté locale
8 comme modèle de ces phases :

10 « Le rassemblement correspond, *a priori* et exclusivement, à la communication de la foi, au
11 sens large où nous avons tenté de la comprendre : en dernière analyse, l'objet de la réunion,
12 c'est toute la réalité.

13 La dispersion consiste en ce que le croyant peut espérer trouver, là où il est présent et disponible, la communication et, dans la communication, le tournant de la promesse. [...]

15 Dans le rassemblement, il s'agit de percevoir la promesse à la lumière de la réalité. Là, les yeux
16 et les oreilles des autres viennent à notre renfort.

17 Dans la dispersion, il s'agit de percevoir la réalité à la lumière de la promesse. Là, le croyant est
18 renvoyé à ses propres yeux et ses propres oreilles¹⁶³. »

19 « Le problème ainsi que la chance de la vie communautaire aujourd'hui, c'est que la phase de
20 diaspora, par rapport au rassemblement de la communauté, a gagné en importance et en extension, sans qu'on s'en soit aperçu. L'*ekklesia* est réduite à une tranche très mince du temps
21 libre. Quand les chrétiens quittent le rassemblement, ils changent littéralement de monde, et
22 chacun doit trouver la transition vers *son* monde¹⁶⁴. » Pour Lange, « la charge de la caution,
23 dans la phase de diaspora », repose moins sur les pasteurs ou pasteuses, ou les autres collaborateurs hiérarchiques, que sur « presque totalement sur les chrétiens sans mission hiérarchique,
24 autrement dit les 'laïcs'¹⁶⁵ ».

27 Le modèle des phases proposé par Lange est novateur dans la mesure où il ne réduit pas le
28 concept de diaspora à la situation de minorité démographique, mais l'applique à l'existence de

¹⁶³ Ernst LANGE, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart* (Handbücher der Christen in der Welt 8), Stuttgart/Berlin 1965, p. 142sq.

¹⁶⁴ IDEM, *ibidem*, p. 149.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

1 l'Église et de la communauté locale dans la société moderne sécularisée. L'opposition entre
 2 rassemblement de la communauté et isolement individuel des chrétiens et chrétiennes dans la
 3 phase de diaspora présente évidemment une vision trop étroite de la présence de l'Église dans
 4 la société moderne, car elle néglige des formes ecclésiales de rassemblement en dehors du
 5 culte et leur articulation à des formes non ecclésiales de rassemblement. Ces formes vont de la
 6 chorale paroissiale à divers groupements et activités communautaires, aux fêtes paroissiales, à
 7 des activités culturelles, et aux crèches. Ici, il faudrait aussi réfléchir sur les liens entre travail de
 8 la communauté paroissiale et travail associatif.

9 On trouve d'autres pistes pour une théologie de la diaspora comprise comme théologie pu-
 10 blique, chez Wilhelm Dantine. Dans une perspective œcuménique, Dantine a décrit l'existence
 11 en diaspora de l'Église protestante de la Confession d'Augsbourg en Autriche comme « une
 12 aventure protestante dans un monde non protestant¹⁶⁶ ». Son essai de 1959, ainsi intitulé, plai-
 13 dait pour une rupture et un renouveau théologique de son Église après 1945. Il pouvait aussi
 14 parfois décrire la communauté locale en diaspora comme « groupe de partisans chrétiens¹⁶⁷ ».
 15 Ces positions l'ont longtemps mis en conflit avec sa propre Église, ou du moins avec sa hiéar-
 16 chie.

17 Dantine était soucieux de faire entendre le message biblique de liberté dans une société encore
 18 très marqué par l'héritage de la Contre-Réforme et de la Restauration après le Congrès de
 19 Vienne. Dantine défend la liberté offerte par Dieu à la fois des tendances à la privatisation de la
 20 foi et des tendances modernes à la perte de l'individualité dans la masse collective. En tant
 21 qu'institution de liberté, « le protestantisme minoritaire pouvait se transformer d'une bête cu-
 22 rieuse en 'cité sur la montagne' », évidemment seulement si l'Église protestante ne se concevait
 23 pas comme un but en soi. L'aventure protestante dont parle Dantine et dans laquelle il encou-
 24 rage son Église à se lancer, consiste « à chercher le bien pour le pays quand lequel on vit, en
 25 renonçant à tout prosélytisme. [...] Il s'agit de l'aventure de la foi et de l'amour, qui ne cherche
 26 jamais son propre intérêt, mais prend soin des malades, des démunis et des persécutés¹⁶⁸. »

¹⁶⁶ Wilhelm DANTINE, « Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt », dans IDEM, *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Michael Bünker (éd.), Innsbruck 2001, p. 37-47.

¹⁶⁷ Cité par Ulrich TRINKS, « 'Offene Kirche'. Zum Erinnern an Wilhelm Dantine », dans Wilhelm DANTINE, *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Michael Bünker (éd.), Innsbruck 2001, p. 9–22, ici p. 12.

¹⁶⁸ Wilhelm DANTINE, « Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt », dans IDEM, *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Michael Bünker (éd.), Innsbruck 2001, p. 37-47, ici p. 46.

1 « Diaspora » désigne l'Église dispersée dans la communauté des nations. En référence à Jn 12,
 2 24, Dantine a donné à sa théologie de la diaspora un accent typique de la théologie de la croix :
 3 « 'Diaspora' signifie être dispersé comme la semence de Dieu dans le champ du monde. Le
 4 grain de blé porte beaucoup de fruit s'il meurt. Une Église soucieuse de l'avenir est une 'Église
 5 qui meurt'. [...] 'Église qui meurt' est ici essentiellement compris comme une Église qui se livre
 6 sans cesse à la mort au nom de son témoignage, parce qu'elle ne veut pas vivre pour elle-
 7 même. Une Église qui se fait disciple de son Seigneur n'est pas seulement une Église dans le
 8 monde, mais une Église 'pour le monde'¹⁶⁹. »

9 En tant qu'Église pour le monde, l'Église a la tâche de participer à la mission de Dieu (*missio*
 10 *Dei*). La mission de Dieu est son mouvement vers les hommes¹⁷⁰. En ce sens, l'Église est appe-
 11 lée à être « Église de témoins » et « communauté de rapprochement », comme l'affirme l'Église
 12 protestante unie de France. La théologie publique a dès lors elle aussi une dimension mission-
 13 naire. Elle ne se substitue pas à la mission au sens du Nouveau Testament. Contre toutes les
 14 fausses alternatives, la CEPE comprend « la mission comme discours *et* action, dialogue *et*
 15 témoignage. Elle se réalise dans une annonce qui suscite la foi et dans des activités diaconales,
 16 ainsi que dans le travail pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création¹⁷¹. » « Mission »
 17 inclut donc « toutes les expressions existentielles par lesquelles l'Église se tourne vers les
 18 hommes à partir de l'Évangile¹⁷² », et il en résulte que l'Église est fondamentalement « une
 19 Église missionnaire¹⁷³ » (*missionale Kirche*) et que la CEPE est « une communion d'Églises
 20 missionnaire¹⁷⁴ ». De ce fait, la théologie publique a elle aussi une dimension missionnaire. La
 21 théologie publique est une théologie dans des sociétés déterminées et pour des sociétés dé-
 22 terminées, mais orientée vers la justice, la paix et la réconciliation de tous les hommes.

23 Dès lors, toute théologie publique a essentiellement une structure relationnelle étendue aux
 24 dimensions du monde. Beaucoup d'Églises membres de la CEPE sont étroitement reliées aux
 25 chrétiens et chrétiennes de régions en crise par des partenariats, des projets et de nombreux
 26 liens personnels. Elles prennent part aux multiples tâches, préoccupations et défis de

¹⁶⁹ Cité par Ulrich TRINKS, « 'Offene Kirche'. Zum Erinnern an Wilhelm Dantine », dans Wilhelm DANTINE, *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Michael Bünker (éd.), Innsbruck 2001, p. 9–22, ici p. 21.

¹⁷⁰ Voir *Evangelisch evangelisieren. Perspektiven für Kirchen in Europa*, im Auftrag der GEKE hg. von Michael Bünker u. Martin Friedrich, Vienne 2006, p. 6.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 26.

1 « l'œcuménisme du XXI^e siècle¹⁷⁵ ». La communion d'Églises de la CEPE se considère comme
 2 solidaire de tous les chrétiens et chrétiennes et Églises persécutés. Elle observe avec une vive
 3 inquiétude que dans beaucoup de régions du monde, des chrétiens et d'autres communautés
 4 religieuses sont exclus ou même soumis à la prison et la mort.

5 11.5 Tâches de la théologie publique

6 Dietrich Bonhoeffer appelait de ses vœux un temps où il serait de nouveau possible de « pro-
 7 noncer le mot 'Dieu' de telle manière que le monde en soit changé et renouvelé ». Pour y par-
 8 venir, il faudrait une nouvelle langue, « peut-être totalement non religieuse, mais une langue qui
 9 libère et sauve, comme la langue de Jésus, de sorte que les hommes en soient frappés d'effroi
 10 et soient vaincus par sa violence. » Jusqu'alors, « la cause des chrétiens demeurerait une
 11 cause silencieuse et cachée ; mais [cette langue] serait donnée aux hommes qui prieront, agi-
 12 ront avec justice et attendront le temps de Dieu¹⁷⁶ ».

13 Bonhoeffer écrivait ces lignes en 1944, du fond de sa prison. Le contexte historique qui était le
 14 sien n'est pas le nôtre. Pourtant, il convient, dans une perspective d'auto-critique, de se deman-
 15 der si la théologie et l'Église ne sont plus revenues aujourd'hui aux tous débuts de la compré-
 16 hension, et si leur message est aujourd'hui aussi puissant, libérant et sauveur que le souhaitait
 17 Bonhoeffer.

18 S'il est vrai que l'on peut apprendre quelque chose de Bonhoeffer pour une théologie publique
 19 dans le contexte sécularisé et pluraliste, il faut d'abord poser la question élémentaire de savoir
 20 qui est Jésus-Christ pour nous, aujourd'hui. Cette question n'a pas de réponse toute faite, de
 21 sorte qu'il n'y aurait qu'à discuter du *Comment* de l'annonce chrétienne correspondant à notre
 22 temps. La théologie qui se place en toute honnêteté dans une situation où la foi chrétienne ne
 23 va pas de soi, est une théologie en attente, une théologie qui n'a pas quelque chose à dire en
 24 toute occasion, mais, comme le pensait déjà Bonhoeffer, une théologie qui ne peut que se taire
 25 en toute connaissance de cause sur bien des questions éthiques, et qui ne sous-estime pas sa
 26 difficulté à parler, même dans les questions de foi.

27 Quand la théologie et l'Église acceptent de débattre avec le monde moderne et la société plura-
 28 liste, ce dialogue a des répercussions sur la détermination du contenu de la foi – autrement dit :
 29 sur la dogmatique. La théologie publique n'est pas la courroie de transmission de convictions

¹⁷⁵ Voir « *Ökumene im 21. Jahrhundert* ». *Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven*, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 124), Hanovre 2015.

¹⁷⁶ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève 2006, p. 353-354.

1 fondamentales théologico-éthiques déterminées à l'avance, mais un lieu d'apprentissage socié-
 2 tal où les questions fondamentales de la théologie sont pensées d'une manière renouvelée
 3 dans l'espace public selon « une discursivité dont l'issue reste ouverte¹⁷⁷ ». C'est ainsi que les
 4 universités d'État sont une forme d'espace public et non des institutions isolées.

5 Il en résulte deux questions aussi importantes l'une que l'autre : que peut apprendre la société
 6 sécularisée de l'Église ou des Églises, et que peuvent apprendre l'Église et la théologie de la
 7 société sécularisée, de la science moderne, du droit moderne, des arts etc., pour que la réalité
 8 du Christ, au sens de Bonhoeffer, puisse pénétrer au-delà des frontières de l'Église.

9 Au nombre des tâches d'une théologie publique, aux côtés de l'annonce publique de Dieu à
 10 partir du témoignage biblique, on doit compter immédiatement la critique de la religion. Fonda-
 11 mentalement, aucun domaine de la réalité n'est séparé de la réalité de Dieu. De ce point de
 12 vue, il n'y a pas de zone théologiquement neutre. Si, comme l'explique Martin Luther dans le
 13 Grand Catéchisme, notre Dieu est ce à quoi nous attachons notre cœur, la théologie a la tâche
 14 critique de demander, dans l'espace public et dans les divers lieux publics, à quoi les
 15 hommes attachent leur cœur et quelles en sont les conséquences, non seulement au plan indi-
 16 viduel, mais au plan de la société.

17 Il est évident que le discours sur Dieu d'une théologie publique doit lui aussi être constamment
 18 soumis à la critique et à l'auto-critique, au sens du premier commandement du Décalogue. Mais
 19 tous les discours sur Dieu, à commencer par le discours de la théologie et de l'Église, courent le
 20 danger d'être instrumentalisés et détournés à des fins politiques ou autres.

21 **11.6 Formes et formats d'une théologie publique**

22 Comme évoqué précédemment, la théologie publique comprend « la participation dialogique à
 23 la réflexion sur l'identité et les crises, les buts et les tâches de la sociétés¹⁷⁸ ». La participation à
 24 la réflexion de la société civile et l'engagement dans le débat politique prend diverses formes,
 25 qui dépendent du sujet en question, de la situation de l'Église, de la structure de l'espace public
 26 et de la situation de la société. Nous voulons à présent passer en revue sept formes possibles,
 27 sans prétendre à l'exhaustivité.

28 (1) *Les prises de position publiques* des Églises à l'égard de projets de loi ou de mesures poli-
 29 tiques actuelles sont la forme classique de la théologie publique. Elle comprend aussi les mani-

¹⁷⁷ Ulrich KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie*. Diakoniewissenschaftliche Studien, Göttingen 2017, p. 48.

¹⁷⁸ Wolfgang HUBER, « Offene und öffentliche Kirche », dans Florian HÖHNE et Frederike VAN OORSCHOT (ed), *Grund-
 texte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, p. 199-209, ici p. 206.

1 festations, les mobilisations, les prières pour la paix et les banderoles publiques sur les bâti-
2 ments de l'Église. Par ces moyens, les Églises cherchent à agir contre des processus sociétaux
3 qu'elles considèrent problématiques, ou à s'engager pour des options, des visions ou des buts
4 politiques déterminés, et à convaincre le plus grand nombre de personnes possible en leur fa-
5 veur.

6 (2) *Les actions symboliques* sont une autre forme, particulièrement perçue dans l'espace public,
7 de théologie publique. Il existe une riche attestation de ces actions symboliques perceptibles
8 dans l'espace public dans la Bible, aussi bien dans l'Ancien Testament, avec le comportement
9 des prophètes, que dans les Évangiles avec l'activité de Jésus. Ces actions symboliques peu-
10 vent provoquer et surprendre, elles mettent au jour des situations erronées et montrent des op-
11 tions créatives de résolution. Elles donnent à penser, précisément parce qu'elles interviennent
12 sans explications ou justifications détaillées. C'est pourquoi elles sont compréhensibles même
13 et surtout pour les non chrétiens ou les non religieux. Il peut s'agir de sonneries de cloche à
14 l'occasion d'événements politiques, de suppression de l'illumination des églises pour protester
15 contre certaines manifestations ou rassemblements politiques, ou la participation explicite de
16 groupes défavorisées aux manifestations ecclésiales.

17 (3) Les Églises développent une troisième forme de théologie publique à travers leurs *activités*
18 *culturelles*, quand elles sont explicitement associées à des préoccupations d'ordre éthique ou
19 politique. Il faut ici mentionner les concerts en faveur de l'accueil des réfugiés, les expositions
20 d'œuvres d'art sur le thème de la paix et de la réconciliation, ou encore les présentations de
21 livres ou les lectures sur des questions sociétales.

22 (4) *Le travail de formation* dans l'Église est une quatrième forme de théologie publique, en parti-
23 culier dans la mesure où des questions éthiques, sociétales et sociales y sont débattues. Le
24 travail de formation crée un public et opère dans l'espace public ainsi configuré. Ce travail de
25 formation se réalise dans les établissements d'enseignement ecclésiaux, dans les offres desti-
26 nées aux parents, comme les écoles ou les crèches gérées par l'Église, ou dans les soirées
27 paroissiales. Des journées d'action comme les « Semaines pour la vie » œcuméniques en Alle-
28 magne et en Suisse (en Autriche, il s'agit d'une initiative qui ne concerne que l'Église catholique
29 romaine) participent aussi d'une théologie publique.

30 (5) *Les publications ecclésiales* sont une cinquième forme de théologie publique. On entend par
31 là les médias ecclésiaux ainsi que les contributions sous forme de publications ponctuelles, où
32 les chrétiennes et les chrétiens interviennent dans les débats publics ou en suscitent eux-
33 mêmes dans une perspective explicitement chrétienne. Ainsi les personnes peuvent-elles

1 même, à titre individuel, atteindre, par leur engagement public, des publics européens, au-delà
2 des frontières nationales.

3 (6) Les Églises en tant qu'institutions sont elles-mêmes directement des acteurs sociaux, en tant
4 qu'employeurs ou par leur comportement économique. Dans la mesure où les Églises et les
5 institutions ecclésiales particulières conforment leur agir à certains principes éthiques, elles ont
6 une influence directe sur les structures économiques et sociales, indépendamment de leurs
7 possibilités concrètes plus ou moins grandes d'agir. Par exemple, dans la mesure où les com-
8 munautés locales n'achètent que des denrées produites selon le commerce éthique ou des den-
9 rées « bio », elles s'engagent pour le commerce équitable et pour une agriculture respectueuse
10 de l'environnement.

11 (7) Quand les Églises elles-mêmes organisent des forums consacrés à des *débats publics*,
12 comme, par exemple, les tables rondes ou les assemblées citoyennes, elles participent à
13 l'élaboration des structures de la société civiles et de la démocratie. C'est ainsi qu'entre en jeu
14 l'idée que le public n'est pas une grandeur statistique, mais se transforme et requiert constam-
15 ment la créativité. Tous les citoyens, toutes les citoyennes, mais aussi les médias et les autres
16 institutions ont une responsabilité en la matière. La contribution des Églises peut être considé-
17 rée comme une septième forme de théologie publique.

18 Toutes les Églises ont leurs propres traditions en matière de théologie publique, même si beau-
19 coup d'Églises de la CEPE n'emploient pas l'expression « théologie publique » pour cet aspect
20 de l'activité ecclésiale. Les réserves à l'égard du concept de « théologie publique » se fondent
21 souvent sur le rejet de la « théologie politique », car la théologie politique désigne soit une récu-
22 pération problématique de l'Église par l'État, soit, à l'inverse, une critique théologique radicale
23 de telles ou telles structures politiques. Les Églises de la CEPE sont marquées par des expé-
24 riences historiques et des contextes sociaux très différents. Mais les échanges d'expériences et
25 d'idées nous permettent d'apprendre les uns des autres, de mener une réflexion dialogique sur
26 les divers défis et dangers, et de développer en commun des idées pour une théologie publique
27 de la CEPE en tant que telle.

28 **11.7 La théologie publique et ses conséquences ecclésiologiques**

29 Le concept de diaspora a été distinctement lié à une critique du concept d'Église nationale¹⁷⁹.
30 Toutes les Églises membres de la CPE ne recourent pas au concept d'Église nationale

¹⁷⁹ Voir Günter BESCH, « Theologie der Diaspora? », *Die evangelische Diaspora* 46, Leipzig 1976, p. 31–38 ; pour le point de vue catholique, voir Norbert GREINACHER, Art. « Diaspora », dans *Sacramentum mundi* I, Freiburg i.Br. 1967, col. 879–885.

1 (Volkskirche), beaucoup le rejettent. Une théologie de la diaspora développée à partir d'un con-
 2 cept de diaspora centrée sur la dimension relationnelle et qui, de ce fait, décrit la tâche d'une
 3 théologie publique, permet de sortir de cette apparente alternative entre diaspora et Église na-
 4 tionale, pour formuler les préoccupations ecclésiologiques communes aux Églises très diverses
 5 de la CEPE. Certains aspects d'une certaine auto-compréhension de l'Église comme Église
 6 nationale deviennent alors pertinents pour une ecclésiologie diasporique :

- 7 1. L'Église « est présente dans l'espace public et n'agit pas en secret. Elle participe aux
 8 processus publics d'éducation des consciences sur les questions qui concernent toute la
 9 société.
- 10 2. Le travail ecclésial se développe et s'organise en réseaux. L'Église est directement ac-
 11 cessible dans le milieu de vie des hommes et des femmes.
- 12 3. L'Église ne considère pas le pluralisme comme un dysfonctionnement, elle la promeut
 13 explicitement dans le cadre de son attachement confessionnel (« ouverture »).
- 14 4. L'Église est capable de tolérer différentes formes de participation ou de non-participation
 15 à la vie ecclésiale, et n'exclut pas ceux qui ne correspondent pas au modèle convention-
 16 nel d'appartenance à l'Église.
- 17 5. L'Église est séparée de l'État, mais elle coopère partiellement avec l'État selon des mo-
 18 dalités fixées par commun accord.
- 19 6. Dans son activité diaconale, l'Église assume les détresses physiques, morales et spiri-
 20 tuelles des hommes et des femmes de la société¹⁸⁰. »

21 11.8 La théologie publique de la diaspora comme projet œcuménique

22 La théologie publique comme théologie de la diaspora ne doit pas être conçu comme un projet
 23 confessionnellement limité, mais au contraire, comme un projet œcuménique pour l'Europe. La
 24 théologie publique encouragera à s'engager dans ce monde et à témoigner publiquement, en
 25 paroles et en actes, de l'Évangile de l'amour de Dieu, son *agapè* ou *caritas*.

26 Une fois que la diaspora est comprise comme un événement relationnel, les Églises protes-
 27 tantes peuvent prétendre à être de vraies Églises, au sens biblique du terme, puisque « la dias-

¹⁸⁰ Michael BEINTKER, « „Kirche spielen – Kirche sein“. Zum Kirchenverständnis heute », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996), p. 243–256, ici p. 254.

1 pora confessionnelle, en soi et précisément parce qu'elle est diaspora, est aux fondements de
2 l'œcuménisme comme structure fondamentale¹⁸¹ ».

3 Cependant, la structure fondamentale œcuménique d'une diaspora protestante doit maintenant
4 aussi transparaître dans la manière de pratiquer une théologie publique. A cette fin, la collabora-
5 tion œcuménique à tous les niveaux – local, régional mais aussi européen – doit être renforcée
6 et approfondie. La signature de la *Charta Oecumenica* à de nombreux niveaux a été un grand
7 pas dans cette direction.

8 **Conclusion**

9 **12. Conséquences pour le développement de la CEPE**

10 Une théologie de la diaspora renouvelée, qui cherche à interpréter la diaspora au sens décrit, à
11 partir de sa richesse relationnelle, peut, d'une part, approfondir la compréhension théologique
12 de la communion d'Églises qui constitue la CEPE. D'autre part, la CEPE acquiert progressive-
13 ment une signification nouvelle pour une théologie de la diaspora, en particulier dans les direc-
14 tions suivantes :

15 Les Églises minoritaires sont concrètement renforcées par leurs relations avec d'autres Églises
16 minoritaires et avec les Églises protestantes en Europe et dans le monde entier. À cet effet, la
17 CEPE peut devenir de plus en plus une communauté d'apprentissage. Elle vit de processus
18 concrets de mises en réseau, de partages d'idées, et de conseils réciproques.

19 Un renouveau du concept protestant de diaspora offre les chances suivantes : Les Églises et les
20 communautés peuvent se comprendre comme partenaires d'une communion englobante aux
21 racines communes. Cela peut aussi contribuer à un renforcement des relations à l'intérieur de la
22 communion d'Églises. De cette manière, le concept de diaspora peut contribuer à un renouveau
23 de l'identité confessionnelle dans une perspective d'ouverture œcuménique. Le concept de
24 diaspora ouvrent les Églises à un attachement œcuménique où les personnes, en tant que chré-
25 tiens et chrétiennes, se comprennent tous ensemble comme témoins de l'Évangile du Dieu ami
26 des hommes.

27

28 Il en résulte les *recommandations* suivantes *pour poursuivre le travail* :

¹⁸¹ Wilhelm DANTINE, « Strukturen der Diaspora. Situation auf dem Hintergrund des österreichischen Protestantismus », *Die evangelische Diaspora* 38, Leipzig 1967, p. 37-56, ici p. 55.

- 1 1. La CEPE doit continuer à se développer dans le sens d'une théologie publique, afin de
2 faire mieux entendre dans l'espace public la voix protestante, qui est souvent la voix
3 d'Églises minoritaires.
- 4 2. Un espace public aux dimensions de l'Europe est, plus que jamais, à souhaiter. La
5 CEPE devrait se demander ce qu'elle peut faire pour contribuer au développement d'un
6 espace public européen.
- 7 3. Les expériences faites par chacune des minorités rendent les autres minorités, reli-
8 gieuses ou autres, sensibles à la situation. Il est recommandé que la CEPE examine
9 comment elle peut renforcer son engagement en faveur de ces minorités, comme ex-
10 pression de sa communion de témoignage et de service.
- 11 4. Une théologie de la diaspora comme forme configurante de la théologie publique doit
12 aussi être développée dans la perspective du dialogue interreligieux. Il est donc recom-
13 mandé d'associer le programme d'étude sur la théologie de la diaspora aux résultats du
14 programme d'étude sur la théologie des religions, et de repérer quels sont les thèmes
15 qui surgissent de cette confrontation pour le travail théologique ultérieur de la CEPE.
- 16 5. Les relations œcuméniques à l'intérieur de la CEPE et avec les autres Églises et confes-
17 sions sont décrites à l'aide de la formule : « unité dans une différence réconciliée ». Il
18 faudrait poursuivre la réflexion sur la signification de la formule de l'unité dans une diffé-
19 rence réconciliée » pour la théologie et la situation de la diaspora.
- 20 6. Il est recommandé de développer de nouvelles formes de rencontre, en plus des possibi-
21 lités de rencontre proposées par la CEPE, et de renforcer celles qui existent déjà. On
22 pense notamment à des journées de rencontre pour les membres des synodes d'Églises
23 membres, ou à des rassemblements de jeunes, pour impliquer encore plus les généra-
24 tions montantes.
- 25 7. Pour que la CEPE devienne une communauté d'apprentissage pour la prochaine géné-
26 ration, il est recommandé de poursuivre l'organisation de colloques d'étudiants, puisque
27 ce modèle a joué un rôle décisif dans le programme d'étude sur la théologie de la dias-
28 pora.
- 29 8. Il y a un lien entre le programme d'étude sur la théologie de la diaspora et le programme
30 d'étude sur le thème : « Formation pour le futur ». D'une manière générale, il faut consacrer
31 une attention accrue au thème de la formation dans le travail de la CEPE, parce que
32 la formation (des acteurs) est une condition préalable au développement d'une théologie
33 publique (en incluant ses tâches de traduction). Cela vaut aussi bien du point de vue

- 1 professionnel qu'eu égard à la formation continue des travailleurs bénévoles dans les
2 paroisses.
- 3 9. Il faut consacrer une attention accrue au thème de la formation pour la raison supplé-
4 mentaire que la formation crée les publics (formation scolaire, universitaire, formation
5 des adultes, formation continue des bénévoles, travail des seniors, formation intellec-
6 tuelle) où peut se déployer une théologie publique.
- 7 10. Le programme d'étude sur la théologie de la diaspora comme projet de la CEPE porte du
8 fruit, dans la mesure où il se poursuit sous forme de programme de discussions et de
9 dialogues des Églises locales.

10

1 **Annexe : Participants à l'étude « Théologie de la diaspora »**

2

3 **A) Membres du groupe d'experts (2014-2016)**

4

5 Prof. Dr. Klaus Fitschen, Leipzig

6 Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ulrich Körtner, Vienne

7 Prof. Dr. Miriam Rose, Iéna

8 Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Iéna

9 Wiss. Ass. Dr. Christian Witt, Wuppertal

10 Coordination : Dr. Bernd Jaeger

11

12 **B) Membres du groupe de travail élargi (2014-2016)**

13

14 Dr. Ladislav Beneš, Prague

15 Prof. Dr. Àrpád Ferencs, Debrecen/Auenstein

16 Dr. Mónika Solymár, Vienne

17 Prof. Dr. Daniele Garrone, Rome

18 Dr. Ondrej Prostrednik, Bratislava

19 Prof. Dr. Nicola Stricker, Paris/Düsseldorf

20

21 **C) Membres du groupe de rédaction (2016-2017)**

22

23 Dr. Bernd Jaeger, CEPE

24 Prof. Dr. Miriam Rose, Iéna

25 Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Iéna

26 PD Dr. Christian Witt, Wuppertal

- 1 **D) Participants du colloque international d'étudiants : « Diaspora comme auto-perception**
2 **– Diaspora et auto-perception », 21-24 septembre 2015, Facoltà di Teologia, Rome**
3
- 4 **Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius-Universität – Bratislava :**
5 Radim Pačmár
6 Michaela Poschová
7
- 8 **Reformierte Theologische Universität – Debrecen :**
9 Dénes Damásdi
10 Prof. Dr. Arpád Ferencz
11
- 12 **Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität – Iéna :**
13 Sara Duderstedt
14 Ole Duwensee
15 Prof. Dr. Miriam Rose
16 Wiss. Ass. Mirjam Sauereitenzahlen
17 Gordon Sethge
18 Tobias Stäbler
19
- 20 **Institut protestant de théologie – Paris – Montpellier :**
21 Quentin Milan-Laguerre
22 Claire Oberkampf
23 Prof. Dr. Nicola Stricker
24
25
- 26 **Evangelisch-theologische Fakultät Karls-Universität – Prague :**
27 Dr. Ladislav Beneš

- 1 Jakub Ort
- 2 Michael Pfann
- 3 Christine Schoen
- 4
- 5 **Facoltà di Teologia - Rome :**
- 6 Prof. Dr. Daniele Garrone
- 7 Elisabetta Ricci
- 8
- 9 **Kirchliche Pädagogische Hochschule – Vienne :**
- 10 DDr. Alexander Hanisch-Wolfram
- 11 Dr. Monika Solymár
- 12
- 13 **Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien :**
- 14 Marcus Hütter
- 15
- 16 **Bergische Universität – Wuppertal:**
- 17 Herbert Arendt
- 18 Susanne Clausing
- 19 Ann-Marie Felsch
- 20 Christian Julius
- 21 Carsten Voswinkel
- 22 Wiss. Ass. Dr. Christian Witt
- 23
- 24
- 25 **Coordination :**
- 26 Dr. Bernd Jaeger