

# *La revue réformée*

Nº 165-1990/3

JUILLET 1990

TOME LXI

# *La revue réformée*

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »  
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE  
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

## COMITÉ DE RÉDACTION :

P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS, P. JONES, H. KALLEMEYN  
P. MARCEL, C. ROUVIERE et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARILIER, Jean BRUN,  
W. EDGAR, A.-G. MARTIN, Alain PROBST.

*Editeur* : Paul WELLS, D.Th.

## Abonnements 1990

### 1° — FRANCE

Prix normal : 140 F — Solidarité : 200 F

Pasteurs et étudiants : 75 F

Etudiants en théologie : 55 F. 2 ans : 100 F.

### 2° — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).

Compte courant postal 034-0123245-20.

Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.

Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer 31, Barcelona 19,

Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.

Abono Anual : 2.500 Pesetas.

Para pastores y responsables : 1.300 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma.

C.C. Postale 14013007.

Abonnement : 35.000 lire.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 20.000 lire.

PAYS-BAS : Drs Jan ALLERSMA Kustweg 30/a, 9933 BD Delfzijl.

Giro 25 00 801.

Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.

Etudiants : Fl. 30.

SUISSE :

Compte postal : *La Revue Réformée*, Case postale 3709, 1002 Lausanne. CCP : 10-4488-4

Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.

Etudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30 FF
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 60 FF

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

*Prix du fascicule* : 35 FF pour l'année en cours et l'année précédente  
20 FF pour les années antérieures

# UN RÉFORMÉ PARLE DE MARIE\*

Léopold SCHÜMMER

J'en parlerai en protestant conscient que l'Église réformée n'est pas née avec lui, qu'il a des Pères qui expliquent sa pensée, sa piété et sa vie ecclésiale. Un réformé qui, sachant qu'une branche ne vit que reliée à ses racines, pense, prie et vit comme une branche en quête de son tronc. Un réformé suffisamment lucide et honnête pour reconnaître que les maîtres de sa tradition ne sont pas ses contemporains, mais ses devanciers.

J'apporterai encore une touche à ce titre en remarquant que ce réformé, qui tente d'être lucide, essaie aussi d'être œcuménique, c'est-à-dire d'accepter les définitions que l'autre tradition donne de sa pensée, de sa piété et de sa vie, et de refuser les moules préfabriqués dans lesquels, pendant long-temps, une tradition contraignait l'autre à se glisser.

En présence d'un sujet difficile, délicat et demeurant un obstacle majeur entre les deux traditions latines, l'honnêteté impose de reconnaître qu'il n'y a pas une lecture pure de l'Écriture dans le sens chimique de l'adjectif. La lecture réelle est toujours incarnée et donc influencée, orientée par la formation spirituelle, intellectuelle et familiale du lecteur. Chacun entraîne dans sa démarche tout ce qu'il est, c'est-à-dire ce que ses pères et mères ont fait de lui. Admettre cette évidence ramène ma recherche et mon exposé à de modestes relevés, notés d'un observatoire donné, que j'ai pris soin de situer. Ma position procède d'une certaine vision. Mes conclusions s'inscrivent dans ces limites. Ce qui est vrai de mon analyse l'est aussi de toutes les autres. Ce qui ne signifie pas que la perception de la vérité soit impossible, mais qu'elle résultera de l'examen critique et de la synthèse des relevés exacts des différents observatoires et donc de l'écoute attentive et respectueuse des autres visions.

Pour montrer l'importance de ce sujet, je vous citerai une remarque faite à Charleroi, le 12 février, dans ma conférence sur les réactions d'un

\* Conférence donnée le 21 avril 1988 au Centre Culturel protestant de Rixensart (Brabant Wallon) en Belgique. Léopold SCHÜMMER est professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Bruxelles.

lecteur protestant au *Livre de la Foi des Évêques de Belgique*. Après avoir relevé que, dans ce remarquable catéchisme, la Bible était citée 423 fois et la tradition 30, je notais :

« S'il n'y avait les dogmes modernes de Pie IX et de Pie XII, c'est-à-dire si nous nous trouvions sur le terrain théologique du XVI<sup>e</sup> siècle, l'accord serait presque complet. Presque toutes les questions soulevées par la Réforme trouvent une heureuse réponse, en tenant compte, bien sûr, des légitimes différences qui permettent au Corps de manifester la plénitude des dons de Dieu. »

Parmi ces trois dogmes figurent deux définitions concernant Marie : l'immaculée conception et l'assomption. C'est dire que nous abordons une faille qui coupe le champ latin.

Dans le dossier préparé en 1977 par la revue *Unité des chrétiens*, Van Denhout donnait les résultats d'un sondage. A la question « le dialogue théologique sur la place de Marie est-il utile pour le rapprochement des chrétiens ? », les quatre traditions examinées recueillaient des pourcentages très proches : anglicans 80 % ; catholiques 93 % ; orthodoxes 83 % ; protestants 74 %. Les trois quarts et plus des personnes interrogées estimaient le dialogue utile. Cette recherche, préparatoire à un dialogue, répond à un besoin.

Un exemple pour illustrer la valeur éminente du dialogue : depuis quelques années, catholiques romains et protestants tutoient Dieu le Père : « Notre Père qui es aux cieux... » Cette façon d'interroger Dieu exprime la confiance de l'enfant qui sait qu'il parle à un Père qui l'aime, qui le comprend, qui lui est proche et que lui, juste, pécheur et pénitent, n'a besoin que du Fils bien-aimé pour s'approcher sans crainte et avec assurance de son Dieu. Il y a tout cela dans le passage du « vous » « tu ». Ce n'est pas une question de grammaire, ni de convention, mais de christologie. Si les catholiques parlent au Créateur en employant la deuxième personne du singulier, ils utilisent « vous » en s'adressant à une créature, la Bienheureuse Vierge Marie. N'est-ce pas étonnant ? Mais là, le dialogue n'a pas joué et, sur ce point précis, ne le pourra, car rien dans l'Écriture ne justifie un culte rendu à une créature et une prière adressée à une servante ou à un serviteur de Dieu. Quelles que soient les distinctions subtiles sur la nature du culte — latrie, hyperdulie et dulie —, son destinataire ne peut demeurer qu'unique : Dieu.

Je vous propose d'examiner cette question, en tentant d'abord de la situer dans l'histoire de l'Église, en analysant ensuite quelques points importants de ce dossier et, en essayant, enfin, de tirer quelques conclusions.

## I - SITUATION DE LA QUESTION DE MARIE DANS L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

### 1. *Le point de départ du mouvement populaire, liturgique et théologique prenant, en plus du Christ, Marie comme pivot.*

Au début du V<sup>e</sup> siècle, deux grandes écoles apportent une explication

du mystère de l'incarnation. Celle d'*Antioche* enseignait que les deux natures coexistaient comme deux éléments juxtaposés. Il fallait donc reconnaître, dans l'Évangile, quand Jésus-Christ avait agi comme fils d'homme et quand il avait agi comme fils de Dieu. Dans cette explication, Marie n'a mis au monde que son fils, qui est simplement homme, le fils de Dieu n'ayant pas de mère. Nestorius, devenu patriarche de Constantinople, va défendre avec énergie la position de l'école dont il fut élève.

L'école d'*Alexandrie* affirmait qu'il n'y avait pas de commune mesure entre la puissance divine et la faiblesse humaine, de sorte que, en Jésus-Christ, la nature divine avait submergé la nature humaine, comme l'eau dissout le sel. Dans cette théologie monophysite — une seule nature, la divine —, Marie a mis au monde le Fils de Dieu. Marie est vraiment *Theotokos*. Le puissant défenseur de cette explication est le patriarche Cyrille.

Suivent des contestations verbales et écrites. Pour ramener la paix entre les tenants des deux explications, l'empereur Théodose II convoque à Ephèse en 431 un concile, qui, hélas !, sera double. Chacune des deux assemblées excommuniant l'autre. Au terme de multiples démarches, l'évêque Jean d'*Antioche* et le patriarche Cyrille d'*Alexandrie* signent l'Acte d'Union de 433 qui, après avoir anathémisé la personne et l'œuvre de Nestorius, affirme qu'il est impossible de diviser les deux natures unies en Christ (contre les Antochiens) et que les deux natures sont unies en Christ sans confusion, sans se mêler (contre les Alexandrins). Il déclare enfin que Marie doit être nommée *Theotokos* (génitrice de Dieu). Dans la partie doctrinale qui nous intéresse, tout part du *Logos* qui est sujet agissant : « A raison de cette union sans confusion..., nous confessons que la Sainte Vierge est *Theotokos*, parce que le Dieu Verbe a pris chair et s'est fait homme et, dès l'instant de sa conception, s'est uni à lui-même le temple pris d'elle. »

A partir de cette décision, Marie glissera progressivement au premier rang de la pensée théologique et une piété centrée sur elle se développera.

Une question mérite d'être posée : les problèmes christologiques expliquent-ils seuls l'Acte d'Union de 433 ? Les commentaires catholiques de ce siècle laissent penser le contraire. En 1962, le père Camelot écrivait « ... le Concile... a... approuvé la dévotion chrétienne à la *Theotokos*, il en a montré le fondement dogmatique »<sup>1</sup>. Pour Mgr Jouassard, en 1949, « La condamnation de Nestorius... donne l'impression d'un triomphe remporté par la Sainte Vierge sur celui qui avait voulu attenter à sa gloire »<sup>2</sup>. En lisant ces deux commentaires, je me demande si Nestorius en défendant *Christotokos* n'avait pas des préoccupations christologiques. Une communication du professeur Giamberardini au Congrès marial de Zagreb, en 1971<sup>3</sup>, apporte un éclairage nouveau. D'après lui, le titre *Theotokos*, bien avant Éphèse, semble attesté en Égypte, où il apparaît comme un décalque exact du terme copte *masnouti*. Ce terme, attribué à la déesse Isis dans la plus ancienne littérature hiéroglyphique, semble avoir été spontanément

1. *Éphèse et Chalcédoine. Histoire des Conciles œcuméniques* 2. Paris 1962, 69.

2. *Maria* 1. Paris 1949, 135.

3. *Bulletin de R. Laurentin, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, (56: 1972, 3), 446.

donné dans le peuple à la mère de Dieu. Qui connaissait l'origine du titre ne pouvait que craindre que son emploi ne fasse de Marie, dans la piété populaire, une déesse. Nestorius, homme cultivé, formé à l'école d'Antioche, ne devait pas ignorer l'origine du mot dont il combattit l'usage.

Écoutez comment le Père Nicolas analyse ce Concile : « ... il faisait rejaillir sur Marie la gloire de l'incarnation. Appeler Marie "Mère de Dieu" ne pouvait avoir d'autre intention que de la glorifier. La divinité de son enfant resplendit sur elle. On peut même dire qu'avant le concile d'Ephèse, l'extension du titre *Theotokos* est la preuve que le culte commence. »<sup>4</sup>

## 2. *Les apocryphes et les Églises qui ont été influencées par eux au point d'ériger en vérités canoniques leurs fantasmagories*

Saint Jérôme parlait du « délice des apocryphes ».

Je ne citerai que des auteurs catholiques pour ne pas risquer de déformer leur conception de ces livres. Le père Edouard Cothenet, de l'Institut catholique à Paris, définit ainsi les évangiles apocryphes : « ils sont le libre produit de l'imagination fabulatrice qui, dans un but d'édification, chercha à suppléer aux silences de l'Écriture sur les détails de la vie du Christ et de sa mère » et remarque « ... Les artistes... ont largement puisé dans l'imaginaire des apocryphes pour traduire la vénération du peuple chrétien envers la mère de Dieu. Plus sobrement, la liturgie... s'est fait l'écho de ces récits. ». Et il donne comme exemple la fête de la présentation de Marie au Temple (le 21 novembre) et celle de l'Assomption (15 août). Ce qui le mène à la conclusion : « Une connaissance sommaire des apocryphes s'impose donc pour quiconque veut découvrir la place de Marie dans le culte chrétien. » Il achève son propos par ces mots révélateurs : « Ici (au terme de l'entreprise artistique et liturgique), c'est à la théologie de prendre le relais des intuitions de la piété populaire et par-delà des représentations trop imaginatives, de mettre en valeur la place de Marie dans le dessein divin de salut. »<sup>5</sup>

Certains catholiques ont conscience de l'origine de leur mariologie et le disent comme le professeur Cothenet. D'autres tentent de prouver qu'elle ne jaillit pas des apocryphes, comme le pape Pie XII. Le père Amiot, dans sa présentation du *Transitus Mariae*, note : « Malgré l'incertitude du texte, et l'abus du merveilleux, il constitue un témoignage intéressant en faveur de la croyance à l'Assomption à l'époque de sa composition » (IV-V<sup>e</sup> siècle). Et il ajoute dans une parenthèse : « Il est à remarquer que la Bulle de Pie XII qui a promulgué ce dogme... fait état uniquement des textes liturgiques, des théologiens et de la foi de l'Église, et ne contient pas une allusion aux apocryphes. »<sup>6</sup>

Pour le père Nicolas qui, en 1967, consacra une importante étude à « Marie, mère du Sauveur ». « C'est tout à fait en marge de ces grands témoins (à savoir Ignace, Justin et Irénée) qu'il faut lire les récits apocry-

4. M.-J. Nicolas, *Marie, mère du Sauveur*, Paris 1967, 49.

5. *Unité des chrétiens*, n° 26, avril 1977 (= U.D.C.), 13-14.

6. F. Amiot, *Évangiles apocryphes*, Paris 1952, 113.

phes comme le Protévangile de Jacques.»<sup>7</sup> Quand on se souvient de l'appréciation du grand spécialiste de la mariologie, R. Laurentin : « Jusqu'au Concile de Nicées, les textes concernant la Vierge Marie semblent rares, sporadiques. Pour le II<sup>e</sup> siècle, seulement quelques lignes d'Ignace d'Antioche, Justin et Irénée... », on se dit que la conscience de l'origine apocryphe, donc non légitime, de la mariologie pousse des chercheurs catholiques désireux d'être enfants d'une Église apostolique à manquer au devoir de vérité. Les quelques lignes de ces trois témoins ne permettent aucune élaboration mariologique.

Après cette constatation sur l'apport du II<sup>e</sup> siècle, le père Laurentin manifeste sa joie : « Or voici, les apocryphes de l'enfance se sont révélés appartenir à cette période, notamment le fameux Protévangile de Jacques... qui est attesté sous sa forme longue... dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle. »<sup>8</sup>

Les apocryphes qui se regroupent en deux cycles — celui de la nativité et celui de la dormition — contiennent la naissance miraculeuse de Marie, sa sainteté, sa virginité perpétuelle, son association à son fils, son intercession, sa royauté céleste et l'anticipation en sa faveur de la victoire de son fils sur la mort.

Le produit de cette imagination fabulatrice — pour reprendre la définition de Cothenet — s'est transformé progressivement en vérités sanctionnées par le magistère et transmises dès lors comme vérités de foi, c'est-à-dire placées sur le même pied que les vérités tirées des livres canoniques. C'est, d'une certaine façon, une entrée détournée des apocryphes dans l'univers du Canon. Quelques dates pour jaloner ce cheminement :

- 1854. Pie IX promulgue l'immaculée conception. La Vierge Marie, dès sa conception, est préservée, par une grâce particulière, de toute souillure du péché originel et constamment pure de tout péché personnel.
- 1898. Léon XIII (*Octobri mense*) affirme l'indispensable médiation de Marie : « De même qu'on ne peut aller au Père éternel que par le Fils, on ne peut guère arriver au Fils que par la Mère. »

• En 1904, Pie X (*Addiem illum*) déclare Marie « la très digne réparatrice du genre humain, et par conséquent, la dispensatrice de toutes les grâces que le Sauveur nous a méritées par sa mort ». Affirmation ahurissante : le Sauveur est situé dans le passé. Dans le présent, Marie tient lieu de Christ (réparatrice du genre humain) et d'Esprit Saint (dispensatrice de toutes les grâces).

- En 1950, il promulgue l'assomption.
- En 1954, il proclame la royauté céleste de Marie (*Ad caeli Reginam*).
- En 1987, sans rien ajouter au puissant édifice, Jean-Paul II, dans l'encyclique *Redemptoris Mater*, invite les chrétiens pour préparer l'an 2000 à entrer dans un Avent marial, en rappelant que la mère de Dieu soutient, guide et affermit la marche du peuple de Dieu. Fonction qui, dans les écrits canoniques, revient au Saint-Esprit.

7. *Op. cit.*, 27.

8. *Bulletin, op. cit.*, 487.

### 3. La signification implicite du Canon par rapport au mouvement apocryphe et les Églises qui conservent cette norme du christianisme ancien

Dans les premiers siècles, ce principe demeurait ferme : ne peut être cru et reçu que le dépôt des apôtres. L'ordre de saint Paul dominait la pensée de Galates 1:8 : « Si jamais quelqu'un — quand bien même ce serait nous ou un ange du ciel — vous annonçait un autre évangile... qu'il soit anathème ! » A un moment, cette protection n'a plus joué et l'imagination fabulatrice des apocryphes, qui avait un allié puissant dans les traditions des terres nouvellement évangélisées, l'a emporté. Pourquoi ? L'Église avait pourtant dans sa tradition l'enseignement des Pères fixant le Canon. Cette fixation, qui entraînait le rejet des apocryphes, était un message clair que la tradition devait transmettre. N'est-il pas significatif du rejet ferme et général de la tendance mariologique que les livres qui ne figurent pas au Canon, mais qui étaient destinés à l'égal des livres du Nouveau Testament — *Didachè*, *Épître de Barnabé*, *Pasteur d'Herma*s et l'*Épître aux Corinthiens* de Clément Rome — et dont certains figurent sur des listes des livres canoniques<sup>9</sup>, ne contiennent aucune mariologie ? A côté du gnosticisme, un des critères du rejet a dû être la tendance mariologique.

La perte du critère canonique et la destruction de cette protection doivent se situer au moment où le terme *Theotokos* a été sorti de son contexte christologique. La perte du critère canonique, conduisant à la disparition de la crainte de l'anathème frappant un autre Évangile, ouvrira les portes de l'imagination fabulatrice. Sous la pression populaire, les éléments hétérodoxes de la mariologie entreront dans la piété et prendront peu à peu corps dans la liturgie de l'Église. Processus qui entraînera leur sacralisation. Les nouveaux évêques, formés spirituellement et théologiquement par ces liturgies nouvelles, n'ont pu réagir. Ils estimaient vérité ces éléments nouveaux. C'est à ce moment qu'ont dû être utilisés dans l'Église les principes d'association et de convenance, employés dans les apocryphes, pour répondre aux questions de ceux qui, en lisant l'Écriture, ne pouvaient qu'être étonnés de l'absence de mariologie. A cette époque aussi, la succession apostolique des personnes a dû prendre le pas sur la succession apostolique des doctrines, le siège l'emportant sur le dépôt apostolique. C'était une façon de résoudre le dilemme des nouveautés mariologiques et des affirmations aussi nettes que Galates 1:8 (pas un autre évangile) et 1 Timothée 2:5 (un seul médiateur entre Dieu et les hommes). Au V<sup>e</sup> siècle, saint Juvénal, patriarche de Jérusalem, disait à l'impératrice byzantine Pulchérie : « Dans les Écritures sacrées, nous ne trouvons rien que la mort de la sainte mère de Dieu et toujours Vierge Marie, mais nous avons tout reçu d'une tradition très ancienne et très sûre »<sup>10</sup> — celle de son siège.

9. Eusèbe (*H.E.* III, 25,4), Athanase (*Ep. fest.* 39) et Rufin (*Comm. in Symb.* 38) jugèrent nécessaire d'affirmer que le *Didachè* n'est pas un livre canonique et qu'on doit la ranger parmi les apocryphes. L'épître de Barnabé figure dans le *Codex Sinaiticus* après l'Apocalypse. Clément d'Alexandrie la cite comme attribuée à Pierre. Le premier quart du *Pasteur d'Herma*s se trouve dans le *Codex Sinaiticus* et l'épître de Clément de Rome dans le *Codex Alexandrinus*.

10. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959, 119.

Il est remarquable qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, la redécouverte du caractère normatif obligatoire du dépôt apostolique amène à nouveau au premier plan la succession des doctrines. « Il n'y a rien de plus frivole, écrit Calvin, que d'amener pour le régime de l'Église la succession des personnes, en oubliant la doctrine. »<sup>11</sup>

La Réforme continue le mouvement commencé par les Pères de l'Église ancienne qui, en fixant le Canon du Nouveau Testament, guidés par l'Esprit Saint, ont éliminé de la pensée et de la vie de l'Église, l'apport non apostolique des œuvres apocryphes très répandues. Fils des Pères de l'Église ancienne, les protestants restent d'ardents défenseurs du Canon scripturaire.

#### 4. *La position des Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle*

On a plusieurs fois cité, ces dernières années, le Commentaire du *Magnificat* de Luther comme un élément favorable à l'éclosion d'une mariologie protestante. La lecture attentive de ce beau texte conduit à une conclusion infiniment plus nuancée. Il est vrai qu'une prière à la Vierge ouvre et ferme le *Magnificat*. Le même vestige de la tradition romaine se retrouve chez certains réformateurs de Suisse alémanique.

Dans la première prière, Luther confie à Marie son intercession : « Que cette douce mère de Dieu acquière pour moi l'esprit capable de donner de son cantique un commentaire utile et profond. » Il termine ainsi : « Que le Christ nous accorde cela, par l'intercession et la volonté de sa chère mère Marie ! Amen. »<sup>12</sup> Dans ce commentaire, Luther précise sa position à l'égard de la mariologie romaine. S'il confie son intercession à Marie, il considère la mère du Seigneur totalement dénuée de mérite. Observez le sens qu'il donne à sa prière :

« Comment doit-on s'adresser à elle ?... Ô toi, bienheureuse Vierge et mère de Dieu, tu as été inexistante, insignifiante et méprisée et pourtant Dieu t'a regardée avec tant de grâce et de richesse... Tu n'as jamais été digne d'aucune de ces choses... Elle n'a pas menti en confessant elle-même son indignité et son néant... Elle entend avec déplaisir les bavards oiseaux qui prêchent et écrivent beaucoup sur son mérite... sans voir comment ils étouffent le *magnificat*, accusent de mensongère la mère de Dieu et amoindrissent la grâce. »

Suit ce qui constituera la pierre de touche de la Réforme en cette matière : « Autant on attribue de mérite et de dignité à Marie, autant on lèse la grâce divine. » Norme accompagnée de son jugement sur la place de Marie dans l'Église de son temps : « tous ceux qui la comblent de tant de louanges et d'honneurs et persistent à lui attribuer tout cela à elle, ne sont pas loin de faire une idole, tout comme si elle désirait qu'on l'honore et qu'on attende du bien d'elle, alors qu'elle s'y refuse... »<sup>13</sup> Pour Luther, le

11. *IC. IV. II.3.*

12. *Œuvres III*, Genève 1963, 14, 74.

13. *Idem*, 40.

culte de Marie s'oppose à la volonté expresse de la mère du Seigneur<sup>14</sup>. Les deux courtes prières qui ouvrent et ferment ce commentaire n'ont rien à voir avec la prière à Marie de son temps. Elles ne se fondent pas sur le mérite de la Vierge et n'ont pas pour but de la louer, ni de l'honorer. On pourrait presque dire, vu la fonction qu'il attribue à Marie, que c'est une prière au Seigneur avec Marie dans la communion de sa bassesse et de son indignité sur lesquelles Dieu a jeté un regard.

La Réforme de Suisse alémanique a aussi conservé une certaine dévotion à la Vierge Marie.

Zwingli, dans ses *Annotations sur l'Évangile de s. Luc*, note : « Saint devrait être celui qui allait enlever nos péchés. Ainsi Dieu a sanctifié sa mère, car il convenait qu'en tel saint Fils eût une telle sainte Mère. » On remarquera qu'ici Zwingli conserve l'argument de convenance.

*La première confession de Bâle* (composée en 1582 par Myconius à partir d'une confession d'Oecolampade et acceptée par le Conseil en 1534) porte à l'art.. IV « né de la pure perpétuellement immaculée Vierge Marie »<sup>15</sup>. Pour cette confession comme pour Zwingli, Marie n'est pas une femme ordinaire, mais dotée d'une sainteté exceptionnelle.

*L'Helvetica posterior* a, au ch. XI, « né de Marie toujours vierge ». Cette doctrine est reprise de la tradition qui, se fondant sur le fait qu'en hébreu « frères et sœurs » peuvent signifier « parents », affirme que Marie n'a eu qu'un enfant. C'est aussi la position de *Calvin*. On lit dans son *Commentaire* de Jean 7:3-4 : « Sous ce mot de frères, les Hébreux comprennent tous les cousins et autres parents, en quelque degré qu'ils soient. »<sup>16</sup> On lit aussi, simplement : « les cousins du Christ »<sup>17</sup>. Il convient de relever que, pour Calvin, la conception virginal du Christ est une vérité de foi, la virginité perpétuelle de Marie étant une simple opinion. Dans sa Confession de foi (1558), *Théodore de Bèze* écrit « naquit de cette Vierge Marie, vierge, disje, après comme avant l'enfantement ». Dans un contexte théologique où cette virginité n'est pas méritoire et ne soustrait pas la mère du Seigneur au péché originel ni aux péchés personnels, ce point n'a finalement pas beaucoup d'importance. La position de *Calvin* sur l'honneur de la maternité de Marie est très claire. Commentant Jean 2:4 (Femme, qu'y a-t-il entre moi et toi ?), il écrit :

« Par cette parole du Christ, il est dénoncé aux hommes qu'ils se donnent garde, en élevant trop superstitieusement l'honneur du nom de mère en la vierge Marie, de lui transférer les choses qui sont propres à Dieu. Le Christ parle ainsi à sa mère, afin de donner une règle perpétuelle et commune pour tous les temps qu'en attribuant un honneur excessif à sa mère, on obscurcisse la gloire divine (remarquez

14. Dans un article de 1954 (*Positions Luthériennes*, n° 3, 112-113), Théobald Süss citait cette phrase de Luther : « ... je voudrais que le culte de Marie soit extirpé tout entier, uniquement à cause de l'abus qui en a été fait... »

15. Art. 4, *Das Baseler Bekennt von 1534* in E.F. Karl Müller, 1903, 96/11.

16. Genève 1968, 204.

17. P. 205 : « ... les cousins du Christ n'eussent jamais parlé ainsi s'ils n'eussent foulé aux pieds... les signes... de sa vertu divine. »

la similitude entre cette norme et celle de Luther)... On fait Marie, Reine du ciel, l'Espérance, la Vie et le Salut du monde ; bref la rage s'est débordée jusqu'à l'avoir parée des dépouilles du Christ, le laissant presque tout nu. Les papistes nous calomnient malhonnêtement, disant que nous sommes ennemis mortels de l'honneur de la Sainte Vierge. Comme si elle n'avait pas l'honneur qui lui est dû, à moins d'être *faite déesse*... d'être substituée à la place du Christ ! Les papistes font... injure à la Vierge Marie quand ils ôtent à Dieu ce qui lui est propre, pour la défigurer par des louanges fausses qui ne lui conviennent pas. »<sup>18</sup>

Analyse perspicace dont la pertinence est renforcée par les définitions pontificales modernes.

## II. QUELQUES POINTS IMPORTANTS DU DOSSIER

### 1. *La conception virginal du Christ et la virginité perpétuelle de Marie*

La tradition réformée a toujours reçu la naissance virginal du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Elle accepte le terme de *Theotokos* quand il est utilisé, non pour glorifier Marie, mais pour mettre en lumière le mystère de l'incarnation, pour affirmer la vérité concernant le Christ. Charles Drelincourt écrivait en 1633 « ... nous ne faisons point de difficulté de dire avec les Anciens que la Vierge Marie est la mère de Dieu ; car celui qu'elle a engendré est Dieu sur toute chose, bénî éternellement. » (Rm 9:5) Karl Barth l'admettait aussi comme proposition auxiliaire de christologie. Calvin rejetait le nestorianisme (les deux natures juxtaposées pouvant agir séparément) en s'appuyant sur Luc 1:43 (la salutation d'Elisabeth : la mère de mon Seigneur). Dans ce commentaire, il laisse de côté sans le combattre le terme *Theotokos*.

A sujet de la virginité perpétuelle qui, dans la synthèse réformée, n'entraîne aucun mérite et ne constitue pas un élément fondateur de culte à une créature, il faudrait conserver, pour favoriser le dialogue œcuménique, la position de la tradition réformée ancienne : il s'agit d'une question d'opinion, donc libre.

*D'un côté*, les raisons de l'ancienne tradition sont exactes. On peut en ajouter deux autres : 1°) Marie est appelée mère de Jésus (Ac 1:14) et sa mère, ta mère et la mère de mon Seigneur (onze fois), alors qu'elle n'est jamais appelée mère de Jacques, de Joseph, de Simon ou de Jude. 2°) Si Jacques, Joseph, Simon et Jude avaient été les enfants de Marie, on comprendrait mal que Jésus confie sa mère à Jean.

*D'un autre côté*, le Nouveau Testament connaît le terme « parent » : Luc 1:36, Elisabeth, ta parente (*è suggenisgou*) et utilise aussi le terme « cousin » (Col 4:10), Marc, le cousin de Barnabas (*ô anepsios*). Et pourquoi André, son frère (Mt 4:18, *adelphon*) et Jean, son frère (Mt 4:21, *adelphon*)

18. *Idem*, 56.

auraient-ils un autre sens que ses frères de Matthieu 13:55 (*adelphoi*) ? Et l'on pourrait joindre le premier-né de Luc 2:7 (*ton erōtotokon*).

Les deux positions sont défendables et respectables. J'opte pour la première, celle des anciens, car elle présente une ouverture œcuménique non négligeable, sans entamer les positions fondamentales de la Réforme.

## 2. *L'immaculée conception de la Vierge Marie*

Ce dogme moderne (1854) est irrecevable, car étranger à la Révélation et s'opposant même à des affirmations expresses de l'Écriture. En le repoussant, nous sommes en bonne compagnie, puisque saint Bernard de Clairvaux et saint Thomas d'Aquin se sont opposés à ce dogme.

Si Marie avait été dès sa conception préservée, par grâce spéciale, du péché originel et dans la suite des péchés personnels, elle se serait trouvée dans la condition d'avant la Chute et aurait donc joui d'une connaissance parfaite. Ce qui n'apparaît pas. Certains textes semblent indiquer que Marie n'admettait pas la messianité de son fils. Matthieu 13:57 où Jésus dit : « Un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison (*en tē oikia autou*) », Marc 3:21 : « Ses proches (*oī par auton*)... vinrent s'emparer de lui, car disaient-ils, il a perdu l'esprit. »

Texte plus évident encore : Luc 2:50. Les parents du Jésus de douze ans « ne comprirent pas ce qu'il leur disait » lorsqu'ils le retrouvent dans le Temple. Marie ne jouit donc pas de la connaissance parfaite.

Galates 4:4 met définitivement fin à ce débat : « Son fils, né d'une femme, né sous la loi. » Si Jésus est né sous la loi, c'est-à-dire dans l'économie d'un peuple révolté que Dieu tente de ramener à lui par la loi, Marie doit évidemment vivre dans les mêmes conditions pour les transmettre à son fils.

On connaît l'argumentation de saint Bernard : « S'ils exemptaient Marie du péché originel, ils seraient obligés, en bonne logique, d'en exempter ses parents, puis les parents de ceux-ci et ainsi de suite, de génération en génération. »

Ce dogme n'a aucun fondement en dehors de l'imagination fabulatrice des apocryphes. Pour fonder ce dogme, les théologiens catholiques retiennent la salutation de l'ange en Luc 1:28, *kekaritōmene*, graciée, à qui une grâce a été faite, que la Vulgate traduit *gratia plena* et tirent de cette salutation que Marie est affranchie du péché originel et de tout péché personnel.

La Vulgate traduit Actes 6:8 où il est parlé d'Etienne « *plenus gratia* » avec raison, car le grec porte *eleres kai duna meōs*, plein de grâce et de puissance. Personne n'en a jamais déduit qu'Etienne était libre du péché originel et de tout péché personnel.

## 3. *Les titres de Marie et particulièrement ceux exprimant son ministère d'intercession*

Tous les titres que véhiculaient les apocryphes jaillissent d'une idée cen-

trale de ce mouvement condamné par l'Église ancienne : tout ce que Jésus est et fait depuis son incarnation, Marie l'est et le fait par association. L'itinéraire de la Marie des apocryphes copie le parcours du Christ des Évangiles. A la naissance virginal correspond l'immaculée conception ; à la croix, l'agonie du *Stabat Mater*, à la résurrection et l'ascension, l'assomption. La royauté céleste de Marie correspond à la seigneurie du Ressuscité. La прêtrise éternelle du Christ enfante l'intercession perpétuelle de Marie. Les poètes des fabulations apocryphes transforment la Vierge Marie des Évangiles en médiatrice apocryphe du médiateur scripturaire.

Les hommes du XVI<sup>e</sup> siècle n'ont pas accepté les distinctions subtiles — latrie et dulie — imposées à l'Église, au cours des siècles, par un polythéisme puissant qui, faute d'avoir été vaincu, a dû être baptisé : Marie et les saints remplaçant la Déesse-mère et les dieux mineurs. Voici comment Calvin analyse ce phénomène : « Ils se couvrent que l'honneur qu'ils font à leurs images est dulie, non point de latrie, comme s'ils disaient que c'est service et pas honneur. Par quoi, il leur semble qu'ils sont innocents, n'étant que serviteurs de leurs idoles ; comme si ce service n'emportait pas révérence. »<sup>19</sup>

Le point central du culte à Marie et aux saint trépassés, emportant l'intercession, la médiation, etc., réside dans cette question : depuis la mort de Marie et des saints et jusqu'au retour du Christ, un dialogue est-il possible entre eux et nous, entre nous et eux ? Si nous célébrons un culte à Dieu, c'est parce que l'Écriture nous apprend, et nous en sommes convaincus par l'expérience, que Dieu nous entend et nous parle. C'est l'Esprit Saint qui établit cette relation. L'Écriture n'enseigne pas qu'un culte doit être adressé à Marie et aux saints. Elle l'interdit même.

Calvin note que l'Écriture interdit le prosternement culturel et donne ces exemples : *Matthieu 4:9-10* Satan à Jésus : « Je donnerai toutes ces choses si te prosternant devant moi, tu m'adores » et la réponse du Christ s'inspirant du *Deutéronome 6:13*, « tu ne rendras de culte qu'à Dieu seul ». *Apocalypse 19:10* où l'ange dit au visionnaire de Patmos qui vient de se jeter à ses pieds pour l'adorer : « Garde-toi de le faire... je suis serviteur de Dieu comme toi et tes frères... Adore Dieu ! » *Actes 10:26* où Corneille, le centenier, se jette aux pieds de Pierre et l'adore. Pierre le relève en disant : « Lève-toi, je ne suis moi-même qu'un homme ! »

Calvin nomme le culte aux saints sacrilèges : « ... quand les hommes attribuent aux créatures quelque service de religion ou piété... ils commettent sacrilège. » Il le considère comme l'expression de son temps du polythéisme : « ... on a exalté les saint trépassés jusqu'à les faire compagnons de Dieu en les honorant et invoquant comme lui, et leur rendant grâces de tous biens. »<sup>20</sup>

Le culte des saints, fondé sur leur pouvoir d'intercession, aboutit à des aberrations qui dépassent l'imagination. Dans son *Histoire de l'Église*, publiée en 1699, le pasteur Jacques Basuage cite des prédicateurs romans

19. *IC. I.XI.11.*

20. *IC.I.XII.2.*

de son temps commentant la parabole des vierges : « Si les vierges folles... au lieu de presser en vain Jésus-Christ d'ouvrir, se fussent adressées à sa mère : "Notre Dame !", "Notre Dame !", on leur aurait ouvert la porte. » La question de la possibilité que posséderaient les saints trépassés d'entendre nos prières a retenu les hommes du XVI<sup>e</sup> siècle et leurs successeurs.

Pierre Du Moulin (mort à Sedan en 1658) relève le caractère absurde de cette intercession. La théologie du Moyen Age, sachant que « Dieu seul connaît les cœurs des hommes » (2 Ch 6:30), a imaginé que les saints les connaissaient par révélation. Les saints connaissent nos pensées parce que Dieu les leur fait savoir. Voici l'intelligente analyse de ce pasteur-théologien, dans sa réponse au sieur Arnoux, jésuite :

« ... nos adversaires voulant aller à Dieu par les saints, embarrassent les esprits dans un labyrinthe sans issue... Ils disent qu'ils vont à Dieu par les saints, mais en effet ils vont aux saints par Dieu, car ils confessent que Dieu révèle aux saints nos prières... comme si Dieu disait à saint François : "Benoît saint, sache qu'un tel qui est en terre, en tel lieu, te demande telle et telle chose, dont je t'avertis, afin que tu m'en pries, et lors j'aviserai si je t'exaucerai..." Enfilure de belles conceptions, qui fait que Dieu est médiateur envers les saints, avant que les saints soient médiateurs envers Dieu. »

Et cet exercice de bon sens se termine avec une logique non dépourvue d'humour :

« ... les oraisons que nous ferons aux saints iront premièrement à Dieu et de Dieu aux saints, et des saints à Jésus-Christ, et de Jésus-Christ à Dieu. Un homme qui se noie sera enfoncé quatre fois avant que sa prière soit passée par tant de mains. »<sup>21</sup>

La position réformée est restée la même depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. On peut la résumer en trois points :

a) Le culte ne peut être adressé qu'à Dieu, les vénérations secondaires sont strictement interdites.

b) Les mérites des saints trépassés ne regardent que Dieu et n'ont pas à intervenir dans notre vie. Le pardon gratuit, fondement de notre salut, agit tout au long de notre vie chrétienne.

c) La médiation des saints trépassés est inutile et intempestive (1 Tm 2:5 : il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ).

Ces trois points ne portent pas atteinte à la prière des saints trépassés. Calvin écrit dans l'*Institution Chrétienne* : « Quant aux saints qui étant décédés de ce monde, vivent avec Christ, si nous leur attribuons quelque oraison, ne songeons point qu'ils aient autre voie de prier que Christ qui est seul la voie, ou que leurs requêtes soient acceptées de Dieu en un autre nom. »<sup>22</sup> Après avoir remarqué qu'il ne veut pas éplucher curieusement ce qu'ils font, il note :

« ... mais il est probable que d'une volonté arrêtée, ils cherchent le

21. *Bouclier de la foi* (1612), éd. Paris 1846, 217, 228.

22. IC.III.XX.21.

Royaume de Dieu, qui ne consiste pas moins en la confusion des iniques qu'au salut des fidèles. Si cela est vrai, il n'y a nul doute que leur charité ne soit enclose en la communion du Corps du Christ... bien que nous concédions qu'ils prient de cette façon pour nous, néanmoins il ne s'ensuivra pas qu'ils quittent leur repos pour se distraire ça et là, en ayant soin des choses terrestres, encore moins qu'ils doivent être pour autant invoqués. »<sup>23</sup>

Dans le dialogue œcuménique, il faudra préciser les effets de la présence des vivants et des morts dans le Corps du Christ, de la prière des trépassés dans la communion des saints et en tirer les conclusions dans le culte à Dieu avec Marie et avec tous les saints morts et vivants sur cette terre.

Le R.P. Daniélou, avec son intelligence pénétrante, analyse bien le non catégorique des Réformés :

« Ils rejettent les thèses catholiques de la valeur des mérites, du culte de la Sainte Vierge... ce rejet procède toujours de la crainte d'enlever quelque chose à l'unique causalité du Christ dans l'ordre du salut pour le conférer à une créature... La dévotion à la Très Sainte Vierge et le dogme de la médiation de Marie paraissent aux protestants procéder d'une sorte d'idolâtrie par laquelle on attribuerait à une créature ce qui n'est dû qu'à Dieu... Il leur paraît qu'on institue une double médiation du Christ. »<sup>24</sup>

Je souscris à cette analyse en remplaçant « la crainte d'enlever quelque chose » par une forme positive et aimante : le désir de maintenir entière l'unique causalité du Christ.

#### 4. *L'assomption de la Vierge Marie*

Dans une synthèse où toutes les vérités fondamentales nécessaires au salut sont connues dès l'origine de l'Église et n'ont besoin d'être définies par personne, ce dogme moderne, vieux de trente-huit ans, n'a aucun sens.

Il ne peut être reçu que de ceux qui admettent un développement des dogmes par la tradition venant au secours des écrits canoniques pour combler les lacunes. Nous lisons sous la plume de Daniel-Rops la forme outrancière de cette position. Il écrit dans *L'Aurore* du 29 octobre 1950 : « Quand sur un point important de la doctrine, les textes sont muets ou trop succincts, il est normal que les croyants s'attachent à combler les lacunes, à suppléer l'insuffisance des documents. »<sup>25</sup>

Ce dogme étrange, qui, avec celui de 1854, arrache Marie à la condition humaine, est venu couronner un édifice de piété et de théologie construit pendant des siècles, exactement depuis le milieu du II<sup>e</sup> siècle, époque du *Protévangile de Jacques*. Un exemple du délire apocryphe, dont parlait saint Jérôme, pris de l'Italie du XVIII<sup>e</sup> siècle : saint Alphonse de Ligouri

23. IC.III.XX.24.

24. La position catholique in *Protestantisme français*, Paris, 1945, 439.

25. Article cité par Pierre Bourguet, *La Vierge Marie*, Paris 1955, 17.

(1696-1787). Il a composé de nombreuses prières à la Reine du paradis. Il y affirme que Dieu veut tout accorder à Marie afin de reconnaître l'obligation qu'il a contracté à son égard, en recevant d'elle l'être ; que Marie a écrasé la tête de l'ennemi dès l'instant de sa conception et qu'elle répand du ciel, où elle trône, pardon et grâce, que son divin Fils lui a donné un pouvoir ineffable sur son cœur adorable. En vertu des mérites de sa vie, de ses douleurs et de sa mort bienheureuse, elle peut tout obtenir<sup>26</sup>.

Tout en essayant d'appliquer la distinction entre latrie et hyperdulie, le lecteur impartial — qui s'efforce de l'être — de ces prières doit reconnaître qu'elles s'adressent à une divinité. Nous nous trouvons en présence d'une entreprise, consciente ou inconsciente, de divinisation, d'introduction de la Vierge Marie dans la sphère de la Trinité.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, à une époque où le dogme n'était pas encore promulgué, Pierre Du Moulin relève une observation du jésuite Barradius :

« Il demande à Jésus-Christ pourquoi, montant au ciel, il n'a amené avec soi sa mère ? La réponse est : "Peut-être, Seigneur, de peur que ta cour céleste ne fût en doute auquel des deux elle irait plutôt au-devant, ou à toi, son Seigneur, ou à elle, sa Dame". »

Le pasteur de conclure avec esprit : « C'a donc été bien avisé à lui de la laisser en terre... »<sup>27</sup>

Ce dogme qui concerne l'entreprise d'association de Marie au Christ a, par son extravagance même, entraîné dans l'Église catholique romaine une réflexion et une remise en question de l'entreprise des papes depuis 1854. En effet, depuis l'Immaculée conception, chaque pape a ajouté de la dorure au portrait de Marie par une encyclique ou une bulle.

François Mauriac notait dans son *Bloc-notes* du 31 décembre 1954 : « Il arrive que même un catholique, si tendre qu'ait été depuis l'enfance sa dévotion à la Vierge, parfois se trouble de voir la mariologie proliférer au sein de l'Église avec une sorte de virulence... »<sup>28</sup>

L'argument de J.J. von Allmen mérite d'être cité. Jean écrit certainement son Évangile après la mort de Marie. Or on y lit (3:3) « Personne n'est jamais monté au ciel sinon... le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » Si l'Assomption avait eu lieu, lui à qui Jésus a confié sa mère aurait dû conserver un souvenir aussi miraculeux.

## 5. *Les aspects positifs de la réflexion de l'Église catholique romaine*

Il y a, d'abord, une lecture du dogme de 1950 qui échappe à qui n'est pas informé des subtilités de la théologie mariale.

26. *Les plus belles prières de s. Alphonse de Liguori*, par le Père Saint-Omer, 206<sup>e</sup> mille, Paris-Tournai 1934, article IV, Dévotion à la très sainte Vierge, 610-669.

27. *Concordia evangelica*, tom. I lib. 6, C 11. Texte cité par Du Moulin, *op. cit.*, 235.

28. Article cité par P. Bourguet, *op. cit.*, 7. Cet extrait ne figure pas dans le Tome XIX des *Chefs d'œuvre de François Mauriac* publié par Rencontre. Mauriac à la p. 4 de ce tome : « ... j'ai dû y faire des coupures : soit que certains commentaires aient perdu tout intérêt et toute signification, soit que certaines polémiques (mais ce cas est beaucoup plus rare) m'aient paru trop personnelles ». Il est étonnant qu'il ait retiré cette note qui n'avait perdu ni son intérêt, ni sa signification.

Le père Laurentin, un des plus perspicaces spécialiste romain de la mariologie, note qu'«en définissant ce dogme, Pie XII en a éprouvé le contenu. Il l'a dégagé de toute imagerie... Sa définition implique une démythologisation». Il remarqua que Pie XII se borne à dire « l'immaculée mère de Dieu... a été prise corps et âme dans la gloire au terme de sa destinée terrestre » et « n'a précisé en rien, ni le quand, le comment. Il a évité de se référer aux catégories de "haut" et de "bas" et n'emploie pas le mot "élevé" — trop souvent établi dans les traductions — mais seulement *ad sumpta* qui signifie prise, assumée par Dieu dans la gloire». Il observe que ce dogme a été promulgué, non le 15 août, mais le 1<sup>er</sup> novembre afin de situer Marie du côté des rachetés. Le choix de cette date préparait l'insertion de Marie dans l'Église de Vatican II. Il faut saisir la révolution des esprits que représente l'existence de ce chapitre 8 sur la Vierge Marie dans la Constitution sur l'Église, *Lumen Gentium*.

On ne doit pas oublier que, depuis le XII<sup>e</sup> siècle, Marie et le pape sont en dehors de l'Église, au-dessus d'elle. En 1964, *Lumen Gentium* fait rentrer le pape dans le collège des évêques et dans le peuple de Dieu, et Marie dans l'Église. Le vote sur ce dernier point ne fut acquis que de justesse : 1 074 contre 1 114 pour. A peine quarante évêques de plus. Ceux qui se sont opposés ont craint que ce chapitre ne fasse injure à la Vierge, ne la diminue. Les autres la voyaient dans l'Église comme une créature rachetée, prototype de la foi de l'Église et de l'adhésion au Christ.

Le commentaire du père Laurentin sur cette situation nouvelle de Marie mérite toute notre attention : « Cela n'allait pas sans le dépouillement de représentations mythiques, parfois influencées par les archétypes de déesses. »<sup>29</sup>

Le père Laurentin remarque encore que Pie XII refusa le terme courant de corédemptrice et s'abstint progressivement de « médiatrice » pour ne pas offusquer 1 Timothée 2:5 « un seul médiateur entre Dieu et les hommes ».

Le chapitre 8 de *Lumen Gentium* mérite une attention soutenue. Le lecteur curieux découvre, derrière une forme assez traditionnelle, bien des signes de renouvellement.

D'abord le ressourcement biblique. Le cardinal Béa s'est opposé tant qu'il a pu à l'usage de formules non bibliques. Quand elles sont utilisées, le texte est composé de telle sorte qu'elles se trouvent neutralisées. Après l'énoncé des titres d'avocate, d'auxiliatrice, de secourable, de médiatrice, *Lumen Gentium* 62 explique : « ... entendu de telle sorte que nulle dérogation, nulle addition n'en résulte quant à la dignité et à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ. Aucune créature ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur ». Ce qui veut dire en clair que Marie n'est ni avocate, ni auxiliatrice, ni secourable, ni médiatrice.

Dans ce chapitre se trouvent les paroles du Christ qui étaient avancées

29. *La Vierge Marie dans l'Église catholique après le concile*, U.D.C., op. cit., 31-34.

par les protestants et que les mariologues appelaient antimariologiques. Ces textes sont intégrés « mettant le Royaume au-delà des considérations et des liens de la chair et du sang... » *Lumen Gentium* 58. Après la parole de Jésus à douze ans sur les affaires de son Père, *Lumen Gentium* 57 note « la parole du Fils ne fut pas comprise par eux ». Il s'agit des parents, donc aussi de Marie. Ne peut-on dire qu'il y a là une forme de remise en cause de l'immaculée conception ?

Le vocabulaire de ce chapitre 8 est instructif. *Theotokos* est traduit par *Dei Genitrix* (trois fois), *Deipara* (six fois : *deipare* comme *vivipare*). A Vatican II, l'adjectif marial a été évité. Et s'il est vrai qu'en 1974, pour réaliser les décisions du Concile, Paul VI publie l'encyclique *Cultus marialis* aux deux premiers mots tirés du vocabulaire mariocentrique de la Contre-Réforme, le texte précise qu'il n'y a « qu'un culte unique, appelé à bon droit chrétien, car il tire du Christ son origine et son efficacité ». Le père Laurentin, en commentant ce texte, cite l'antique discipline que « toutes les prières dites à l'autel soient adressées au Père par le Christ... ». Un lecteur de Calvin et des auteurs réformés du XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle aura reconnu le canon 23 du III<sup>e</sup> Synode de Carthage de 337 que Calvin cite dans sa réfutation de l'intercession des saints (*IC. III.XX.22*) et que les théologiens réformés ont souvent repris dans la suite. L'expression « reine de l'univers » n'a été utilisée qu'une fois en *Lumen Gentium* 59.

Le titre de mère de l'Église a été écarté par la commission, car ambigu, tardif et rare dans la tradition. Il ne figure pas dans la Constitution. Mais dans son discours à la demande de cinq cents pères conciliaires, Paul VI l'a repris en écartant les ambiguïtés : Marie est d'abord notre « sœur », elle est toute « relative au Christ ».

*Lumen Gentium* parle souvent du rôle maternel de la Vierge Marie à l'égard des chrétiens en référence à Jean 19:25-27, en écartant les notions de corédemptrice et de médiatrice. Mais *Lumen Gentium* n'a pas élucidé le problème théologique du titre : mère des chrétiens. Marie est mère du Christ pour l'avoir engendré selon la chair. Mais si elle est dite mère des chrétiens, c'est un autre titre, adoptif et spirituel, dans la ligne de Juges 5:7 où Déborah se nomme « mère en Israël ».

Le *Livre de la Foi* des Évêques de Belgique écrit avec raison : « La piété envers Marie doit être libérée des clichés qui ont fait d'elle une femme "entre ciel et terre" ou une humble jeune fille passive et soumise... »<sup>30</sup> Le premier cliché illustre bien une certaine piété romaine. Le deuxième, bien que les protestants n'aient pas de dévotion à Marie, illustre leur vision partielle, mais historiquement explicable dans le cadre d'une réaction à l'opresseur et à ce qui le caractérisait.

Libérés de la persécution et des attaques caricaturales, nous pouvons maintenant apprécier la valeur héroïque du oui de Marie, qui n'a répondu non parce qu'elle était du reste fidèle d'Israël. Dieu a choisi une des plus belles fleurs de la spiritualité d'Israël. Le miracle qui s'est réalisé en elle après son oui est tel que « tous les âges la diront bienheureuse » (Luc 1:48).

30. Bruxelles 1987, 39.

A la question « Maire a-t-elle été “élevée au ciel” dans son corps ? », le *Livre de Foi* apporte une réponse très nuancée : « Le Père l'a associée “corps et âme” à la mort et à la résurrection de son Fils. »<sup>31</sup> On parle d'association, mais on ne dit rien de l'élévation au ciel. Tous les chrétiens ne sont-ils pas corps et âme associés à la mort et à la résurrection du Christ ? Leur personne entière — la partie non périsable et celle qui se détruit et qui connaîtra à la Parousie la résurrection — est associée à la victoire du Christ sur Satan et sur la mort.

Cette explication met comme « entre parenthèses » le dogme étonnant de 1950.

### III. CONCLUSIONS

#### 1. *Marie dans la théologie et la liturgie protestantes*

On aura vite fait le tour de la question. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, plus Rome est prolixe et audacieuse dans ses affirmations sur Marie, plus les réformés se taisent et finissent pas ne plus citer Marie qu'à Noël brièvement et le Vendredi saint plus brièvement encore.

La naissance virginal du Christ a été reçue et bien transmise par la tradition. Le père Laurentin a même reconnu que « la foi de K. Barth en la vérité de la conception virginal a aidé bien des catholiques à maintenir leur intégrité doctrinale »<sup>32</sup>. Le tire *Theotokos* comme moyen d'exprimer le mystère de l'incarnation est reçu à la condition qu'il ne soit pas utilisé pour glorifier la Vierge.

Quant à la liturgie, Marie, comme tous les autres saints trépassés, était comprise dans la grande nuée des témoins à laquelle l'Église s'unissait et s'unissait dans la Préface eucharistique. Et depuis la réforme liturgique de Bersier, c'est avec elle et avec eux que les fidèles chantaient le trisagion.

L'on remarquera que Marie et tous les saints priaient avec les chrétiens réformés, mais l'on se gardait bien de détailler la grande nuée des témoins. Tous pouvaient s'y trouver, mais il ne fallait pas le dire. Ce silence protecteur et timoré a été tellement pesant qu'il vaut la peine de relever la formulation de l'anamnèse 2 du Projet de liturgie du culte dominical de septembre 1982 (ERF) : l'épiclesse est suivie de ces mots : « Sur nous tous nous implorons ta bonté : permets qu'avec les témoins de ton peuple, avec Pierre, Paul et les autres martyrs, Marie et les croyants de tous les temps, nous ayons part à la vie éternelle et que nous chantions ta louange par Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé. »

31. Des Évêques de Belgique, *op. cit.*, 79.

32. U.D.C., *op. cit.*, 34.

## 2. Pour une juste redécouverte de la place de Marie dans l'Église

Le développement des promesses contenues dans les textes de Vatican II dépendra, pour la tradition romaine, d'une christologie épanouie.

Sous la plume de dom Philippus Oppenheim, dans un article de 1936, j'ai trouvé une description très proche du tableau que je trace de l'importance de Marie et des saints dans la foi et la piété romaines. Voici son analyse :

« Lorsque (au Moyen Age) s'obscurcit chez beaucoup, dans la pratique, la claire compréhension du Christ médiateur, et donc la foi et la confiance en sa médiation, le culte des saints commença à fleurir en une plus grande proportion : l'abîme entre le Christ "Dieu terrible", et les hommes pécheurs dut être comblé par d'autres... Les saints eux-mêmes, comme revêtus d'un propre droit, devaient combler la distance entre le Christ et ses fidèles. »<sup>33</sup>

Le catholique romain d'après Vatican II qui a retrouvé en Christ le frère proche, mort et ressuscité pour nous, qui donne sa vie pour ceux qu'il aime, peut s'approcher de lui sans crainte, sans le recours à Marie pour apaiser la colère du Fils, sachant que c'est le Saint-Esprit qui le conduit au Christ et qui l'unit à lui.

Le terme de *Theotokos* est apparu en 433 dans un contexte christologique. La mariologie est née quand des théologiens, poussés par la dévotion populaire et la liturgie, ont arraché *Theotokos* à la christologie et lui ont consacré un traité propre. Cet isolement est à l'origine de toutes les déviations.

Les deux traditions latines trouveront un accord quand elles auront remplacé la *Theotokos* dans une christologie épanouie, illuminée par l'Esprit et répondant pleinement à tous les besoins des croyants.

Les dix dernières années, période où un nouvel évêque de Rome a redonné une coloration post-tridentine à certains aspects de la vie de l'Église romaine, doivent être mises entre parenthèses. Cette apparente restauration ne doit pas nous cacher l'espérance et les promesses contenues dans le renouvellement et la réorientation de Vatican II. Il faut opérer un tri et ne pas rejeter l'enfant avec l'eau du bain.

Prenons un exemple récent : l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*. Elle trace un panorama du monde contemporain et du développement humain tel qu'il se dégage de la volonté de Dieu, offre une lecture théologique des problèmes modernes et donne des orientations inspirées de l'Évangile que je puis adopter avec reconnaissance et joie à quelques détails près. Mais le dernier chapitre, le 49<sup>e</sup>, choque le lecteur réformé. Ce chapitre, sans aucun rapport avec les quarante-huit précédents, invite à regarder toujours plus vers Marie.

La spirituelle analyse de Calvin et de Du Moulin s'applique à ces lignes

33. *Christi Persona et opus secundum textus liturgiae sacrae*. Ephemerides Liturgiae 1936, 232. Cité par J. de Saussure. *Dialogue sur la Vierge*, Lyon 1950, 84.

du pape : « Nous présentons à la Très Sainte Vierge les situations individuelles difficiles pour qu'en les montrant à son Fils, elle obtienne de lui qu'elles soient adoucies... » C'est un retour à la médiation de Marie. Le langage employé suppose la détestable théologie où Dieu confie à Jésus la justice et à Marie la miséricorde : « Tout cela, nous voulons le mettre finalement devant son “regard miséricordieux”... »

L'on retrouve chez Jean-Paul II le langage de la théologie de Pie XII exprimée dans *Ad Caeli Reginam* : « ... la Vierge offrit son Fils au Père sur le Golgotha... elle dispose d'un pouvoir *presque sans limites*. » Ce qui donne sous la plume de Jean-Paul II : « La Très Sainte Vierge Marie, notre Mère et notre Reine, est celle qui, se tournant vers son Fils, dit “Ils n'ont pas de vin” (Jn 2:3)... Dans sa sollicitude maternelle, elle se penche sur les aspects personnels et sociaux de la vie des hommes sur terre. »

Le dernier alinéa de ce regrettable chapitre relève de la plus extraordinaire gymnastique intellectuelle et spirituelle, un peu comme du baroque bavarois et autrichien où le regard se cogne dans les statues, les ors et les stucs. Écoutez plutôt : « Devant la Très Sainte Trinité, je confie à Marie ce que j'ai exposé dans la présente lettre pour inviter tous les hommes à réfléchir et à s'engager... » On nous invite à lire une lettre qui a été confiée à Marie en présence de la Très Sainte Trinité. La Trinité est invitée comme spectateur et comme garantie chrétienne, mais le sujet agissant, c'est la Mère et la Reine. Alors que la lettre est remarquable en ces 48 chapitres, le dernier est un concentré de théologie mariale outrancière. Là, Marie n'est pas dans l'Église, mais au-dessus d'elle et en présence de la Sainte Trinité. Ces nettes réserves, que l'honnêteté intellectuelle et spirituelle commande de relever, n'empêchent pas de poursuivre le dialogue avec ceux qui, dans l'Église romaine, ne sont pas déformés par l'apport apocryphe, et à nous préparer à un dialogue fécond quand l'heure sonnera, en tentant de retrouver la Marie des Évangiles. Cette découverte renversera la statue élevée par l'imagination fabulatrice des apocryphes.

### 3. *La position réformée en quelques points*

1) Jésus, étant né sous la Loi (Ga 4:4), a pris la vraie humanité de Marie qui est née et a vécu dans la condition humaine, telle que la révolte d'Adam et Ève l'a laissée.

2) Marie est une personne secondaire du Nouveau Testament, la personne centrale étant Jésus-Christ.

3) Le Nouveau Testament ne sait rien de la naissance de Marie, ni de sa mort et quasi rien de sa vie.

4) La vocation de Marie est unique. Elle est bénie entre toutes les femmes (Luc 1:42) parce qu'elle est la mère du Fils éternel de Dieu et qu'elle assure son incarnation.

5) Par son obéissance, Marie est l'image de la vocation et du devoir de l'Église et de chaque membre.

6) Marie reçoit le Seigneur avec soumission au risque de compromettre sa réputation.

7) Elle est celle qui apporte le Christ au monde ; elle participe donc à l'opération de Dieu pour sauver le monde. L'Église la suit dans cette participation. J.-J. von Allmen exprime ainsi cette fonction : « Elle a été ce que l'Église restera jusqu'au retour du Christ « contre-bandière du ciel ».

8) La soumission aimante de Marie (qu'il me soit fait selon ta parole) doit inspirer notre vie chrétienne.

9) En utilisant le titre *Theotokos*, nous nous souviendrons du mystère de l'incarnation. Ce qui nous empêchera d'être absorbé par un libéralisme qui néglige la divinité du Christ ou par un idéalisme désincarné oubliant la parfaite humanité du Maître.

10) Le cantique de Marie manifeste que toute l'attention de la mère du Seigneur va au Dieu de la miséricorde.

11) Jésus nous détourne lui-même de tout culte à Marie. Prévoyant la déviation qui pourrait survenir au sujet de la mère, Jésus a rappelé l'essentiel de l'Évangile à la femme qui, la première, a voulu glorifier Marie : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent ! » (Luc 11:28).

12) La salutation d'Elisabeth ne peut servir de fondement à un culte à Marie. Elisabeth ne lui a pas adressé une prière, mais a affirmé que Marie a été l'objet de la bénédiction de Dieu.

13) Marie nous apprend la foi, l'humilité, l'espérance, la joie dans le Seigneur.

14) Comme tous les témoins de la foi, Marie nous montre le Christ.

15) Nous maintenons un non catégorique au culte marial, en demeurant successeurs de l'Église ancienne qui, en fixant le Canon, accueille le dépôt apostolique.

16) Nous devons dire avec le Nouveau Testament que Marie, la mère de notre Seigneur Jésus-Christ, est bienheureuse.

17) Nous devons oser détailler la grand nuée des témoins. Nous prions le Père au nom de Jésus-Christ avec Marie et les saints, étant unis à elle et à eux. Nous ne prions pas Marie et les saints. Nous ne prions pas par Marie et par les saints. Nous prions le Père au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ avec Marie et les saints.

# LES FEMMES ET L'ÉGLISE

Diane JERDAN\*

Qu'est-ce qu'une femme peut faire dans l'Église ? Autrement dit, y a-t-il quelque ministère dans l'Église — en dehors du ministère pastoral, qui est hors sujet dans ce texte — qu'un homme laïc pourrait exercer et qu'une femme ne pourrait pas ?

Quand je suis en public, il y a deux choses que je ne dois pas oublier :

— D'abord, ma qualité d'étrangère qui m'oblige à faire attention à ce que je dis ; mais, de toute façon, comme je le dirai avec un accent, mon interlocuteur pensera en lui-même « Ah ! elle n'est pas de chez nous ». Impossible, donc, d'oublier que je n'appartiens pas tout à fait à la société française. Quelque chose me distingue de la majorité qui m'entoure. Sans doute est-ce le même sentiment que ressent un Noir dans une société blanche, un Blanc dans une société noire, un pauvre parmi les riches, quelqu'un de mal habillé au milieu de personnes très bien mises. Vous avez peut-être éprouvé, vous-même, ce sentiment. J'imagine que c'est, par exemple, ce qu'un homme ressent lorsqu'il entre dans une maternité et se trouve environné de mamans, de bébés, de sages-femmes et d'infirmières ! Le sentiment de ne pas être totalement à sa place.

— L'autre chose qu'il m'est impossible d'oublier en public est ma qualité de femme. Je ressens ces deux particularités de ma personne — étrangère et femme — de la même manière. Puisque je suis une femme, je n'appartiens pas tout à fait à la majorité de la société ; je dois donc faire attention à ce que je fais, où je vais, à ce que je dis, etc. En tant que femme, je ne suis pas tout à fait à ma place ; cela crée en moi un certain malaise. Ce sentiment est plus ou moins inconscient, mais bien plus présent.

Cette légère impression de malaise peut paraître bizarre puisque, le plus

\* Mme Jerdan est l'épouse d'un pasteur qui exerce son ministère dans l'Église réformée évangélique de Berre-Marginane-Vitrolles, dans le Midi de la France. Son mari et elle sont américains et travaillent en France depuis 18 ans. Mme Jerdan a écrit un ouvrage intitulé *Guérisons extraordinaires et résurrections* (Paris : Atlantic, 1986).

souvent, les femmes sont plus nombreuses que les hommes dans la société. Cette impression n'est pas due au nombre, en effet. Bien que majoritaires à cet égard, les femmes sont minoritaires en influence. Tel est l'aspect déterminant de notre société dont le caractère est essentiellement masculin. Là, une femme a le sentiment, soit qu'elle n'a rien à y faire, soit qu'elle est tolérée à titre d'étrangère, comme quelqu'un arrivant de l'extérieur et n'appartenant pas à la maison. De plus en plus, de nos jours, on fait place à la femme ; mais celle-ci sent bien qu'elle n'occupe pas une place normale. C'est un peu comme si elle était prise en auto-stop, et faisait la même route que les hommes : elle est dans la voiture de quelqu'un qui ne lui laissera pas volontiers le volant !

Les hommes ont de la peine à comprendre ce sentiment, car ils se disent : « Mais, aujourd'hui, une femme peut faire tout ce que fait un homme : elle peut être plombier, ou pompier, ou P.-D.G., ou président de la République ! » Sans doute. Il est bien vrai que les femmes ont prouvé, avec beaucoup de courage parfois, qu'elles ont autant que les hommes les capacités nécessaires pour remplir toutes ces fonctions. Pourtant, loin de reconnaître à la femme la place qui aurait dû être la sienne depuis toujours dans la société, l'homme se comporte comme s'il lui concédait une prérogative qu'il croit profondément être sienne, *à lui*, lui faisant ainsi comprendre qu'elle n'est vraiment pas à sa place *à elle*. C'est ainsi que les compliments que formulent certains hommes à l'égard de telle ou telle femme sont, en fait, des insultes. Par exemple : « elle travaille aussi bien qu'un homme ! », ce qui signifie que l'homme étant la mesure de tout, la femme doit lui ressembler pour être appréciée ! C'est également pour cela que, dans une situation donnée, l'on est beaucoup plus exigeant vis-à-vis d'une femme que vis-à-vis d'un homme. Pour un même travail, une femme doit être plus qualifiée qu'un homme ! Les bases d'évaluation diffèrent. Dans le monde politique, Édith Cresson l'a signifié de façon très claire aux actualités télévisées de 20 h (TF1 19/2/90) en disant : « On saura que les choses ont vraiment changé le jour où une femme incapable aura été promue à un poste important. » Peut-être, ce jour-là, n'entendra-t-on plus les petites phrases « assassines » mettant en doute la capacité des femmes à occuper des postes de haute responsabilité sous le simple prétexte qu'elles sont femmes. Pourquoi dans les critiques adressées à Mme Thatcher, en tant que Premier ministre, est-il fait allusion à son sexe alors que rien de tel ne se produit pour Michel Rocard ? La femme a le sentiment d'être plus tolérée qu'acceptée. A vrai dire, elle est très bien tolérée dans les situations où elle apporte une collaboration servile à l'œuvre de l'homme : en bonne secrétaire ! Mais l'homme n'attend guère d'elle des initiatives, des idées et encore moins des conseils. La femme en conclut donc : « dans le monde actuel, on apprécie les services que je rends, mais pas ma personne ». Ainsi la question ne porte pas tant sur le rôle ou le métier que sur l'acceptation et le respect. La différence de sexe interfère toujours dans les évaluations comme en témoigne une expérience menée dans une université américaine : deux cents étudiantes ont été invitées à juger un même essai philosophique ; les cent première ont reçu l'essai signé *John McKay*, et les autres, signé *Joan McKay*. Le travail de *John* a été considéré original, pro-

fond et fécond ; et celui de *Joan*, superficiel, banal et sans grand intérêt<sup>1</sup>. Même les femmes appliquent deux poids et deux mesures !

Comprendons-nous bien, mon observation ne signifie pas que les hommes sont mauvais et les femmes bonnes ! Sûrement pas ! Les femmes, lorsqu'elles sont en position de force, savent très bien, elles aussi, dénigrer les hommes. Le problème de notre société est surtout un problème de *déséquilibre* ; la balance y penche trop d'un côté.

Je ne crois pas que mon analyse soit par trop caricaturale.

\*  
\* \* \*

Si tel est bien notre environnement, il importe de se demander dans quelle mesure l'Église en est le reflet et si la place de la femme, dans nos Églises, est bien ce qu'elle devrait être.

Il m'est difficile de répondre à ces questions. Aussi me limiterai-je à essayer de mettre en évidence le point de vue d'une femme. Ceci peut aider les hommes à mieux analyser eux-mêmes leur ministère, le fonctionnement des Églises et leurs propres attitudes. Une discussions sur les ministères ouverts aux femmes dans l'Église pourra, ensuite, être fructueuse.

Je me propose de traiter le sujet en trois temps : premièrement, qu'elle *devrait* être la place de la femme ; deuxièmement, quelle *est* la place actuelle de la femme, avec un bref survol historique pour voir comment nous en sommes arrivés-là ; enfin, quelques suggestions pour améliorer la situation.

## I - LA PLACE PRÉVUE POUR LA FEMME

A propos de la relation entre les hommes et les femmes, la chrétienne pense à la déclaration de Jésus : « C'est à cause de la dureté de votre cœur (que les choses sont ce qu'elles sont)… : au commencement, il n'en était pas ainsi. » (Mt 19:8) Comment était-ce donc « au commencement » ?

« Dieu créa l'homme à son image :  
Il le créa à l'image de Dieu,  
Homme et femme, il les créa. » (Gn 1:27)

Autrement dit, ce sont l'homme et la femme ensemble qui sont image de Dieu. Ni uniquement l'homme, ni uniquement la femme, mais l'un et l'autre dans la totalité de leurs caractères masculins et féminins. Si c'est dans leur complémentarité que l'homme et la femme sont l'image de Dieu, cela signifie que Dieu est, en quelque sorte, masculin et féminin. En nous, ses créatures, ces aspects de sa personne sont séparés en personne-homme et personne-femme ; mais Dieu, lui, est parfaitement féminin/masculin.

Ainsi, pour l'humanité, c'est seulement dans la complémentarité et l'interdépendance complète des hommes et des femmes qu'existe le reflet

---

1. Paul Tournier, *La mission de la femme*, (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé 1979), 138.

de la personne de Dieu, le Dieu Trinitaire : or, respect et collaboration parfaite relient les trois personnes de la Trinité. L'homme et la femme sont comme les deux faces d'une médaille. L'homme a besoin de la femme dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il est — c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la femme a été créée — et, vice versa, la femme a besoin de l'homme dans tout ce qu'elle fait et dans tout ce qu'elle est. L'Église commet une erreur énorme, je crois, lorsqu'elle présente Dieu comme étant uniquement masculin ; ceci tend à accorder aux aspects masculins de l'humanité une plus grande valeur qu'aux aspects féminins. La femme a son propre talent à apporter : dans le domaine des relations, surtout, puisqu'elle prête plus souvent attention aux personnes qu'aux choses.

Que faut-il entendre par « aspect masculin et aspect féminin » ? Il s'agit de qualités de vie différentes, souvent opposées, mais qui appartiennent toutes deux à notre expérience. Pour les accepter comme les deux faces d'une même médaille, ou deux aspects d'une même réalité, il convient de les considérer comme complémentaires et non pas comme s'excluant réciproquement. Voici quelques exemples :

l'objectif/le subjectif ; le rationnel/l'affectif ; la pensée/le vécu ; l'esprit de géométrie/l'esprit de finesse ; la logique/l'intuition ; le réalisme/le symbolisme ; l'utile/l'agréable ; l'abstrait/le concret ; la puissance/la souplesse ; la théorie/la pratique ; la connaissance/le sentiment ; les choses/les personnes...

Il est, sans doute fâcheux que ces qualités soient considérées les unes comme « masculines » et les autres comme « féminines », même s'il est vrai que certaines sont plus fréquemment observables chez les hommes et les qualités complémentaires chez les femmes. C'est ainsi, par exemple, que les hommes marquent davantage d'intérêt pour la théorie, la technicité, ... et les femmes pour la pratique, les relations humaines, etc. Mais ces caractéristiques ne permettent pas de donner une définition de l'homme et de la femme. C'est pourquoi on a essayé de définir cette complémentarité en éliminant toute référence au sexe. C'est ce qu'expriment, par exemple, les termes orientaux *ying* et *yang*, que Jung a décrit comme *l'animus* et *l'anima* de l'être humain.

J'apprécie ces efforts de redéfinition non sexuée en raison de notre compréhension de l'image de Dieu. S'il est exact, comme je l'ai dit plus haut, que la femme et l'homme dans leur complémentarité sont le reflet de l'image de Dieu, il n'en est pas moins vrai que chacun, aussi bien elle que lui, est également l'image de Dieu. Autrement dit, nous sommes tous et chacun, quel que soit notre sexe, masculin et féminin dans notre personne. Aucun homme n'incarne uniquement que les aspects dits « masculins » de l'humanité ; de même, aucune femme n'en incarne que les aspects dits « féminins ». Ainsi donc, ces caractéristiques ne constituent pas des éléments de définition sexuelle. Chaque être humain en possède de complémentaires, comme Dieu lui-même en sa personne.

La Chute a, naturellement, influencé notre perspective et nous avons tendance à voir une opposition là où Dieu a voulu une complémentarité. Le résultat malheureux en est qu'au cours de l'histoire, les caractéristiques

liées à la force ont pris le pas sur la sensibilité et l'aptitude aux relations. C'est ainsi que les aspects dits « masculins » priment dans la société. Et, comme l'homme les incarne plus souvent que la femme, il s'en trouve plus valorisé qu'elle. Parallèlement, les hommes ne sont pas encouragés à cultiver leurs caractères dits « féminins » et les femmes qui mettent en valeur ceux qu'elles possèdent et qui sont dits « masculins » sont mal vues. Tout ceci mène à l'inégalité des sexes dans la vie de tous les jours, chacun étant cantonné dans des rôles sexuellement déterminés. La complémentarité du masculin et du féminin a été perdue et la vie sociale en souffre. Je souhaite être claire : la masculinité n'est pas mauvaise en soi ; ce qui l'est, en revanche, ce sont le *déséquilibre* qui s'est établi entre masculinité et fémininité et le manque de respect mutuel qui en est résulté.

Jésus, Dieu parmi nous, a rétabli l'équilibre. Il a vécu cette complémentarité dans sa personne. Il a manifesté quel équilibre parfait existait entre la vérité et la grâce, la logique et le sentiment, la discipline et la compassion. Il a été exemplaire pour nous dans sa manière de manifester concrètement ses propres caractéristiques masculines et féminines. Ses relations avec les femmes ont été libératrices ; il s'est adressé à elles comme à des personnes et non pas « comme à des femmes » ; non pas comme à des mères, ou des épouses, ou des ménagères, mais comme à des personnes et à des disciples, exactement comme il l'a fait également avec les hommes. Il a replacé les femmes sur un pied d'égalité avec les hommes.

Le jour de la Pentecôte, les femmes-disciples étaient présentes (Ac 1:14 et 2:1), le Saint-Esprit est descendu sur elles aussi bien que sur les hommes, et elles ont été au nombre de ceux qui, ce jour-là, ont annoncé, dans plusieurs langues, « les merveilles de Dieu » (Ac 2:4 et 11). Par la suite, l'ex-pharisién Paul est celui qui a fait le plus — du moins c'est ma conviction — pour libérer les femmes et pour reconnaître leur place à part entière dans l'Église primitive. Les commentaires que l'on trouve dans ses lettres sur ses collaboratrices dans l'annonce de l'Évangile et sur leur importance dans les différentes Églises indiquent combien était grande la liberté que chacun avait, sans distinction de sexe, pour exercer ses dons. Comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement puisqu'il n'existe pas, dans le Nouveau Testament, un appel aux disciples adressé séparément aux hommes et aux femmes.

En agissant de la sorte, l'Église primitive est allée à l'encontre de ce qui était en vigueur dans la société romaine de l'époque. En effet, la femme romaine restait, toute sa vie, une mineure devant la loi, sous la tutelle des hommes. Ainsi, malgré la situation sociale du moment, l'Église chrétienne n'a pas hésité à se placer à l'avant-garde en ce qui concerne le statut des femmes, et à rétablir l'équilibre voulu par Dieu à la création, vécu par Jésus dans ses relations, et confirmé par le Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte. C'est tellement beau que l'on se demande pourquoi, aujourd'hui, vingt siècles plus tard, la femme chrétienne a si souvent le sentiment d'être cantonnée, dans l'Église, dans des fonctions féminines liées à la cuisine, aux enfants et au service des hommes. Comment se fait-il que l'Église du premier siècle se soit placée à l'avant-garde de la société en respectant les contributions

de la femme et que l'Église du vingtième siècle soit à la traîne de celle de son temps en ce domaine ?

## II - SURVOL HISTORIQUE

Voici un très bref — sans doute trop bref — survol historique. J'ai longtemps été persuadée que les femmes n'avaient guère marqué l'histoire de l'Église ou, du moins, que leur rôle avait été — ou était jugé — très modeste dans le développement du christianisme. Des lectures récentes m'amènent à penser différemment : la nouveauté introduite par l'Église du premier siècle est restée une réalité assez longtemps. Il y a eu des femmes martyres célèbres dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, où l'on trouve également des traces de femmes occupant des fonctions officielles dans les Églises, instruites et préoccupées de recherche intellectuelle. Deux femmes, par exemple, ont consacré leur vie à aider Jérôme dans sa traduction de la Bible. D'autres ont voyagé comme missionnaires<sup>2</sup>. Les livres de l'historienne Régine Pernoud montrent qu'au Moyen Age, la condition féminine s'était affranchie des règles et traditions du Droit romain. La femme était respectée et active dans la vie sociale. Elle pouvait accéder au pouvoir politique. Elle pouvait voter comme les hommes dans les assemblées urbaines. Dans la vie économique, on enregistre une foule de femmes exerçant des métiers très divers<sup>3</sup>. Cette époque semble être la première où surgit, dans l'histoire, la notion d'égalité entre les personnes de l'homme et de la femme.

Alors, se demande-t-on, que s'est-il passé entre cette époque si éloignée mais, apparemment, si en avance, et notre situation actuelle ? Il y a eu, selon plusieurs historiens (Régine Pernoud, Jean Delumeau), la Renaissance et sa redécouverte du Droit romain, qui maintient la femme dans un état de minorité comme dans la Rome antique.

Jean Delumeau décrit aussi la Renaissance comme une époque troublée « où ont atrocement régné la peur, l'angoisse, la panique ! Les catastrophes s'ajoutent alors les unes aux autres »<sup>4</sup>. Les responsables de cet état troublé de choses, considérés comme les agents de Satan, sont les turcs, les juifs, les hérétiques et les femmes. Ceux qui ont des armées se défendent, les autres (comme les femmes) sont persécutées. Les procès en sorcellerie, qui reflètent une peur irrationnelle de la femme, n'ont pris une tragique ampleur qu'à la Renaissance. Les théologiens de l'époque affirmaient que Satan se servait des séductions féminines et de la sexualité coupable pour détourner de leurs devoirs les défenseurs de l'ordre.

C'est, à ce moment-là, semble-t-il, que la société occidentale a franchi un tournant qui, pour la femme, a été un retour à la case départ. Voici le résumé qu'en fait Paul Tournier dans son livre *La Mission de la femme* :

2. Kari Torjesen Malcolm, *Women at the crossroads*, (Downers Grove, Ill. : IVP, 1982), 88-105.

3. Tournier, *ibid.*, 31-32.

4. *Ibid.*, 34.

« Et qu'est-il arrivé à la Renaissance ? Dans le désarroi effroyable et le désespoir de cette époque, tels que Delumeau les décrit, des hommes ont choisi une stratégie. — Laquelle ? — La stratégie masculine : on a intronisé en quelque sorte toutes les valeurs masculines, la puissance, la combativité, la pensée rationnelle, la froide relation objective, la technique, la manipulation des choses — et le droit romain qui consacrait la domination du mâle plus doué à exercer ces vertus viriles. Dès lors, l'homme éprouve la peur secrète de se livrer à des fantasmagories. Et il refoule les valeurs féminines, le sentiment, la sensibilité, l'intelligence du cœur, l'intuition, la relation personnelle, la mystique. Et, du même coup, on a relégué, loin de la conduite des affaires, dans les limites du foyer, la somme qui incarnait cet aspect renié de la nature humaine. Tout cela est impliqué dans le mot de Descartes “je pense, donc je suis”, où l'homme se définit seul vis-à-vis de lui seul, sans référence à autrui, et surtout dans son intention, celle d'une méthode rigoureuse pour triompher du doute, et édifier, pierre par pierre, une civilisation scientifique. Dès lors, la Nature n'est plus qu'un objet, objet d'étude et d'exploration ; et la femme un instrument au service des hommes dans leur grande entreprise, pour les réconforter dans les moments de repos et assouvir leur instinct sexuel. Mais dans la sexualité, on a donné priorité à son aspect masculin, le désir, la convoitise, sur son aspect féminin la tendresse, la relation personnelle...

(La stratégie) de la Renaissance... a produit un prodigieux feu d'artifice des progrès scientifiques et techniques. Mais c'est comme une machine qui s'emballe et qu'on ne peut plus freiner. Alors surgit une nouvelle angoisse, le spectre d'une civilisation inhumaine où la personne est étouffée par les choses. Pourquoi donc cette stratégie ne peut-elle pas être stable à long terme ? — Parce qu'elle a mis à l'écart la moitié de l'humanité, les femmes ; parce qu'elle a privé notre civilisation de leur influence propre. Parce qu'elle a laissé aussi de côté la moitié des besoins humains essentiels, les besoins affectifs, irrationnels, celui de la relation personnelle. Et c'est la moitié la plus importante puisque la psychologie nous a appris que l'homme n'est pas conduit par la raison, mais par ses émotions. »<sup>5</sup>

En ce qui concerne les femmes, les réformateurs ont adopté les attitudes de la culture ambiante au lieu de poursuivre leur démarche et de retrouver le modèle radical de l'Église primitive. D'une façon générale, en effet, les réformateurs estiment que la femme existe pour le confort et le bien-être des hommes !<sup>6</sup> Les hommes sont importants et les femmes les soutiennent.

Tel est notre héritage. La femme chrétienne d'aujourd'hui vit souvent, dans l'Église, cette opposition entre la liberté de l'Évangile et les contraintes de la culture, entre le désir de vivre comme disciple de Jésus-Christ, habilitée et habilitée par le Saint-Esprit, et la réalité de sa situation qui ne reconnaît sa valeur que par rapport aux hommes et à leur service. Elle écoute prêcher

5. *Ibid.*, 169-170, 172-173.

6. Malcolm, *ibid.*, p. 107.

sur le Corps du Christ dans lequel chaque membre est indispensable au bon fonctionnement de l'ensemble, et elle vit dans un Corps dont la moitié des membres est paralysée et qui se révèle ainsi malade ou inefficace. L'un des résultats malheureux de cette pratique est que de nombreuses femmes chrétiennes réagissent comme elles sont traitées, c'est-à-dire comme des enfants ; elles se montrent timides et dépendantes, se sentent incapables et sont toujours en train de recevoir au lieu de vivre courageusement et avec créativité comme disciples de Christ dans le monde.

Aujourd'hui, la femme a la possibilité de s'instruire et de se qualifier selon ses désirs et ses capacités. C'est là que l'Église commet souvent des erreurs à l'encontre des femmes, y compris les femmes de pasteur. Une femme qualifiée qui ne trouve pas à exercer ses capacités dans l'Église ira ailleurs, et le Corps du Christ y perdra, car, dans la société actuelle, la femme peut trouver à se valoriser. Il est dommage que l'Église choisisse un homme médiocre pour un travail quand tant de femmes pourraient faire mieux pour le plus grand profit de toute l'Église. Il n'est pas bien vu chez nous, hélas ! pour une femme de faire autre chose que de cuisiner, de garder les enfants et de taper à la machine... ce qui revient à dire qu'elle ne peut faire que ce que les hommes ne veulent pas faire !

On objectera, peut-être, que dans telle Église, il n'y a que les femmes qui travaillent, ce qui semble être le cas dans beaucoup de paroisses. C'est sans doute, en partie, parce que, seuls, les ministères de « service » auprès des femmes, des enfants et des malades sont ouverts aux laïcs, et que ces formes de ministère sont considérées comme « travail de femmes » ; les femmes ne les considérant généralement pas pour eux, la « féminisation de l'Église » devient une plainte justifiée. Là encore, il y a un manque de complémentarité.

### III - QUE FAIRE ?

1°) Tout d'abord, à mon avis, une question d'attitude se pose. Telle est d'ailleurs l'opinion qui est ressortie d'une petite enquête rapide que j'ai faite auprès de quelques femmes engagées dans les Églises. Qu'il le veuille ou non, le pasteur donne la note à cet égard ! Il est le modèle du comportement qui sera adopté dans son Église. Voici un test destiné aux pasteurs, qui permet de faire le point dans une Église :

« Lorsqu'une tâche doit être accomplie dans l'Église, à qui envisagez-vous, *dans votre esprit*, de recourir ? Uniquement à des femmes ou uniquement à des hommes ? Pourquoi ? Sur quelle base ? » Par exemple : votre Église reçoit le synode régional, à qui demandez-vous de servir à table et de faire la vaisselle ? Pourquoi à des femmes ? Rien dans la biologie de la femme ne la qualifie exclusivement pour exercer cette responsabilité si importante ! Si l'on se reporte au modèle biblique, ne voit-on pas que les apôtres ont choisi sept hommes pour servir aux tables ? ! Il n'y a aucune raison de ne pas avoir des équipes mixtes dans ce domaine.

« Lorsque vous prenez une décision, appliquez-vous les mêmes critères s'il s'agit d'une femme et s'il s'agit d'un homme ? »

« Qu'en est-il lorsqu'il est question de former une équipe pour mettre au point un projet d'Église : projet d'évangélisation, ou remplacement du système de chauffage, ou contact avec les Autorités, ou projet de diaconie ? »

« Qui s'occupe de la garderie le dimanche matin ? » Aucune raison biblique n'oblige à ce que cela soit des femmes. Dans la Bible, les pères sont plus souvent cités comme responsables de l'éducation de leurs enfants que les mères. Les sexes ont été destinés par Dieu à travailler ensemble, et non pas isolés l'un de l'autre.

Attention à vos paroles ! Ne vous adressez pas uniquement aux « frères » quand la communication est également destinée aux « sœurs ». Ce n'est pas là un mince détail. C'est une manière de reconnaître publiquement que les hommes et les femmes présents dans l'assemblée sont d'égale valeur. En ces occasions comme dans beaucoup d'autres, les paroles du pasteur ont une grande influence sur l'attitude de tous.

2°) Deuxièmement, l'idée de complémentarité doit reprendre toute son importance dans deux domaines essentiels.

Tout d'abord, à l'intérieur de nous-mêmes. Il nous faut apprendre à vivre pleinement les aspects dits « féminins » et dits « masculins » de notre propre caractère. Cela devrait être plus facile à un pasteur qu'à beaucoup d'autres hommes, parce qu'il est déjà appelé à exercer une sensibilité développée envers autrui, à être à la fois « père et mère » auprès de ses paroissiens.

L'autre domaine essentiel pour le développement de la complémentarité est celui du couple pastoral. L'une des plus grandes richesses de l'Église protestante est d'avoir des pasteurs mariés. Le pasteur peut plus facilement que le prêtre accepter une femme comme partenaire dans le ministère, parce qu'il vit déjà ce partenariat dans sa vie de tous les jours. La femme ne devrait pas être, pour lui, une créature mystérieuse, distante, troublante qu'il doit « caser », à qui il doit confier un rôle précis lui permettant de la comprendre de manière satisfaisante. Je suis profondément convaincue que le couple pastoral, avec sa manière de vivre la complémentarité masculin/féminin du pasteur et de sa femme, est la clé qui permet de résoudre le problème des ministères de la femme dans l'Église. La question à poser aux épouses de pasteurs est la suivante : « Votre mari vous encourage-t-il à développer vos capacités et à les exercer publiquement ? Fait-il un effort pour compenser vos faiblesses comme il attend que vous compensiez les siennes ? Vous accepte-t-il plus pour les rôles que vous jouez ou pour ce que vous êtes comme personne ? » La réponse à ces questions est indicative de la capacité que ce pasteur a d'encourager chacun, dans l'Église, à faire de même. Ce n'est assurément pas un hasard si, dans la Bible, la vie privée et la vie au foyer des dirigeants de l'Église sont mis en tête de la liste des domaines où des qualifications sont exigées d'eux. Plus les mariages pastoraux « fonctionnent » correctement, plus ils serviront de modèle concret pour les relations femmes/hommes dans l'Église.

#### IV - QUE PEUT FAIRE LA FEMME DANS L'ÉGLISE ?

Ai-je été trop longue avant d'en arriver là ? Pourtant il n'est pas dans mon propos, maintenant, de dresser une liste des ministères féminins dans l'Église. En effet, ma conviction est que les ministères accessibles à un laïc non consacré sont accessibles à tous, sans distinction de sexe. Je préfère donc poser une question légèrement différente : que faire pour reconnaître les ministères de tout laïc dans l'Église et pour enlever, en même temps, le poids qui pèse sur le seul ministère pastoral ? Ceci exclut donc l'idée qu'il existerait une liste particulière de ministères pour « femmes dans le ministère » à côté de celui qui s'appelle « le ministère pastoral ».

Je ne préconise donc pas une politique féministe grâce à laquelle la femme gagnerait quelques ministères reconnus. Non, ma vision est bien plus radicale que cela. J'ose espérer que l'Église d'aujourd'hui pourrait être, encore une fois, à l'avant-garde de la société et vivre, en son sein, une vraie complémentarité de personnes, sans distinction de sexe. Elle redeviendrait un modèle pour la société au lieu d'être à sa remorque, loin derrière elle. Une telle manière de vivre libèrera les hommes qui, dans Église, n'ont pas eu jusque-là un ministère reconnu.

Le pasteur a la responsabilité d'encourager chaque laïc — femme ou homme — à exercer ses dons dans l'Église, et de créer un cadre où chacun soit libre de le faire. Le Saint-Esprit détermine qui a les dons de sagesse, de communication, de service, d'administration, d'encouragement, de soins pastoraux, etc. Pour lui, le sexe des personnes concernées est une considération tout à fait secondaire qui ne devrait pas être première.

La plus important est la reconnaissance publique des capacités des laïcs au niveau où le ministère correspondant est pratiqué. Si c'est à l'échelon local que telle ou telle personne démontre des capacités particulières et se forme pour les exercer, que l'Église locale les reconnaisse publiquement. Une cérémonie de reconnaissance par la communauté et d'engagement pour la personne concernée paraît tout à fait recommandable. Une personne qui a prouvé sa capacité à édifier le Corps du Christ dans sa propre paroisse peut ensuite être appelée par d'autres Églises, et son ministère, attesté par sa propre paroisse, pourrait être reconnu à un autre niveau. On rencontre trop de personnes qui se sentent « appelées » à un ministère sans avoir jamais donné la moindre preuve qu'elles ont les dons et les capacités voulues. Un système qui repose sur la conviction d'un individu en dehors de toute confirmation pratique par une communauté locale met la charrue devant les bœufs et risque de susciter un nombre important d'échecs. En même temps, il serait bon que les structures nationales d'une Église soient conçues de manière à permettre à quiconque, femme ou homme laïques, exerçant un ministère valable pour elle d'être accueilli et reconnu au niveau national, que son ministère soit rémunéré ou non.

A vous, Messieurs les pasteurs, d'éliminer les barrières encore subsistantes à ce sujet dans l'Église. Essayons de rétablir l'équilibre ; vivons notre complémentarité dans le respect de chacun.

# LA PAROLE, LA VÉRITÉ ET LA LIBERTÉ

Marc SHERRINGHAM\*

« Comme Jésus parlait ainsi plusieurs crurent en lui. Et il dit aux Juifs qui avaient cru en lui : si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres. »

(Jean VIII, 30 à 32)

Je voudrais méditer avec vous cette très belle déclaration que le Christ adresse à des Juifs qui viennent de se convertir, sans comprendre encore tout à fait ce en quoi ils ont cru. Dans cette adresse, le Christ lie très étroitement les trois notions fondamentales de la Parole, de la vérité et de la liberté, et il le fait dans un ordre qui n'a rien de contingent : la Parole d'abord, la vérité ensuite, la liberté enfin. Ce faisant, le Christ nous met en garde contre une double tentation : celle de vouloir dissocier ou séparer la Parole, la vérité et la liberté, et celle de vouloir les associer autrement, dans un ordre différent.

D'abord vient la Parole. C'est une des affirmations centrales de la Bible, que cette primauté originelle et absolue du Verbe divin.

Primalité de la Parole dans la création, soulignée par la Genèse et le prologue de l'Évangile de Jean. A l'origine de tout ce qui existe, il y a la Parole de Dieu. L'Être de Dieu se manifeste comme Parole fondatrice, et l'être du monde en découle tout entier.

Mais aussi primalité de la Parole dans l'histoire du salut. Parole qui appelle et qui sauve. Parole qui vient toujours d'abord, à la rencontre des hommes, et qui fonde la vocation et l'élection. Et à cet appel de la Parole de Dieu doit correspondre chez l'homme l'écoute, l'obéissance et la procla-

\* Marc SHERRINGHAM est président du conseil de Faculté de théologie d'Aix et professeur de philosophie à Strasbourg.

mation, conformément à l'exemple du jeune Samuel : « Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute. »

Il y a là une différence fondamentale entre toutes les religions humaines et la Révélation du vrai Dieu. D'un côté, des idoles muettes auxquelles s'adressent de vains et innombrables discours. D'un côté, le silence des dieux, et le bavardage incessant des hommes. De l'autre, la Parole première de Dieu, auquel répond l'écoute silencieuse des hommes. Le vrai Dieu est celui qui parle aux hommes. Le Dieu de la Bible n'est pas un Dieu silencieux. Il a institué l'homme comme son vis-à-vis, comme le destinataire de sa Parole, et, malgré la chute, Dieu maintient l'homme dans ce destin originel d'accueil et d'écoute de sa Parole.

Ensuite vient la vérité. La connaissance de la vérité est une des plus constantes et des plus hautes aspirations de l'être humain. Or cette connaissance, nous dit le Christ, ne présuppose qu'une seule chose : la fidélité à la Parole de Dieu. C'est en Dieu que la vérité nous est donnée pour être connue. Dieu veut que nous connaissions la vérité : la recherche de la vérité est légitime. Mais en même temps, la promesse du Christ résonne comme un avertissement : là où se perd la référence à la Parole de Dieu se dévalise et finit par disparaître le sens même de la vérité.

Si l'on utilise cette clef pour interpréter notre histoire culturelle moderne, on constate une profonde ambiguïté de notre civilisation européenne issue du Moyen Age chrétien. Il y a d'une part l'héritage de la Réforme. La volonté réformatrice se caractérise justement par le souci de restaurer la Parole de Dieu comme le fondement unique de la vérité chrétienne. Il y a d'autre part le courant humaniste qui a profondément marqué notre modernité culturelle.

Ce courant s'est constitué tout d'abord sur la volonté d'inverser l'ordre évangélique de la Parole et de la vérité, de façon à faire correspondre la Parole à la vérité découverte par la raison de manière préalable. Ce que montre de façon exemplaire la méthode de Descartes. Le doute radical conduit à l'évidence du *Je pense* qui permet de fonder la certitude de l'existence de Dieu. Descartes maintient donc la relation de Dieu et de la vérité, mais il en inverse le sens : on ne va plus de Dieu à la vérité, mais de la vérité à Dieu. L'ordre des raisons s'affranchit de l'ordre de l'être et, malgré les précautions cartésiennes, va avoir tendance à se substituer à lui.

La seconde étape de ce processus constitutif de notre modernité culturelle s'appelle la philosophie des lumières, que Kant à la fois représente et dépasse. Elle se caractérise par la volonté d'identifier exclusivement avec le sujet humain les conditions de possibilité de la connaissance de la vérité. Dans la *Critique de la Raison pure* de 1781 la vérité se trouve limitée à la vérité empirique qui fait tout l'objet de la connaissance scientifique. Quant à l'universalité et à la nécessité des vérités scientifiques, elles peuvent se déduire de la seule structure transcendante du sujet humain. Le tour est joué : la vérité de la science n'a plus besoin de Dieu ni pour se fonder, ni pour s'accorder. Dieu est devenu une hypothèse inutile, comme le dira Laplace.

La troisième étape sera la dévalorisation de la notion même de vérité, qu'annonce prophétiquement Nietzsche à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle se réalisera d'abord dans l'ordre des valeurs morales pour atteindre en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle l'ordre de la science. L'expérience culturelle fondamentale de l'humanisme moderne est celle de la délégitimation de la vérité sous toutes ses formes, comme en témoigne l'évolution de l'épistémologie contemporaine, qui s'opère en trois temps :

Le premier moment de cette évolution se caractérise, entre les deux guerres, par la tentative de fonder la vérité de la science sur la méthode de la science. La méthode, déterminée comme logique inductiviste par l'empirisme du Cercle de Vienne, ou comme processus falsificationiste par Karl Popper est censé garantir la vérité supérieure des résultats scientifiques. Cependant l'inductivisme est obligé d'abandonner le caractère universel des lois de la science, et le falsificationisme butte sur l'impossibilité de définir des faits empiriques purs de toute théorie et susceptibles de servir de fondement solide à la réfutation des conjectures et des hypothèses scientifiques. Cet échec symétrique entraîne l'abandon des tentatives de justifier la valeur de vérité de la science.

Le deuxième moment correspond au remplacement des épistémologies philosophiques, cherchant à fonder la vérité de la science, par les épistémologies historiques, s'occupant seulement du mode de découverte des lois scientifiques. Dans *La structure des révolutions scientifiques*, parue en 1962, Thomas S. Kuhn abandonne toute référence à la notion de vérité de la science, aussi injustifiable qu'inopérante, et lui substitue l'idée du caractère incommensurable des paradigmes scientifiques. Ce qui signifie, par exemple, qu'il n'y a pas de sens rigoureux à affirmer que la cosmologie de Ptolémée est plus ou moins vraie que celle de Copernic. La disparition de la notion de vérité scientifique, dont la science n'a plus besoin, entraîne un intérêt exclusif pour les questions de méthode de la science, comme en témoigne la méthodologie des programmes de recherche de Lakatos (1974).

Enfin survient de façon inévitable la disparition théorique, non plus seulement de la vérité scientifique, mais encore de la notion même de méthode de la science. Ce qu'établit Paul Feyerabend en 1975 dans son ouvrage *Contre la Méthode*, et en 1989 dans *Adieu la Raison*. Comme il le souligne avec jubilation, le seul principe méthodologique qui demeure toujours valable s'énonce ainsi : « tout est permis. »

Il faut distinguer ici les processus de découverte de la vérité scientifique, qui continuent à donner des résultats importants, et les processus de la légitimation de cette même vérité, qui sont aujourd'hui dans l'impasse la plus complète. Naturellement cette faillite épistémologique n'est directement perceptible ni dans la vie quotidienne, ni dans la culture de masse encore largement dominée par la confiance positiviste dans le pouvoir de la science. D'autant plus que l'accélération du processus de découverte parvient à masquer l'absence de toute légitimation. Pourtant, tout s'est passé comme si le choix humaniste de séparer la vérité humaine de son fondement divin avait abouti au nihilisme, c'est-à-dire à la perte de la valeur de la vérité jusque dans sa forme scientifique.

Il ne s'agit bien évidemment pas de revenir en arrière. Le tort de la période scolaire fut de confondre les deux processus de légitimation et de découverte de la vérité, et de stériliser le second au nom même de la fidélité au premier. Quant à l'essor prodigieux de la science moderne, très largement contemporain de la Réforme et de ses conséquences, il n'a été possible au début que grâce au postulat de l'accord entre la légitimation divine et la liberté humaine de la découverte. C'est pourquoi, aujourd'hui que la découverte se poursuit sans se soucier d'une légitimation devenue impossible, la tâche première d'une apologétique chrétienne ne peut consister qu'à redonner à notre époque le sens perdu de la vérité, fondé sur la promesse du Christ : « Si vous demeurez dans ma Parole, vous connaîtrez la vérité. »

Enfin vient la liberté. Ce qui signifie tout d'abord que, contrairement à ce qu'affirme un peu trop facilement notre époque, la liberté n'est pas un principe : elle ne vient pas en premier. La liberté appartient à l'ordre des conséquences, elle vient en dernier, et elle ne doit pas se concevoir dans l'indépendance par rapport à la vérité et à la Parole. Il y a là un thème fondamental qui est celui du juste rapport entre la vérité et la liberté. Pendant longtemps, et encore aujourd'hui, le principe de vérité a entraîné la négation de la liberté. La certitude de posséder la vérité dégénère souvent en intolérance, persécution et fanatisme. Mais inversement, il faut résister à la tentation de séparer la liberté de la vérité, ce qui aboutit en fait à faire de la liberté la seule et unique vérité, ou encore à la volonté de constituer la liberté comme le fondement de la vérité, conformément au retourment kantien. Ce qui est remis en question par cette promesse du Christ, c'est la tentative de faire de la liberté de la volonté humaine un principe capable de se fonder lui-même. Ce qui est déclaré ici contraire à la vérité du Christ c'est la définition de la liberté de l'homme comme autonomie.

A nous de comprendre que si la liberté ne peut pas se déployer sans la référence à la vérité, la vérité se reconnaît précisément à ceci qu'elle rend libre. Je crois que sur ce point là la tradition de la Réforme a un message fondamental à transmettre, qui consiste à ne pas sacrifier la liberté à la vérité, ce qui est le propre de tout fanatisme idéologique, et à ne pas sacrifier la vérité à la liberté, ce qui est la tendance naturelle de l'humanisme contemporain.

Enfin, face à une époque assoiffée de libertés en tous genres, et qui se croit libre, il importe de rappeler que le fondement véritable de la liberté se situe dans la restauration de la relation entre l'homme créature déchue et Dieu, créateur et sauveur. La liberté première est celle du salut qui affranchit les enfants de Dieu de la servitude du péché et de la puissance de Satan. La liberté pour l'homme consiste dans la foi en Christ et dans l'obéissance à Dieu.

# JACQUES ELLUL ET LA DIALECTIQUE

Jean-Luc BLANC\*

S'il est une chose évidente et incontestable au sujet d'Ellul, c'est qu'il est un incompris. La méthode courante pour traiter d'un penseur que l'on ne comprend pas est de dire, entre autres, qu'il change toujours d'idée et qu'il est incohérent. Ainsi, un dénommé Lagarrigue, dans un article d'*Ichthus*, n'arrivant pas à saisir la pensée d'Ellul dans sa globalité, parle « d'Ellul I », « d'Ellul II » et « d'Ellul III » comme s'il s'agissait de trois auteurs différents<sup>1</sup>. Vahanian, dans un numéro du journal *Réforme* expose tout une théorie sur le passage du pessimisme à l'optimisme utopique chez notre auteur<sup>2</sup>. Pour couronner le tout, J.-M. Berthoud déclare Ellul « incompétent et inconséquent »<sup>3</sup>. Inutile, donc, de se laisser questionner par sa pensée.

C'est toujours cette incompréhension qui a rendu possible les diverses récupérations d'Ellul par des courants de pensée parfois opposés. En politique, on en a fait un communiste, puis un socialiste et, finalement, un homme de droite, alors que lui s'est toujours dit anarchiste ! En théologie, c'est pareil ; il a été récupéré par des courants très divers, de Vahanian (Théologie de la mort de Dieu) aux G.B.U. (Évangéliques).

Les raisons de ces incompréhensions sont simples. La première est qu'Ellul est un penseur existentiel dialecticien que l'on ne peut comprendre que si l'on a compris sa méthodologie. Ensuite, et en conséquence, toute l'œuvre d'Ellul, dont le plan était globalement fait avant la rédaction de son premier ouvrage, est conçue comme un seul livre dont chaque ouvrage constitue, en réalité, un chapitre. Il est donc important de percevoir schéma-

\* Jean-Luc BLANC est pasteur à Ganges dans l'Hérault.

1. G. Lagarrigue, « De la Connaissance oubliée à l'Espérance vécue : La Pensée de J. Ellul », *Ichthus*, n° 46, 1974.

2. G. Vahanian, « Critique de J. Ellul : Changer de Révolution », *Réforme* n° 1950, sept. 1982.

3. J.-M. Berthoud, « J. Ellul : l'impossible dialectique entre Marx et Calvin », *La Revue Réformée* n° 132.

tiquement sa dialectique avant de comprendre comment elle structure sa pensée et son œuvre.

## I - LA DÉMARCHE D'ELLUL

Jusqu'à la parution, en 1981, de son ouvrage *A Temps et à Contretemps*, puis en 1988 de *Ce que je crois*, Ellul ne s'était jamais exprimé en français sur sa dialectique, ce qui, il faut le dire, n'aidait pas ses lecteurs. Dans ces ouvrages, il explique comment il en est venu à cette vision du réel qu'est la dialectique.

La démarche est fondamentale. Voici ce qu'il écrit au sujet de Calvin et de Marx, ses premiers maîtres :

« Le plus inconfortable était bien d'être en présence de deux penseurs aussi exclusifs, aussi totalitaires l'un que l'autre. Or, je ne pouvais lâcher aucun d'eux. Dans ces conditions, le développement de ma pensée ne pouvait être que dialectique... Il s'agissait de faire en sorte que ces deux vérités puissent être vécues ensemble. »<sup>4</sup>

Pour lui, contrairement à un dialecticien comme Hegel, la dialectique n'est pas un système philosophique, une dialectique des idées que l'on plaque sur le réel, mais c'est le réel et le texte biblique qui imposent la dialectique : « C'est rétrospectivement, au fur et à mesure que je travaillais et réfléchissais que j'ai pris conscience de la nécessité d'interpréter toutes *choses de façon dialectique*. »<sup>5</sup>

Dans ce sens, la dialectique n'est pas une méthode intellectuelle, donnée en dehors de tout rapport à un objet déterminé, susceptible de recevoir n'importe quelle application. C'est parce qu'elle est un processus réel, le process même du réel, que la méthode peut et doit être dialectique pour en rendre compte. En d'autres termes, Ellul ne dit rien d'autre que « voilà comment les choses m'apparaissent ». A aucun moment, la dialectique ne devient une description métaphysique du réel. Ellul admet tout à fait que la dialectique puisse ne pas être inscrite dans l'être des choses. Pour lui, elle reste une expression, un moyen de description de l'apparence des choses. Bien entendu, pour lui, l'apparence reste le dernier mot que l'homme puisse prononcer sur la réalité. On retrouve là tout le débat de la « querelle des universaux », et pour notre penseur, tout se joue là.

Il n'est pas question dans ce qui suit de vouloir « récupérer » Ellul pour un courant de pensée calviniste, mais il faut situer les oppositions là où elles sont véritablement, ce qu'à mon sens J.-M. Berthoud ne fait pas. Van Til que l'on ne soupçonnera pas d'être dialecticien, puisqu'il a mis toute son énergie à lutter contre la théologie dialectique, écrit ceci : « ... Mais tenir cette position nous pousse à rejeter comme un poison l'idée de réelle contradiction et à embrasser avec passion celle de contradiction appa-

4. J. Ellul, *A Temps et à Contretemps* (Paris : Le Centurion, 1981), 20-21.

5. *Ibid.*, 20-21.

rente»<sup>6</sup>. La différence réside en ce qu'Ellul refuse d'aller au-delà des apparences alors que Van Til pense qu'en vertu des doctrines de l'alliance et de la providence, le texte biblique nous permet cette démarche.

On ne peut pas nier que la réalité comprenne des contradictions qui jouent entre elles de façon dialectique ; la question est de savoir s'il est possible de prononcer un autre discours sur les choses, un discours de l'ordre de la vérité.

Dans sa lecture de la Bible, Ellul a suivi, et c'est normal, la même démarche. Pour lui, la tâche du théologien est de redire chacune des vérités de la Bible, puis de voir quel lien les articule entre elles. Or, ce lien, dit-il, est évidemment dialectique. Il essaie de montrer que, bien que dans la Bible on ne trouve aucune théorie explicite de cette méthode (comme d'ailleurs d'aucune autre), Israël a compris et vécu dialectiquement son rapport avec Dieu. En effet, comment concilier l'infini de Dieu et la finitude humaine, l'éternel et le temporel, l'unité et la diversité... Il fallait vivre ces réalités antinomiques sans en évacuer aucune. Cinq exemples ont été pour lui déterminants dans cette lecture de la Bible : l'alliance entre Dieu et son peuple qui se vit toujours dans la tension dialectique, le passage de la promesse à sa réalisation (point qu'il doit à Moltmann), la notion de peuple de Dieu, de reste et l'universalité du message biblique, le rapport entre la foi et les œuvres, l'apparent non-sens de notre destinée individuelle qui aboutit dans la mort, ou collective qui aboutit dans la destruction finale articulé avec le sens qui lui donne Dieu par grâce, résurrection ou Nouvelle Jérusalem<sup>7</sup>.

Si, en Occident, nous ne pouvons lire autrement la réalité, c'est parce que l'origine du mouvement qui par l'Occident a mis en marche le monde entier en proposant une histoire inclue entre une rupture passée et une réconciliation future, est à chercher dans la Bible structurée dialectiquement. Ainsi, tout en reconnaissant que la dialectique n'est pas le mouvement même de l'histoire universelle, Ellul maintient qu'elle est, en tout cas, l'expression de ce que l'Occident, influencé par la Bible, a vécu en tant qu'histoire.

A ce niveau, il est nécessaire d'aborder le fonctionnement de la dialectique ellulienne. En ceci, Ellul est redevable aux deux grands courants dialecticiens de ces derniers siècles, courants aux origines opposés : le courant hégelien et le courant kierkegaardien.

## II - FONCTIONNEMENT DE LA DIALECTIQUE ELLULIENNE

### 1 - *La dialectique hégelienne*

La dialectique hégelienne, à laquelle Ellul a accédé via Marx, est une dialectique historique dans le sens où les facteurs contradictoires ne peuvent subsister (sans s'éliminer l'un l'autre) qu'autant qu'ils sont corrélatifs dans un mouvement temporel qui conduit à une nouvelle situation. La dialectique est donc, dans ce sens, productrice d'histoire. Dans ce système, car

6. C. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, (Nutley, New Jersey : P + R, 1977), 9-10.

7. J. Ellul, *Ce Que Je Crois*, (Paris : Grasset, 1988).

il s'agit bien là d'un système (Kierkegaard l'a bien assez dit !), l'important est le facteur négatif : en s'opposant dialectiquement au facteur positif, il va produire le mouvement et l'histoire. Finalement, Hegel réussit à unir toutes les contradictions en une vaste synthèse qui les contient toutes. Il fournit un système que Tillich compare à un moulin : si un concept y est introduit, on sait d'avance ce qu'il en sortira<sup>8</sup>.

*Via Marx*, Ellul a donc intégré un certain nombre d'éléments de cette pensée (sans pour autant devenir marxiste en philosophie ou en théologie). Il a reçu de Hegel la valeur positive du facteur négatif dans le processus dialectique. Pour lui, le facteur négatif est celui qui a valeur réelle puisqu'il donne au processus tout son mouvement, toute sa dynamique ; c'est lui qui est déterminant. Si le facteur positif demeure seul, il reste inerte, stable, figé, immobile. La contradiction, seule, peut briser cette immobilité : « La négativité induit et provoque l'innovation et par conséquent l'histoire d'un groupe ou d'un individu. On peut donc constater que la négativité a un sens totalement positif. »<sup>9</sup>

Dans une telle conception des choses, le chrétien sera celui qui devra porter dans le monde ce négatif (par rapport au monde, bien sûr) afin de débloquer les situations. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ce qu'Ellul prenne toujours le contrepied de ce que tout le monde pense et fait ! Ceci est très sensible dans ses ouvrages de sciences politiques ainsi que dans son attitude et ses engagements. En 1981, à la veille de l'élection de François Mitterrand, il laissait entendre qu'il fallait voter pour lui et, le lendemain, il écrivait dans *Le Monde* un article — qui lui valut les foudres de toute la gauche alors en fête — dans lequel il disait que, dorénavant, c'était face à Mitterrand qu'il fallait faire un contrepouvoir. Pour Ellul, le Royaume de Dieu (et là on sent déjà l'influence de Kierkegaard) est toujours ce négatif virtuel positif qui peut débloquer les situations fermées.

De Marx, Ellul a reçu l'idée selon laquelle toute société (en tout cas la société occidentale) fonctionne de façon dialectique, chaque situation sociale ou politique étant faite de tensions. Dans tout contexte social ou politique, il est donc nécessaire de discerner les forces contradictoires en présence, d'interpréter leurs relations actuelles afin de prévoir leur évolution possible. Évidemment, dans une société, il y a des milliers de forces contradictoires, mais la plupart ne sont pas constitutives du processus dialectique. Le travail du sociologue est de discerner les forces en présence. C'est ainsi qu'Ellul dénonce la Technique comme le facteur positif de notre société, à laquelle il faut opposer un négatif, contrepoint dialectique, pour faire avancer les choses.

Mais là s'arrêtent les convergences entre Ellul et le courant hégéliano-marxiste, bien qu'on puisse aussi ajouter des éléments comme la notion de crise et de révolution. Jamais Ellul ne fera de la dialectique un système philosophique comme l'ont fait Hegel et Marx. En cela, il n'a jamais été marxiste. Jamais la dialectique d'Ellul ne devient une dialectique du pro-

8. P. Tillich, *La Naissance de l'Esprit moderne et la Théologie protestante*, (Paris : Cerf, 1972), 145.  
9. J. Ellul, in *J. Ellul. Interpretative Essays*, (Chicago : University of Illinois Press, 1981), 269.

grès capable de fournir la direction de l'histoire. Il y a bien une succession d'états selon un processus dialectique mais rien ne permet d'y discerner un sens. Ainsi, Ellul rejette énergiquement toute dialectique qui se voudrait donneuse de sens, toute dialectique qui reconnaîtrait à l'histoire un sens intrinsèque. Si l'on ne comprend pas la distinction entre ces deux aspects de la dialectique hégéliano-marxiste, on ne peut pas comprendre Ellul qui, sur la même page de l'un de ses ouvrages, écrit d'une part : « la possibilité de ce mouvement dialectique est la condition de la vie des sociétés », et un peu plus loin : « je ne peux en faire la clé et le système universel »<sup>10</sup>. C'est pour ces raisons d'ailleurs qu'Ellul a toujours été hostile aux « marxismes chrétiens » ou aux « christianismes marxistes »<sup>11</sup>.

C'est, en réalité, grâce au paradoxe théologique, grâce à la dialectique kierkegaardienne que la dialectique ellulienne ne devient jamais un système mécanique et garde son ouverture vers le haut.

Après avoir exprimé schématiquement en quoi la dialectique hégélienne a influencé Ellul, il faut en venir à l'influence kierkegaardienne.

## 2 - *La dialectique kierkegaardienne*

Très différente et même opposée à celle d'Hegel, la dialectique kierkegaardienne est beaucoup plus structurante de l'œuvre d'Ellul que celle d'Hegel.

Chez Kierkegaard, la tension entre les deux facteurs dialectiques ne se résoud pas dans le temps. La tension demeure permanente et explosive, « comme les deux pôles d'un arc électrique », a écrit M. Clavel<sup>12</sup>. Il ne peut y avoir de synthèse qu'existantielle, vécue, mais jamais systématique. Toute synthèse intellectuelle est impossible, dira Ellul.

La dialectique de Kierkegaard est une dialectique qui tente de rendre compte du rapport Dieu/homme, infini/fini, éternel/temporel... afin de faire pénétrer l'éternel dans le temporel, l'infini dans le fini, le contraire étant impossible. Mais, l'Instant, ce lieu du paradoxe absolu où, justement, l'infini entre en contact avec le fini, reste et demeure dialectique. La contradiction ne se résoud pas. La synthèse se fait en termes de crise et de vie.

C'est à Kierkegaard qu'Ellul a emprunté, aussi, ce rôle, qu'il a si bien joué par la suite, de l'individu contrepoint dialectique de tout système, ce rôle que Kierkegaard compare à celui du « taon » qui, en le piquant, empêche l'homme de sombrer dans la torpeur.

C'est ainsi qu'Ellul situera toute son œuvre par rapport aux systèmes en vigueur, en vue de s'opposer à ces systèmes, car ce qui est mauvais ce n'est pas tel ou tel système, mais le système en soi. Voilà pourquoi il a écrit qu'un jour il fallait dire « oui » et le lendemain « non » à la même chose. Affirmation tout à fait normale, si l'on considère qu'Ellul a toujours voulu situer sa pensée par rapport au réel et non dans un développement systéma-

10. J. Ellul, *L'Illusion Politique*, (Paris : Robert Laffont, 1977), 304.

11. Cf. J. Ellul, *L'Idéologie Chrétienne Marxiste*, (Paris : Le Centurion, 1979).

12. M. Clavel, *Ce Que Je Crois*, (Paris : Grasset, 1975), 77.

tique. Il ne faut donc pas confondre chez lui changement de prise de position et changement d'idée.

### III - CONSÉQUENCES

#### 1 - *Deux niveaux de réflexion*

La dialectique d'Ellul, mélange de celles de Kierkegaard et d'Hegel va lui permettre de construire toute son œuvre de telle manière que ses différentes parties s'articulent entre elles, sans que l'une influence l'autre sinon dialectiquement. Jamais le marxisme d'Ellul en sociologie n'est devenu, par exemple, un marxisme théologique.

Par sa méthodologie, Ellul évite à la fois la synthèse et la séparation, les deux pièges traditionnels. Sa dialectique, si elle lui interdit toute lecture chrétienne du réel, établit un lien entre le Royaume de Dieu et le monde, la théologie et les sciences humaines : « il n'y a pas de combat exclusif et mortel entre les deux »<sup>13</sup>, écrit-il. Ainsi, même s'il y a ce lien de la dialectique, et justement en vertu de ce lien, il ne faut pas chercher, chez Ellul, de sociologie chrétienne, de politique chrétienne, ou de conception chrétienne du Droit<sup>14</sup>. Sa vie durant, il organisera sa réflexion selon deux niveaux dont l'un sera toujours le contrepoint dialectique de l'autre ; d'un côté la Sociologie, la Politique et le Droit, de l'autre, la théologie ; d'un côté, la nécessité et la réalité, de l'autre, la liberté et la vérité... Précisons qu'il ne faut pas chercher là de schizophrénie ni de dualisme, car la dialectique établit le lien.

De cette dualité des sphères étudiées va découler une dualité des méthodes d'étude, la dialectique restant ce qui les lie et les articule. Au niveau inférieur, c'est la raison qui, seule, peut connaître les faits et les sujets. Là, une connaissance neutre est possible, la foi n'est pas utile. Au niveau supérieur, par contre, il ne peut y avoir de connaissance que révélée et existentielle. Il y aura, donc, chez Ellul, un discours théologique qui tolérera, et même fera place à un discours rationnel non théologique.

Ayant exclu toute possibilité de culture providentielle de la réalité, et croyant en une chute radicale de l'homme, Ellul pense pourtant possible une connaissance vraie du monde et de son histoire. Et il affirme que, malgré la chute, l'homme a gardé une « raison pratique » qui peut toujours prétendre à une juste connaissance du réel. Cette raison pratique a subsisté dans la mesure où elle est extérieure du bien et du mal, et dans la mesure où il y a concordance entre la dégradation de l'homme et celle du monde<sup>15</sup>. Ainsi, il ne reste à l'intellectuel chrétien que cette raison pratique pour affronter le monde sur lequel il ne peut porter de jugement moral. Par sa raison,

13. *L'Idéologie Chrétienne Marxiste*, 84.

14. Au niveau du Droit, on trouve d'anciens écrits d'Ellul qui laissent entendre qu'une conception chrétienne du Droit est possible. Sur ce point, notre penseur reconnaît avoir tâtonné et plusieurs fois changé de directions.

15. Cf. J. Ellul, « Sur le Pessimisme Chrétien », *Foi et Vie*, 1954:2, 165 ss.

l'homme peut connaître les faits dans leur réalité, mais sans en saisir le « sens », la vérité.

D'ailleurs, pour Ellul, comme il n'y a pas de bien en soi, il n'y a pas non plus de sens intrinsèque aux choses. Le sens est donné par le transcendant. Il est donc paradoxal et constitue un obstacle à la raison, pour reprendre la terminologie de Kierkegaard. Seule, la foi percevra ce sens qui est de l'ordre non de la réalité, mais de la vérité.

## 2 - Exemples pratiques

Afin de montrer comment cela se concrétise dans l'œuvre de notre penseur, nous prendrons, parmi d'autres, deux exemples :

### a) *Le miracle et la causalité*

Selon la doctrine calviniste traditionnelle, on distingue une cause première (Dieu) et des causes secondes (les lois de la nature..., etc.). La raison permet d'accéder aux causes secondes et la révélation à la cause première. Ceci revient à dire qu'au-delà des causes immédiatement perceptibles, il y a Dieu qui, dans sa providence, est auteur de toutes causes. On peut ainsi affirmer que tout est miracle. A. Kuyper disait que, pour Dieu, il n'y a pas de miracle ; il dispose de la nature, c'est tout. Pour nous, bien sûr, il en est autrement.

Ellul, lui, prend le contrepied de tout cela. Dieu n'est pas une cause, il n'entre pas dans le système des causalités. Depuis la chute, le monde est soumis à un certain nombre de lois, qui n'ont aucune valeur dernière, et dont le seul but est de garantir l'existence humaine. Dans ce cadre, l'homme jouit d'une certaine liberté et peut prendre des décisions. Telle sont les seules causes. Mais, de temps à autre, Dieu peut devenir cause première en s'opposant dialectiquement à cet ordre nécessaire et déterminé. C'est la pierre jetée dans la rivière, qui va en détourner le cours. C'est la révolution. C'est le miracle. Le miracle n'est donc jamais l'expression de la providence, mais plutôt le contraire : « Si nous posons d'abord Dieu comme maître absolu de l'histoire..., il n'y a aucun intérêt à penser au miracle. »<sup>16</sup> Pour lui, l'expression de la toute-puissance de Dieu est limitée à l'instant du miracle, elle reste paradoxale. Il ne faut pas, cependant, voir là une dévalorisation du miracle, car, bien que rare et secret, le miracle est l'élément constitutif principal de l'histoire. C'est lui qui *fait* l'histoire. (N'oublions pas que c'est le facteur négatif qui est déterminant dans le processus dialectique). Seul, le miracle peut re-introduire un peu de liberté dans le monde de la nécessité.

Là, le chrétien va être partie prenante. Si tout repose sur la liberté de Dieu, tout repose aussi sur des décisions humaines. L'homme peut devenir ce témoin du Transcendant qui va changer la réalité de l'histoire et du monde. Le chrétien doit donc toujours se situer dialectiquement par rapport au monde, au nom, bien sûr, du Transcendant. Voilà comment Ellul exprime cette idée :

16. J. Ellul, *Politique de Dieu, Politique des Hommes*, (Paris : Ed. Univ., 1966), 218.

« C'est exclusivement si et quand le Tout-Autre prend l'histoire par le travers, qu'elle a une chance de modifier son cours, et que se crée une situation nouvelle. Mais cette intervention n'a pas lieu par un miracle tonnant, extra-humain, elle est le plus souvent le fait de la non-conformité des chrétiens acceptée, assumée par Dieu qui la charge alors de sa propre autorité. »<sup>17</sup>

Toute l'action des chrétiens dans le monde s'organise selon ce schéma dialectique et cela entraîne toute une éthique qu'Ellul a développée dans une série d'ouvrages.

### b) *L'éthique*

Il y a, pour Ellul, des lois qui font fonctionner les sociétés et tous les groupes humains. Ces lois appartiennent à l'ordre de la nécessité et sont extérieures à la question éthique du bien et du mal ; Ellul les étudie en tant que juriste et sociologue mais ne porte sur elles aucun jugement moral. Dans ce cadre-là, il ne faut surtout pas essayer d'insérer des valeurs chrétiennes, sinon il y a échec. C'est la nécessité qui est maîtresse, et elle seule. (N'oublions pas que le piège du dualisme est évité puisque la nécessité est instituée par Dieu.) Il ne peut pas y avoir de législation chrétienne, ni de politique chrétienne. Le chrétien, en tant qu'homme, est envers et contre tout soumis à la nécessité ; mais en tant que témoin du transcendant, il va lui opposer dialectiquement sa liberté. Ellul écrit que : « c'est à une dialectique de l'engagement et du dégagement que nous sommes invités, et de fait à rechercher une attitude particulière, spécifique du christianisme »<sup>18</sup>.

Le chrétien, par sa vie, va apporter une dimension inassimilable. Il apporte une « non-nécessité ». Il s'implique nécessairement dans une dialectique de l'engagement et du dégagement. C'est parce qu'il appartient au Royaume de Dieu, que libéré de la nécessité, il peut s'engager dans la liberté. Cette dialectique de l'engagement et du dégagement, comme tout processus dialectique, a besoin du temps pour pouvoir s'y dérouler. On ne peut pas être en même temps engagé et dégagé (pas de dualisme !) On n'est pas dans le monde avec son corps et dans le Royaume de Dieu avec son esprit !) Ellul donne cet exemple caricatural de la guerre et écrit ceci : « Il n'est pas question de dire : je m'engage dans telle guerre, mais sans aucune haine contre mes ennemis. Je vais les tuer, mais en les aimant bien. »<sup>19</sup> Ainsi Ellul justifie une certaine violence au niveau de la nécessité, dans le cadre de certaines guerres, mais en proclamant que l'on ne peut jamais la justifier théologiquement. Il faudra donc que, de temps à autre le témoin montre la possibilité de ne pas se soumettre à la nécessité.

## 3 - Conclusion

Ellul, c'est Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle ! Sa pensée, qui demeure envers

17. J. Ellul, *L'Espérance Oubliée*, (Paris : Gallimard, 1977), 243.

18. J. Ellul, *Contre les Violents*, (Paris : Le Centurion, 1973), 41.

19. J. Ellul, *Éthique de la Liberté*, t. II (Genève : Labor et Fides, 1973), 96.

et contre tout antisystématique, qui appartient à la vie et qui n'existe qu'en référence au Tout-Autre qui la soutient dans l'existence, m'oblige à parler de « manière d'être kierkegaardienne ». L'utilisation de la Bible comme « antisystème », comme le contrepoint dialectique de toute construction systématique, place les deux penseurs sur une même ligne de pensée qui les conduira à des conséquences pratiques très semblables. Ainsi tous les deux se rencontrent sur le terrain de l'existentialisme et de la subjectivité, en ce lieu où « l'individu est la catégorie chrétienne décisive ». Toutefois, il faut se garder de vouloir faire d'Ellul une simple actualisation du penseur danois ; en de nombreux lieux, il prend, par rapport à lui, ses distances.

#### IV - DIALECTIQUE DE L'ŒUVRE D'ELLUL.

On ne peut comprendre véritablement la pensée d'Ellul que si on lit tout ce qu'il a écrit, à cause, justement, de la structure dialectique de son œuvre !

Ainsi, ses ouvrages de sociologie et de science politique ne sont pleinement compréhensibles que dans leur relation dialectique avec les ouvrages théologiques qui leur répondent. Par exemple, ses ouvrages sur la révolution sont à articuler avec *Présence au Monde moderne* et *Fausse Présence au Monde moderne* qui étudient l'aspect révolutionnaire de la foi chrétienne. *L'Illusion Politique* est à lire conjointement avec *Politique de Dieu*, *Politique des Hommes*. Ses ouvrages sur la Technique devront être lus en parallèle avec ses ouvrages d'éthique, ceux qui traitent de la propagande avec *La Parole Humiliée*. Un groupe d'étudiants, après avoir travaillé sur *Les Nouveaux Possédés*, me disait être très déçu de ce qu'Ellul y dénonce un nombre importants de problèmes fondamentaux sans apporter de solution. La réponse est dans *L'Espérance Oubliée* et dans *La Foi au Prix du Doute* qu'il fallait aussi lire !

Tous les commentaires bibliques d'Ellul se situent, eux aussi, en contrepoints dialectiques d'un aspect de la société. Ainsi, *Sans Feu ni Lieu* donne une étude biblique sur la ville, *L'Apocalypse, Architecture en Mouvement*, répond à la question du sens de l'histoire, *L'Homme et l'Argent*, aux questions économiques..., etc.

#### V - ÉVALUATION

Une manière facile d'évaluer Ellul serait de dire, à la suite de J.-M. Berthoud, qu'Ellul est sur la voie de la perdition ; ainsi, nous n'aurions plus besoin de nous laisser aiguillonner par le taon qui nous empêche de sombrer dans la torpeur. Et si Ellul avait quelque chose à apporter à la pensée calviniste ? (dialectiquement !) Je voudrais seulement, ici, ouvrir un débat ; c'est pourquoi mon évaluation sera plutôt faite de questions. Voici trois remarques en ce qui concerne la structure même de sa pensée, la dialectique.

1°) Le calvinisme a parfois tendance à devenir un système dans le mau-

vais sens du terme, il faut le reconnaître. Il n'est pas question de rejeter toute pensée systématique, mais de souligner qu'en insistant plus sur les liens de la logique qui unissent les vérités chrétiennes, les dogmes, que sur les dogmes eux-mêmes et leurs rapports avec le texte biblique, on s'expose à de graves dangers. Ainsi, on n'a pas le droit, au nom de la logique, de faire de la doctrine de la Providence un savoir explicatif, comme le font, par exemple, Rushdoony<sup>20</sup>, ou certains chrétiens d'Afrique du Sud<sup>21</sup>. On n'a pas le droit de dire, au nom de la logique, que puisque Dieu est tout-puissant et dirige le monde, la domination du tiers monde par l'Occident est conforme à sa volonté. On n'a pas le droit de déduire, logiquement, de la seigneurie du Christ sur le monde, un progrès inéluctable des civilisations, comme le fait par exemple Biéler<sup>22</sup>..., etc.

En nous montrant que tout n'entre pas dans un système un et logique, et surtout pas Dieu, en mettant en lumière la tension qui existe entre les divers facteurs de l'histoire, Ellul nous aide à ne pas tomber dans ce que Fuchs nomme « les pièges de la cohérence ». Il nous rappelle que l'important est, avant tout, le lien qui existe entre telle vérité et la Révélation, et non le lien qui unit deux vérités entre elles. Ce qui n'exclut pas, bien entendu, la cohérence.

Ceci dit, il faut laisser chacun sur le terrain où il se place : Calvin, celui de la dogmatique, et Ellul celui de l'existence. Il n'est pas question de vouloir remplacer l'un par l'autre, mais d'accepter que, de temps à autre, le taon nous pique un peu ! D'ailleurs, sur le terrain de l'apparence des choses, peut-on nier la dialectique ? Mais de là à en faire un principe de lecture de la réalité, il y a un grand pas à ne pas franchir...

2°) Ma deuxième remarque concerne le rapport entre la vérité et la réalité. Et là, il faut, peut-être, se montrer un peu plus critique à l'égard d'Ellul. S'il est vrai que la vérité révélée s'en prend parfois à l'existence des hommes par le travers, surgissant de l'extérieur, pour en changer le cours (je pense, par exemple, à certaines conversions, cet instant qui change une vie), il y a un danger à séparer le domaine de l'expérience humaine en deux, même si on établit, entre les deux sphères, le lien de la dialectique. Sinon, d'une part, on a la réalité dans laquelle la plupart du temps, la vérité n'a rien à faire et, d'autre part, une vérité qui ne sait plus très bien comment s'incarner. Ainsi, la foi qui est de l'ordre de la vérité ne peut plus être formulée dans la réalité (ce qui exclut, par exemple, toute possibilité d'apologétique et réduit la portée de la dogmatique puisque la vérité ne peut pas être formulée avec les instruments de la réalité, la raison). Pour Ellul, la réconciliation Vérité/réalité a lieu en Christ et dans la Nouvelle Jérusalem, mais jamais dans l'expérience humaine<sup>23</sup>.

20. R.S. Rushdoony, *The biblical philosophy of history*, (Nutley : P + R, 1969).

21. Certains vont jusqu'à affirmer que si les Blancs dominent les Noirs, c'est que Dieu doit le vouloir puisqu'il est tout-puissant et dirige toutes choses ! Je caricature, bien sûr !

22. A. Bieler, *Une Politique de l'Espérance*, (Paris/Genève : Le Centurion, Labor et Fides, 1970).

23. En pratique, Ellul réussit assez bien à éviter certains de ces pièges, ce qui n'a pas toujours été le cas de certains de ses lecteurs...

3°) Ma troisième et dernière remarque touche à la non-conformité des chrétiens. Ellul nous montre qu'être non-conforme au monde n'est pas seulement mener une vie plus morale que la moyenne, mais véritablement se situer en contrepoint dialectique de notre société, jouer le rôle du taon. C'est l'expression même de notre situation « d'étrangers et voyageurs » sur cette terre. Cela entraîne une éthique qui pourra être la réponse vécue de l'Église face aux grands problèmes de notre civilisation.

**Avez-vous pensé à renouveler  
votre abonnement 1990 ?**



# L'EXPÉRIENCE DU DÉSERT DES PROTESTANTS CÉVENOLS

Jean-Marc DAUMAS\*

La Révocation de l'Édit de Nantes (1685) met une fin brutale à l'exercice du culte réformé. Le protestantisme français, pour sauver sa foi, reconstitue l'Église dans la clandestinité, le déracinement, le dépaysement. Sur les chemins pierreux, elle part pour le Désert. « Je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur » (Osée 2:16). On ne se risque pas dans cette vie errante sans y être entraîné, surtout quand il fait nuit et pour un pèlerinage que l'on n'a pas désiré.

Les cultes — sur convocations — sont rétablis ainsi que la discipline, les synodes, les anciens et les pasteurs. On veille à ce que ces derniers soient régulièrement consacrés, le plus souvent à Lausanne au séminaire d'Antoine Court. Les assemblées secrètes se tiennent dans des lieux solitaires. Le sanctuaire de l'Église du Désert, c'est la création, avec le firmament pour toile de fond. L'élément cultuel n'est pas relégué pour autant à l'arrière-plan de l'univers mental. La liturgie — ce dogme mis en prière — est soigneusement célébrée selon le mode de Genève et la discipline rigoureuse du « désert ». Ce qu'Antoine Court appelle « l'esprit du Désert, un esprit de sanctification, de grande sagesse et de martyre ». Si la spiritualité huguenote est nue, elle n'est pas pour autant désincarnée. Le chant des psaumes est une forme concrète de piété, destinée à offrir une sorte de rampe à l'Esprit. Au désert, on entre en psaume pour entrer dans la prière du Christ. Le psaume est la fête jubilante du Désert. Le pasteur est en robe ; il officie dans une chaire portative, démontable, munie de rideaux. Le repas seigneurial se fait à partir d'une table réservée au culte. La Cène est distribuée dans des channes, des coupes, des plats qui ne sont pas sans art et sans élégance. Des coupes, en verre fin du pays Castrais sont exposées au Musée du Désert (Musée Commémoratif de cette période à Mialet, près d'Anduze). L'une d'elles, de 1734, porte une colombe peinte avec la légende : « J'aime Dieu », les deux bouquets qui ornent les côtés sont en fleurs de lys (le royalisme cordial se retrouve aussi dans les lys et dans la sainte ampoule de la croix huguenote). Chaque

\* Jean-Marc DAUMAS est professeur d'Histoire à la Faculté de théologie d'Aix-en-Provence.

fidèle remet à l'ancien, à l'entrée du parquet improvisé, le jeton de plomb ou méreau qui lui donne droit de communier. Cette pratique permet de « filtrer » les communians (pour surprendre d'éventuels espions) et surtout d'empêcher que se présentent à la Table ceux qui auraient pu commettre quelque action immorale ou scandaleuse.

Ainsi les réformés français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, traqués par les dragons du roi, bravant le danger, créent un cadre à leur culte ayant une signification en soi par la conformité à sa destination. Le culte au désert n'est pas inhumain, désincarné, naïvement spiritualisé. Il sait être transparent à la réalité du salut. C'est pourquoi il fait place à des symboles : par exemple, l'unicité de la coupe signifie l'unité des croyants. Un symbolisme inspiré par l'imprégnation méditative de l'Écriture.

Ces assemblées au désert, pourchassées ou tolérées, se sont maintenues des environs de 1685 jusqu'à une époque postérieure à l'Édit de Tolérance (1787) du roi Louis XVI. En effet, sous la Terreur, les « maisons d'oraison » ayant été fermées, les réformés-amis du Désert reprennent l'habitude du culte dans la nature. Le désert est devenu un compagnon dont on regrette de se séparer. Les mesures de l'an X attribuent quelques édifices catholiques romains aux protestants des grandes villes ou dans de rares villages sans prêtre. Il faut attendre la Restauration et la Monarchie de Juillet pour voir se multiplier les constructions de temples. Ainsi, la pratique de la réunion en plein air est une étape culturelle qui n'est pas sans importance pour l'histoire du protestantisme français puisqu'elle aura duré environ cent cinquante ans. Ce cheminement façonne une expérience originale de la clandestinité que nous aimerions déchiffrer.

La notion de « Désert » est d'une richesse inépuisable de références glorieuses dans l'Histoire de l'Église. Son utilisation est surprenante en paysage réformé peu prompt à faire place à la mystique. Quiconque voudrait ramener l'expérience cévenole à une résistance héroïque à la persécution, passerait à côté des grandes richesses spirituelles de ce Désert qui a alimenté — et de quelle manière ! — le protestantisme français. Quel n'est pas l'étonnement du chercheur remontant le processus mental de la symbolique du désert huguenot lorsqu'il trouve des attestations de cette notion bien avant la Révocation.

Jean Crespin, dans son *Histoire des martyrs* du XVI<sup>e</sup> siècle évoquant les Albigeois (dont il fait, curiosité théologique, les ancêtres des protestants) dit d'eux :

« Aussi célébraient-ils leurs assemblées tant de jour que de nuit, selon que la rigueur des persécutions le leur permettait... ils furent contraints de *se retirer au désert* suivant la Prophétie de l'Apocalypse chapitre XII disant que la femme enceinte qui enfanta le fils mâle et est la vraie Église de Dieu, serait tellement persécutée par le dragon qu'elle serait contrainte de s'enfuir au désert où elle serait nourrie pour un temps... »<sup>1</sup>

I. Toulouse, Société des livres religieux, 1885, tome 1, 55. col. 1.

La même comparaison de l'Église fidèle avec la femme enceinte de l'Apocalypse se retrouve chez Agrippa d'Aubigné dans les *Tragiques* (1616) :

« Quelquefois en me pourmenant  
 La vérité m'allait menant  
 Aux lieux où celle qui enfante  
 De peur de se perdre se perd  
 Et où l'Église qu'on tourmente  
 S'enferma d'eau dans le désert  
 O désert, promesse des cieux,  
 Infertile mais bienheureux,  
 Tu as une seule abondance,  
 Tu produis les célestes dons  
 Et la fertilité de France  
 Ne git qu'en épineux chardons  
 Tu es circui, non surpris  
 Et menacé sans être pris »<sup>2</sup>

Dans la première de ses *Lettres pastorales*, dont le recueil paraît en 1686, le pasteur Jurieu écrit : « Depuis plus de quatre mois dans les Cévennes et dans les lieux circonvoisins, il se fait presque tous les jours des assemblées pour prier Dieu, dans les bois, dans les cavernes, dans les rochers. » Le désert est d'abord un lieu géographique, une réalité austère, une terre reculée, aride et ravinée. Il est un refuge pour des traqués, aux abois dans ce temps de tribulation. Il répond à un phénomène d'instinct de conservation. C'est le désert-refuge au sens négatif d'une fuite et d'une résistance. Très vite la signification symbolique s'impose comme une évidence spirituelle et théologique. Les protestants voient dans leur clandestinité une allusion foncièrement biblique au peuple d'Israël, libéré de la servitude d'Égypte. Le peuple élu qui, pour gagner la terre promise, doit traverser le désert pendant quarante ans. L'Église réformée revit la marche austère pour la liberté de campement en campement à travers les contrées désolées. « Nous marchions de lieu en lieu et de désert en désert », affirme le pasteur Claude Brousson<sup>3</sup>.

D'Aubigné avait déjà, en 1616, exploité la symbolique du désert dans ce sens biblique. L'auteur des *Tragiques* qui revendiquait pour lui-même le surnom signifiant de *Bouc du désert*, commente :

« Qui voudra se sauver de l'Égypte infidèle  
 Conquérir Canaan et habiter en elle  
 O tribus d'Israël il faut marcher de rang,  
 Dedans le golfe rouge et dans la mer de sang  
 Et puis à reins troussés passer, grimper habiles  
 Les déserts sans humeur et les rocs difficiles.  
 Le pillier du nuage à midi nous conduit  
 La colonne de feu nous conduira la nuit. »<sup>4</sup>

Catéchèse en pratique, le désert est encore un lieu d'humiliation et

2. *Œuvres*, La Pléiade, vers 163-176.

3. *Relation sommaire des merveilles que Dieu fait en France dans les Cévennes et dans le Bas-Languedoc, pour l'instruction et la consolation de son Église désolée*, La Haye, 1695.

4. *Œuvres*, La Pléiade, vers 521-528.

d'amertume. La terre et la déréliction où Dieu éprouve son peuple. C'est le désert-silence, l'épreuve que la colère divine envoie. Le feu de Dieu éprouve tel l'or au creuset. Le pasteur Claude Brousson met en garde :

« Vous imitez l'endurcissement des anciens Israélites, que Dieu fit périr dans le désert depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, par les divers fléaux qu'il leur envoia durant quarante ans, c'est pourquoi il y a longtemps que nous vous prédisons que Dieu, par les divers fléaux de sa vengeance, qui durera encore plusieurs années, consumera toute cette génération tordue, perverse et impénitente. »<sup>5</sup>

Grâce à la tendresse de Dieu, le désert, lieu d'épreuve et de souffrance se transforme. La terre de la punition, de la révolte, du grand silence de Dieu devient le lieu de la Présence : désormais, sandales des pieds ôtées, on foule une Terre Sainte. Il y a une transfiguration du désert. C'est l'invisible incendie de la lumière thaborique. Devenus compagnons de route de Jésus cheminant au désert, les huguenots persécutés vivent de Sa présence souveraine. D'où cette abondance de charismes, en particulier celui de prophétie. L'esprit de Dieu plane sur le désert. Le prophétisme huguenot n'est pas la moindre des surprises pour celui qui s'approche de ce désert. La prédication apocalyptique de Jurieu en attise la flamme, celle de Court invite au discernement et à la discipline : l'Esprit agit dans la Parole et ne saurait la contredire.

Car le désert des protestants clandestins est le lieu de la Parole. C'est au désert que la Parole a été donnée à Moïse. Le désert n'est pas une fin en soi. Il n'est que le seuil et le sentier. Le désert cévenol de *L'Église sous la croix* n'est pas la recherche de la solitude. Point ici de contemplation mais une expérience de communauté, avec des frères qui partagent la même parole. Le désert mène à l'Horeb où Dieu parle. Le cœur du désert : c'est la prédication. Quand le ministre commente l'Écriture après avoir invoqué le nom de Dieu, c'est Dieu qui parle. Les auditeurs de la parole deviennent les temples de Dieu. Le sacré est évoqué, non comme on s'y attendrait lors de la Cène, mais pour la prédication-théophanie (manifestation de Dieu). Le désert communiel est finalisé par l'écoute de la parole.

Les sermons de Claude Brousson (1689-1693), aux formulations frémissantes aident à discerner dans ces heures les plus sombres de la persécution, les signes de la purification eschatologique de l'Église. Il explique au *petit troupeau* le verset : « Ma colombe, dans le creux des rochers, dans le secret des escarpements, fais-moi voir ton visage, fais-moi entendre ta voix ; car ta voix est douce et ton visage est charmant » (*Cantique des cantiques*, 2:14). L'Église persécutée, c'est la colombe douce et pure. Elle se tient dans les fentes du rocher et exprime amoureusement sa foi au Seigneur<sup>6</sup>. Le désert d'amertume est devenu la terre de fiançailles. Au fil des épreuves, la terre de la punition laisse éclore une floraison spirituelle, pleine de bénédictions.

5. *Lettres et opuscules, Lettre à tous ceux qui craignent Dieu et qui veulent se sauver, Du Désert, le 20 février 1692.*

6. *La manne mystique du désert, ou sermons prononcés en France dans les déserts et dans les cavernes durant les ténèbres de l'affliction, (1689-1693), Amsterdam, 1695, I. 30.*

L'idée d'Église qui se dégage du désert cévenol est celle d'un corps rassemblé et édifié. Apparaissent les pierres réellement vivantes selon la conception pétrinienne de l'Église (I Pierre II). Il n'y a pas l'ambiguïté d'un temple ou d'un monument élevé à Dieu. C'est l'Église dans son architecture la plus dépouillée : le lieu de la Parole et des sacrements dans la perméabilité à l'Esprit.



*Document*

# QUELQUES RÉFLEXIONS A PROPOS DU FONDEMENT THÉOLOGIQUE DES DÉCLARATIONS DES GRANDES ASSEMBLÉES MONDIALES

André BIRMELE\*

L'année a été riche. Depuis le printemps 1990, quatre grands rassemblements mondiaux d'Églises nous ont invités par le biais de « messages au peuple de Dieu » à un engagement éthique et politique immédiat vu les grandes périls menaçant la vie sur terre. Il y eut tout d'abord le Rassemblement Justice Paix Sauvegarde de la Création (JPSC) au niveau européen à Bâle en mai 1989, puis l'assemblée de l'Alliance réformée mondiale (ARM, août 1989, Séoul), puis celle de la Fédération luthérienne mondiale (FLM, Curitiba-Brésil, février 1990) et enfin l'assemblée JPSC au niveau mondial en mars 1990 à Séoul.

Tous ces rassemblements ne concernent certes pas toutes les familles chrétiennes, mais là n'est pas la question. Je me limite à quelques remarques à propos des messages par lesquels ces assemblées ont invité les chrétiens à agir sans tarder.

Ma réflexion sera plutôt critique, mais comprenons-nous bien ! Il est évident que notre foi chrétienne implique l'engagement et l'action éthiques. Un arbre qui ne porte pas de fruits est à arracher et à jeter au feu. Une foi sans œuvres n'est pas foi. Il est urgent que notre foi parle et agisse concrètement face aux menaces qui pèsent sur l'équilibre écologique, face au surarmement et face à l'injustice dans ce monde. On ne saurait assez le souligner.

Il ne s'agit pas non plus de vérifier si les déclarations récentes des familles ecclésiales et les documents des grandes conférences sont « conformes » aux textes traditionnels des Églises (leurs dogmes ou confessions de foi). Ces documents n'ont pas besoin d'un imprimatur ou copyright luthérien, réformé ou autre. Ma critique est d'un autre ordre. De quoi s'agit-il ?

---

\* Document du BSS n° 712, 9 mai 1990. André BIRMELE est Professeur de Dogmatique à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg.

1. Je prendrai comme exemple le document final de l'assemblée de la FLM Curitiba (février 1990). Sa structure est simple et la démarche comparable à celles de JPSC à Bâle et à Séoul. Il expose les urgences de l'heure en 4 chapitres : Communion entre Églises, salut, paix et justice. Chacun de ces chapitres est ainsi structuré : à la description de la situation actuelle répond une « reconnaissance de notre faute » puis un engagement à changer d'attitude et à tout faire afin que ce monde devienne enfin autre. Cet effort est louable et nécessaire d'autant plus que la confession de la faute et l'engagement concret sont essentiels dans toute vie de foi. Une première lecture ne révèle rien de particulier. Ces éléments sont indispensables, leur rappel opportun. Une étude plus détaillée fait cependant apparaître une articulation de ces éléments qui met mal à l'aise. Le malaise vient de la démarche fondamentale structurant tous ces documents et appliquée à tous les sujets traités : nous avons mal fait, nous nous engageons à mieux faire et à correspondre ainsi à la volonté de Dieu. Dans ces textes, cette démarche ne prétend jamais exprimer la plénitude de l'Évangile mais l'absence de toute autre parole finit par réveiller en moi la vieille question de l'articulation entre la Foi et les Œuvres.

2. Dans le débat qui l'oppose aux pharisiens, le Christ explique à ces derniers que toutes leurs bonnes volontés et engagements, leur respect de la loi ne les rapprochent pas de Dieu. Il faut au contraire « naître de nouveau » (Jn 3), cette nouvelle naissance opérée par Dieu en nous est le seul garant d'actions éthiques efficaces. L'apôtre Paul nous expliquera la même réalité : ce n'est pas par vos œuvres bonnes que vous réaliserez la création nouvelle et serez enfants de Dieu, mais vous faites des œuvres bonnes parce que la réalité nouvelle vous est donnée, vous êtes enfants de Dieu. Luther qui, à son époque, était confronté au même problème, nous a laissé cette jolie phrase (*Disputatio de Heidelberg*, 1518) : « Les pécheurs ne sont pas aimés de Dieu parce qu'ils sont beaux, mais ils sont beaux parce qu'aimés de Dieu. »

L'histoire de nos Églises a toujours été une lutte pour le juste équilibre entre la foi et les œuvres. Les uns ont insisté unilatéralement sur la foi personnelle et affirmé une fausse distance entre foi et monde, les autres ont souligné leurs seuls actions et engagements et espéré par là créer ce royaume tant souhaité. Les textes récents de nos assemblées diverses donnent l'impression que nous n'avons pas dépassé cette fausse alternative. Nous reconnaissions nos fautes et nous nous engageons à tout faire pour dépasser nos manques et devenir conformes à la volonté de Dieu. Ces documents semblent par moments dire que « les pécheurs seront aimés quand (et parce qu') ils seront beaux ».

Le message central de l'Évangile est l'affirmation que nous sommes enfants de Dieu, que toutes choses sont devenues nouvelles en Christ et que nous ne faisons plus rien d'autre que de traduire cette nouveauté offerte dans la réalité de notre monde. Nos erreurs appellent notre repentance, la réponse à cette confession des fautes est le don divin de vie nouvelle dont Dieu est l'auteur. Nous sommes témoins, signes vivants d'une réalité nouvelle reçue. Il est surprenant que ceci ne soit pas au centre des documents cités.

3. Il est évidemment très difficile de rédiger dans le cadre de ces rassemblements mondiaux des textes qui seront adressés aux chrétiens de tous les pays. Ces documents présenteront toujours maints défauts et de multiples courants se sentiront toujours oubliés. Le document de Bâle a su éviter certains écueils (parce que rédigé à l'avance) et il expose dans toute une première partie le fondement de la foi qui pousse à l'engagement éthique. A y regarder de plus près, on y découvre cependant le même problème : la conversion à Dieu « signifie » engagement à (paragraphes 41 à 45). Il aurait été plus juste de dire : la conversion à Dieu « a pour conséquence » l'engagement à... Une nuance peut-être qui paraît infime, mais dont les conséquences sont grandes.

Le texte de Curitiba, rédigé sur place, n'a pas pu être peaufiné théologiquement. On y découvre donc plus facilement l'intuition profonde qui a guidé sa rédaction. La partie sur la communion des Églises se réfère maintes fois à Christ en qui tout est donné. Le sujet s'y prêtait bien. Les chapitres sur Salut, Justice et Paix par contre, ne se réfèrent à aucun moment — et cela est très surprenant — à Christ, sa mort et sa résurrection pour nous, le moment où tout a été accompli, la source de notre identité nouvelle qui rend notre engagement concret possible. Les deux références à Jésus modèle de vie à imiter n'y change rien. Il en va de même des documents de Séoul.

4. N'est-ce pas là une querelle stérile de théologiens ? Il n'en est rien. L'enjeu est celui de l'identité chrétienne, de notre crédibilité et de notre efficacité dans ce monde. Nous avons en main des documents qui énumèrent beaucoup de beaux engagements, de l'égalité des sexes au refus de la guerre, de l'espoir de sauver la création menacée à une grande fraternité sans pauvreté. Certes l'analyse précise de la situation aurait pu permettre des jugements plus nuancés et aurait permis d'éviter une simplification qui place certains de ces engagements dans une proximité regrettable d'une mauvaise propagande d'un parti politique. Malgré cela, l'intention et les buts sont nobles et il serait hautement souhaitable qu'ils soient atteints plutôt aujourd'hui que demain. Chrétiens et non-chrétiens de tous les bords s'accordent sur ce point... et peu de choses changent ! En sera-t-il autrement cette fois-ci ? Serons-nous capables de mettre en œuvre de véritables transformations sur la base des engagements de ces documents ? Nous l'espérons tous... tout en ayant nos doutes. Et c'est dans ce contexte que je reviens à ma constatation de départ. La non-réalisation éventuelle de ces engagements ne serait-elle pas la conséquence d'une fausse démarche éthique, d'une fausse articulation entre Foi et Œuvres ? Ne voulons-nous pas créer nous-mêmes ce royaume espéré et cette entreprise n'est-elle pas — en elle-même — vouée à l'échec ? Je sais que je caricature et que de nombreux participants à ces assemblées ont précisément voulu dire quelle est cette réalité nouvelle en Christ à laquelle ils participent déjà et qu'ils veulent simplement partager et concrétiser dans le quotidien. Dommage que cette conviction essentielle ne transparaisse que très occasionnellement dans les textes. Le destinataire n'en prend pas conscience.

5. Que faire ? Il n'existe pas de recette toute faite. Mais un regard sur l'histoire de ceux qui nous ont précédés sur le chemin de la foi n'est pas inutile. De la multitude des exemples possibles, je ne retiens que celui du travail diaconal et social de nos Églises nationales au XIX<sup>e</sup> siècle. Face à la situation dramatique des déshérités à leur porte, nos Églises ont su réagir et permettre l'éclosion d'œuvres qui aujourd'hui encore qualifient nos vies ecclésiales. Le point de départ a été tout à la fois une prise de conscience et une vie plus intense d'écoute de la Parole et de prière. C'est dans les chapelles que sont nés les hôpitaux, les homes pour handicapés, les maisons de diaconesses et les missions intérieures.

Les moments de prière à Bâle, Curitiba et Séoul étaient merveilleux. Tous les participants en témoignent. Il n'y a donc aucune raison de ne pas croire que les engagements proposés ont été portés par une vie spirituelle intense. Il est d'autant plus difficile à comprendre pourquoi ce lien étroit n'apparaît plus dans les documents sur la base desquels les communautés locales doivent maintenant s'engager. Si ce lien n'est pas rétabli, ces textes iront rejoindre la grande bibliothèque des vœux pieux sans lendemain. Du cercle de nos communautés confrontées à l'Évangile doit germer une prise de conscience qui nous engage localement d'abord, puis au-delà, à œuvrer pour plus de justice, de paix et de responsabilité écologique. C'est là le premier engagement à prendre et à reprendre. La fadeur de l'engagement des chrétiens dans ce monde est l'expression d'une sécheresse spirituelle et communautaire. Les plus beaux engagements resteront lettre morte si nous ne prenons conscience de cela.

6. Je conclurai avec un second exemple. En mai 1934, des chrétiens confessants avaient en Allemagne, pris conscience de la terrible menace hitlérienne. Ils se sont engagés mutuellement dans la déclaration de Barmen. Une relecture de ce texte n'est pas inutile. Il n'est pas un amalgame d'engagements généraux. Il se permet même de passer sous silence les menaces politiques pourtant pressantes et qui motivent cette déclaration. Il rappelle en quelques points l'essentiel de l'Évangile et engage les signataires sur cette base. Nous savons qu'elle a été la pertinence de l'engagement éthique des signataires dont certains connaîtront même, à cause de leur foi, le camp d'extermination et la mort. La déclaration de Barmen n'est pas seulement entrée dans l'histoire, elle a contribué de manière décisive à en changer le cours.

Avez-vous pensé à renouveler  
votre abonnement 1990 ?

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence  
C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

Roger BARIER, Jonas lu pour aujourd'hui	20,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> , 2 <sup>e</sup> Edition	30,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> . Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies)	20,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	20,—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i>	20,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaié LIII</i>	30,—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	20,—
<i>Le cantique de Marie</i>	20,—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	20,—
<i>La naissance du Sauveur</i>	20,—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	60,—
J. DOUMA, <i>L'Eglise face à la guerre nucléaire</i>	30,—
Pierre MARCEL :	
CALVIN et COPERNIC, <i>La Légende ou les Faits? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> . 210 p.	45,—
<i>La Confirmation doit-elle subsister? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	15,—
<i>A l'école de Dieu, catéchisme réformé</i>	25,—
<i>« Dites notre père », la prière selon Calvin</i>	20,—
<i>La communication du Christ avec les siens : La Parole et la Cène</i>	20,—
Paul WELLS, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i>	5,—
<i>Le mariage en danger</i> , par P. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS	20,—
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)	
<i>Catéchisme de Heidelberg</i>	25,—
<i>Canons de Dordrecht</i>	25,—
<i>Confession de La Rochelle</i>	22,—
<i>Les textes de Westminster</i>	35,—
C. BIBOLLET :	
<i>Le nouvel âge</i>	15,—
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. reliée	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , 2 <sup>e</sup> Ed.	43,—
<i>Commentaires : Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	43,—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i>	40,—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i>	25,—
<i>La Foi en pratique</i>	15,—
William EDGAR :	
<i>Sur le rock</i>	15,—
Stuart OLYOTT :	
<i>Les uns avec les autres (la discipline en vue de la réconciliation dans l'Eglise)</i>	20,—
Francis SCHAEFFER :	
<i>Le Baptême</i>	15,—
<i>Dieu, illusion ou réalité?</i>	60,—
Paul WELLS :	
<i>Le renouveau possible de l'Eglise</i>	15,—
<i>Haltérophilie chrétienne (ou comment développer ses « muscles » de chrétien)</i>	20,—
Ouvrage collectif :	
<i>Calvin et la Réforme en France</i>	20,—
<i>Dieu parle</i>	60,—
<i>Esprit révolutionnaire et foi chrétienne</i>	35,—
<i>Quelle justice, quelle paix pour la société d'aujourd'hui?</i>	45,—
<i>Homosexualité, SIDA</i>	20,—

(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.

# sommaire

Léopold SCHUMMER, <i>Un Réformé parle de Marie</i> . . . . .	1
Diane JERDAN, <i>Les femmes dans l'Eglise</i> . . . . .	21
Marc SHERRINGHAM, <i>La Parole, la Vérité et la Liberté</i> . . . . .	31
Jean-Luc BLANC, <i>Jacques Ellul et la dialectique</i> . . . . .	35
Jean-Marc DAUMAS, <i>L'expérience du désert des protestants cévenois</i> . . . . .	47

\* \*

## Document

André BIRTELÉ, <i>Quelques réflexions à propos du fondement théologique des déclarations des grandes assemblées mondiales</i> . . . . .	53
---	----

