

# LA REVUE REFORMEE

## L'Eglise à l'aube du III<sup>e</sup> millénaire

H. BLOCHER L'avenir du protestantisme évangélique en France	1
D. BOURGEOIS L'avenir de l'Eglise: un point de vue catholique romain	17
O. GUINNESS Le XX <sup>e</sup> siècle: un regard chrétien	31

+ + +

### *Histoire*

J. van OORT Augustin, le Moyen Age, Luther	42
---	----

### *FLTR: 1974-1999*

P. BERTHOUD La Faculté libre de théologie réformée: rétrospective et prospective	57
---	----

### *DES LIVRES A LIRE*

D. BORDREUIL, F. DE CONNINCK, W. CHABRERIE, M. HADJADJ, «Eglise, secte: deux mondes étrangers...»	70
--	----



## ***La Revue réformée***

publiée par

l'association *LA REVUE RÉFORMÉE*  
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE  
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

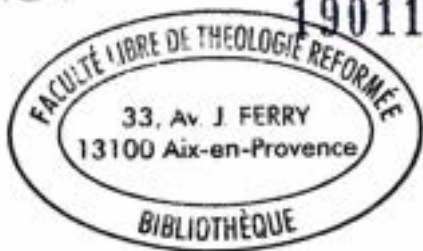
R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, P. COURTHIAL,  
J.-M. DAUMAS, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, H. LEA et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,  
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIÈRE

*Editeur:* Paul WELLS, D. Th.

*LA REVUE RÉFORMÉE* a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

*LA REVUE RÉFORMÉE* se veut «théologique et pratique»;  
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –  
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.



# L'AVENIR DU PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE EN FRANCE À L'AUBE DU III<sup>e</sup> MILLÉNAIRE

Henri BLOCHER\*

Ceux qui étaient réunis avec lui l'interrogèrent en ces termes: Seigneur, est-ce en ce temps-là que tu restitueras le Royaume à Israël? Il leur dit: Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité; mais, le Saint-Esprit venant sur vous, vous recevrez de la puissance et vous serez mes témoins et à Jérusalem, et dans toute la Judée et Samarie, et jusqu'au bout de la terre. (Actes des Apôtres 1:6-8)

Prédire à long terme est trop facile. Qui pourrait donc refuser? Si les événements eux-mêmes s'en chargent, ce sera trop tard pour que quiconque se rappelle cette prestation... Le difficile, c'est de prononcer une parole qui garde du poids et du sens!

Pour lester le discours de quelque sérieux, de quelque consistance, il faut procéder avec méthode. Il n'est pas question, bien sûr, que nous rejoignons le chœur des pythoïsses, cartomanciennes, astrologues, nostradamistes et

---

\* H. Blocher est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. Cet article reproduit la causerie qu'il a donnée, le samedi 9 octobre 1999, à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

autres Paco Rabanne. Deux voies s'ouvrent à nos démarches, qu'évoquent les deux mots *prophétie* et *prospective*.

Les prophéties des Ecritures offrent la seule révélation certaine de l'avenir, mais elles ne nous tracent que les grandes lignes, et ces lignes elles-mêmes ne se repèrent pas toujours très facilement. Elles s'accompliront – mais nous n'en savons pas «les temps et les moments» (Ac 1:7), les délais et les dates, et l'histoire est capable de longs méandres. Si la conclusion que nous en tirons est plutôt pessimiste pour le monde et pour l'influence qu'y exercera l'Evangile, le tableau reste complexe: le bon grain doit croître en même temps que l'ivraie; les sinuosités du cours prévu par Dieu ne permettent pas d'exclure de belles améliorations temporaires. Nous n'attendons pas, avouons-le, mais pas du tout, que le III<sup>e</sup> millénaire aille à son terme: les capacités techniques de l'humanité ont atteint une telle échelle que la proportion du «tiers» de la destruction apocalyptique nous soulagerait presque, face au scénario d'une guerre nucléaire anéantissant les 99%, cela ne peut pas durer tellement plus; les moyens de persécution et manipulation mentale s'accroissent semblablement, et Dieu abrégera les jours, à cause des élus; et le signe d'Israël, après une latence de plus de dix-huit siècles, doit *au moins* signifier que «l'été» du Fils de l'homme est proche.

Les *prophéties ecclésiales*, faillibles même quand elles sont authentiques, comme celle d'Agabus, pourraient dévoiler l'avenir. Elles méritent un accueil aussi respectueux que vigilant<sup>1</sup>. Il semble, cependant, que les seules prédictions assez précises pour qu'on les vérifie, pourvues de repères chronologiques – parmi les prophéties généralement reçues, concernant l'avenir des nations ou du monde – se soient assez peu réalisées au cours des dernières décennies.

La *prospective* est une extrapolation systématique fondée sur l'analyse des tendances du présent, de celles qui

1. Voir le n° 72 de *Hokhma*, 1999, avec, entre autres articles, notre «La place de la prophétie dans la pneumatologie», 94-108.

paraissent «prometteuses». C'est un travail d'experts. Comme chacun sait, les experts sont toujours à leur aise quand ils démontrent *après coup* que les choses ne pouvaient pas se passer autrement qu'elles se sont passées; *avant*, il ne faut pas trop en demander... S'ils savaient, ils feraient vite fortune en Bourse, et ça se saurait! Taquinerie mise à part (car leur travail reste utile et fructueux), nous n'avons pas la compétence voulue pour nous risquer sur leurs plates-bandes. Non sans dépendre parfois de la vulgarisation de leurs hypothèses, nous devons nous contenter d'une prospective d'amateur, intuitive, sans prétention scientifique. C'est ainsi que nous mêlerons la description de développements *possibles* et les exhortations d'un théologien engagé.

La précision «en France» appelle encore un commentaire introductif. La restriction de cadre (pour que le sujet reste maniable) n'empêche pas la question de sourdre: certains pronostics sur l'avenir du protestantisme évangélique *ailleurs* dans le monde pourraient-ils valoir également pour notre cher et vieux pays? Le théologien luthérien allemand Wolfhart Pannenberg s'est, paraît-il, prononcé: au XXI<sup>e</sup> siècle, il n'y aura plus que deux sortes de chrétiens, les catholiques romains et les évangéliques<sup>2</sup>. L'Argentin José Míguez Bonino, de grande réputation œcuménique, écrit: «J'ose déclarer que l'avenir du protestantisme latino-américain sera évangélique ou ne sera pas.»<sup>3</sup>

Faut-il redouter, à cet égard, l'«exception française»? Il n'est pas permis, en tout cas, de se rassurer trop vite. La croissance remarquable du protestantisme évangélique en France dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle – en gros, il a quadruplé – s'est opérée en grande partie parmi les couches de la population les plus récemment implantées. Si l'on

---

2. D'après le service de presse *Idea*. Pannenberg, l'un des trois ou quatre théologiens les plus fameux du demi-siècle, ne se range pas lui-même parmi les évangéliques (il rejette, par exemple, la naissance virginale), même s'il se rapproche d'eux sur certains points.

3. Dans son livre *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, comme trad. par Eugene L. Stockwell, *Faces of Latin American Protestantism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997, orig. 1995), 46. Le passage montre qu'il emploie ici «évangélique» au sens particulier et non pas au sens large de «protestant».

considérerait les seuls Français de souche «hexagonale», on ne serait pas loin de la stagnation: la sensibilité française, avec son tour critique et sa réserve devant l'engagement, son hyper-vigilance «cartésienne»<sup>4</sup>, reste étonnamment résistante à l'évangélisation.

+ + +

Ces approches ménagées, quatre relations paraissent déterminantes pour le sujet: celles que le protestantisme évangélique entretient avec la «postmodernité» (ou, comme nous proposons de dire, «modernité-post»); avec le mouvement charismatique; avec le catholicisme romain; et, finalement, avec l'islam en France. Nous les examinerons tour à tour.

### ***A) Le protestantisme évangélique et la modernité-post***

Chrétiens évangéliques, nous ne sommes pas retirés du monde, et c'est ainsi que le Seigneur l'a voulu (Jn 17). Nos Eglises sont affectées par l'environnement matériel et humain. Notre avenir se déroulera dans le contexte de la postmodernité que nous préférons appeler modernité-post pour mieux montrer qu'elle prolonge plus qu'elle n'abolit la modernité<sup>5</sup>. Elle semble représenter une constellation socio-culturelle durable plutôt qu'une mode superficielle et passagère – on peut aussi la nommer modernité décadente, ou basse (certains disent curieusement «*high modernity*», mais on parle de la *basse* antiquité), ou tardive, voire pourrissante, si on se rappelle l'alternative selon Jean Brun: «Dictature ou pourriture».

La modernité-post attise jusqu'à l'incandescence suicidaire l'*individualisme* moderne: ainsi démontre son plus élo-

---

4. Comme la décrit si finement André Glucksmann, *Descartes c'est la France* (Paris: Flammarion, 1987). Son analyse sait mettre en rapport la méthode cartésienne, le fait que la France est le seul pays où la Réforme ait eu un si grand succès pour être ensuite réprimée (d'où le traumatisme des guerres de religion), et l'autre fait que la France est le premier pays qui ait largement pratiqué la contraception, bien avant l'invention des techniques modernes.

5. Signalons le fascicule *L'Eglise et la postmodernité*, publié par l'Association évangélique d'Eglises baptistes de langue française, et contenant les conférences de la Pastorale rassemblée à Evian en mai 1998, 39 p.

quent prophète, Gilles Lipovetsky, dans sa trilogie *L'Ere du vide*, *L'Empire de l'éphémère* et *Le Crépuscule du devoir*. Elle célèbre le *pluralisme* et favorise ce que les sociologues appellent anomie. Deux métaphores en sont fort suggestives: celle de l'aéroport, développée par Harvey Cox<sup>6</sup>, le lieu du mouvement perpétuel où se croisent sans se connaître les millions cosmopolites, au gré de la technique et de l'informatique, le lieu, aussi, où circule et règne l'argent; la seconde vient de Jean Baudrillard et choisit l'écran de télévision comme icône de ce temps: champ électronique d'images en perpétuelle oscillation, sans consistance ni contours<sup>7</sup>.

Parmi les traits de la modernité-post qui intéressent notre propos, on relève généralement le discrédit que subissent les institutions «vénérables» – le mot même de «vénérable» suggère la plaisanterie tant la vénération est devenue une attitude étrangère, quasiment antédiluvienne. L'autorité des institutions (justice, école, armée, Eglise traditionnelle...) est l'analogue de la paternité: jamais monde ne fut plus *œdipien* que le nôtre, qui exécute le meurtre du père sous la forme de la dissolution de l'autorité institutionnelle constamment tournée en ridicule, idéologiquement contestée, concrètement bafouée, tandis que le public glorifie le «rebelle». Ce meurtre se fait au profit du primat de l'économie, dont l'empire s'est étendu, d'où le nom de «société de consommation» souvent prononcé. Nous suggérons qu'on serait plus lucide en disant «société de convoitise», car la convoitise est le ressort de la consommation, et la place qu'a prise la publicité comme activité industrielle et comme détermination des conduites et de l'environnement est réellement prodigieuse! Il va sans dire que l'évolution en cause comporte des aspects positifs dont nous nous passerions avec peine: la société de convoitise est société d'abondance, par comparaison avec toutes

---

6. *Religion in the Secular City: Towards a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984), 184s, comme longuement cité par Richard Lints, *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 108s.

7. D'après Kevin J. Vanhoozer, «The World Well Staged? Theology, Culture and Hermeneutics», in *God and Culture. Essays in Honor of Carl F.H. Henry*, sous dir. D.A. Carson & John D. Woodbridge (Grand Rapids: Eerdmans & Carlisle, Paternoster, 1993), 24.

celles qui ont existé; quant aux institutions «paternelles», elles se sont montrées au cours de l'histoire, et particulièrement de la modernité, lourdement oppressives et féroce­ment répressives – le «père» pécheur en fait souvent assez pour mériter qu'on le tue! Le système stalinien (Staline était le «petit père du peuple») fournit une illustration de cette modernité que démantèle la modernité-post. Mais l'horreur ne rend pas légitime horreur opposée.

On observe simultanément une tendance réductrice, un appauvrissement psycho-spirituel. Il semble bien que la participation à la vie culturelle du plus grand nombre se réduise quant à la gamme des intérêts, la diversité des niveaux, le renouvellement qualitatif (par opposition à la répétition stéréotypée): la recherche d'émotion brute, dont l'intensité seule fait la valeur, supprime la culture d'expériences nuancées qui font jouer ensemble l'intelligence, le sens esthétique, l'imagination, la mémoire. Certes, l'accès à de telles expériences est plus largement ouvert qu'autrefois et les individus qui le veulent, moins prisonniers de leur lieu social, peuvent plus facilement en profiter, mais la masse de nos concitoyens n'en fait pas la démarche et leur culture s'appauvrit comparée à la culture *populaire* de jadis. Le psychanalyste Tony Anatrella s'alarme aussi d'une construction du psychisme moins élaborée, moins étayée (d'où la fragilité nouvelle de la postadolescence). Cette réduction a peut-être pour contrepartie la promotion du corps; seul le corps paraît conserver un fort coefficient de réalité et devient la référence dominante.

La famille, valorisée comme le refuge contre l'anonymat et le stress, se trouve de fait attaquée dans sa structure et sa cohésion. Il n'y aurait pas tant de familles «recomposées» s'il n'y en avait pas eu autant, auparavant, «décomposées». Les facteurs de libération individuelle et fragilisation institutionnelle, dont nous croyons les effets en grande partie négatifs pour les enfants, sont fort divers. A coup sûr, la révolution des mœurs en matière de sexualité a beaucoup compté: ce qui s'est passé, dans ce domaine, en une génération (depuis le milieu des années 1960) paraît sans précédent. Jamais les



valeurs de référence, dans le discours social dominant, n'ont changé si vite pour un si grand nombre. Les effets sur la construction de la personnalité sont incalculables.

Peut-on attendre, dans les décennies qui viennent, un retour de balancier? L'histoire présente des oscillations pendulaires, par exemple du laxisme au rigorisme dans les mœurs. La modernité-post va-t-elle inverser son cours? Peut-être verra-t-on quelques corrections mineures, mais un changement marqué de la trajectoire semble peu probable. Les causalités lourdes, conditions économiques, émergence de nouvelles techniques, ont joué un rôle déterminant et pèsent toujours de la même façon. Une seule révolution majeure est envisageable, sans être, heureusement, certaine: un renversement de la démocratie pluraliste en totalitarisme ultramanipulateur. Celui-ci trouverait toute prêtes les techniques qu'il lui faudrait. Surtout, des personnalités immatures, sans épine dorsale et courage moral, sans discipline et disposition au sacrifice, ne pourraient pas faire barrage. Le basculement serait facile. L'autoritarisme qui s'instaurerait serait plus maternel que paternel: l'Etat ressemblerait à la «géante de la nursery», non pas tant Big Brother que *Big Mother*.

En même temps, la thèse de l'ethnologue Georges Devereux nous avertit: toute société est travaillée par des forces contraires à celles qui se manifestent avec le plus d'évidence, comme par l'effet de mécanismes d'équilibration<sup>8</sup>. On l'observe dans la modernité-post: la recherche de l'*opposé* constitue une composante non négligeable. L'individu voudrait franchir les limites de son moi<sup>9</sup> et se fondre dans la chaleur communautaire; une aura magique nimbe le «relationnel». L'inquiétude éthique suscite d'innombrables «comités». La soif de spiritualité regonfle les

---

8. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, trad. de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard, coll. Tel (Paris: Gallimard, 1987 [1970/1]), 34ss. p. 34: «Toute société comporte... un certain nombre de croyances, dogmes et tendances qui contredisent, nient et sapent non seulement les opérations et structures essentielles du groupe mais parfois jusqu'à son existence même», et p. 36, «matériaux culturels reflétant l'autodésaveu fondamental de la société»; Roger Bastide, p. IX, parle «des sociétés qui souffrent toujours de tensions latentes»

9. Thème très présent dans l'œuvre de Jean Brun.

rangs intégristes ou fait la fortune des gourous. Les «Nouveaux Mouvements Religieux» réalisent d'habiles compromis entre les tendances antagonistes: extrêmement modernes-post à certains égards, et juste contraires à d'autres<sup>10</sup>.

Dans cette situation, se hasarderait-on à prévoir, le protestantisme évangélique sera durement *tenté*. La pression de l'environnement social sera si lourde qu'elle le poussera à deux formes d'esquive, également ruineuses: la concession et le repli. Les caractères spécifiques que l'histoire lui reconnaît sont ceux-là mêmes que la modernité-post rejette: la structure d'autorité, une autorité de style paternel exercée par la Parole de commandement et d'instruction; la centralité de la faute et de son expiation, au cœur du sens biblique de la croix du Christ<sup>11</sup>; la discipline morale, en particulier sexuelle et matrimoniale. La tentation du compromis sera forte, qui réduirait la pression ou tension par glissement mondanisateur. Et aussi bien, celle du retrait «sectaire» dans la coquille protectrice, qui réduirait la tension par la mise à distance. La vocation, c'est de tenir le cap entre les deux écueils, en ramant à contre-courant... Rappelons-nous que le protestantisme évangélique en a vu d'autres!

Selon que la société reste en proie aux contradictions, la situation est aussi *occasion* à saisir, *kairos* à «racheter» (Ep 5:16). Le protestantisme évangélique pourra faire figure d'antidote et être apprécié comme tel – dans la mesure où les tendances dominantes éveillent leurs contraires. Les autres recours éventuels, les autres rameaux de la chrétienté, risquent de démissionner; le protestantisme évangélique pourrait constituer le contre-pôle.

La condition, cependant, sera qu'il sache s'adapter sans s'adultérer. Et pour y parvenir, il est indispensable qu'il soit *uni* et garde en souplesse le sens des *proportions*. Pour être

---

10. Voir le n° 31 de *Fac-Réflexion*, juin 1995, avec plusieurs articles pertinents.

11. Nous renvoyons à nos textes «Spiritualité de la faute?», in *La Spiritualité et les chrétiens évangéliques II*, sous dir. Jacques Buchhold, coll. Terre nouvelle (Cléon-d'Andran: Excelsis, 1998), 61-76, et «Le Sacrifice de Jésus-Christ: la situation théologique présente», *Hokhma*, n°71, 1999, 15-35.

ferme sans être fermé, il lui faudra distinguer entre la forme et le fond, le langage et la doctrine (comme dans l'Écriture elle-même les langages sont divers pour une doctrine homogène, symphonique), l'essentiel et le secondaire. Le protestantisme évangélique français bénéficie d'un héritage favorable dans ce sens: il a l'avantage d'être plus uni (ou moins divisé) que celui d'autres pays, plus ferme et moins bloqué. C'est le legs de la collaboration d'un Emile Doumergue et d'un Ruben Saillens à la tête de l'Union des chrétiens évangéliques, puis du Groupe du réveil de Gardonnenque et de l'Institut de Nogent, de la restauration de l'Alliance évangélique avec Jean-Paul Benoît, Jules-Marcel Nicole et d'autres, de l'entreprise d'*Ichthus*, du soutien mutuel des deux facultés évangéliques (Aix-en-Provence et Vaux-sur-Seine). Rien n'est pourtant gagné d'avance! L'union est un combat!

### ***B) Le protestantisme évangélique et la sensibilité «charismatique»***

Le discernement de l'essentiel revêt la plus haute pertinence dans la relation du protestantisme évangélique et de la «mouvance» ou «sensibilité» dite charismatique. Relation ne veut pas dire extériorité! Pour une large part, la sensibilité en cause se loge à l'intérieur du protestantisme évangélique et, si on la considère dans tout son rayonnement, elle affecte nombre d'Eglises qui ne sont pas cataloguées comme «charismatiques».

L'histoire, avec le recul nécessaire, pourrait bien traiter du mouvement charismatique comme du fait majeur pour le christianisme en France depuis 1965-1970. «Tremblement de ciel», selon la jolie formule d'un journaliste de *L'Express*! S'il n'a peut-être plus le même élan conquérant que naguère, il gagne encore. Il convient d'en parler après avoir considéré la modernité-post car certaines affinités sont indéniables: individualisme et dissolution euphorique de l'individu, promotion du corps, accent sur la libération, recherche de la sensation agréable; la place que tient la musique rythmée symbolise la convergence, et l'on note la nette différence

avec le vétéro-pentecôtisme, celui de la «première vague». Le théologien James I. Packer décrit en détail la parenté qu'il observe:

Du point de vue de la culture, le mouvement charismatique se montre enfant de notre époque, avec son anti-traditionalisme, son anti-intellectualisme, son exaltation romantique des sentiments, son goût de l'excitation forte, son souci narcissique de la santé physique et du bien-être psychique, sa préférence pour la musique «folk» marquée par un lyrisme brut, son choix délibéré de la décontraction, du spontané. A tous ces égards, le renouveau renvoie son propre reflet à la fin du XX<sup>e</sup> siècle occidental<sup>12</sup>.

Le constat et le début d'interprétation ne posent en aucune façon un jugement de valeur, un jugement sur la fidélité à l'aune de l'Evangile. Du tremplin qu'ils offrent on peut «sauter» à gauche ou à droite. On peut se réjouir que l'Esprit ait suscité une forme résolument contemporaine pour la communication du message inchangé, si bien qu'il parvienne jusqu'aux hommes, femmes, *jeunes*, là où ils sont et tels qu'ils sont. On peut, au contraire, redouter que l'adaptation de la forme n'altère le fond et penser que les expressions culturelles adoptées ne sont pas neutres du point de vue spirituel, que l'attrait exercé devient bien davantage celui de la batterie et de l'ambiance et du bien-être ressenti que celui de la Vérité. On peut évaluer les faits dans les deux sens, et probablement serait-il juste de le faire dans les deux à la fois: de mettre ainsi en lumière les chances et les risques, les bénédictions et les tentations spécifiques.

Le mouvement charismatique a sans doute de l'avenir. Il a déjà duré trop longtemps, avec des fruits trop incontestables, pour qu'on le prenne pour une simple mode excentrique et superficielle. Il nous semble, selon l'analogie d'autres réveils, qu'il devrait consolider ses structures, en se dotant des organes de la stabilité, et nous ne serions pas surpris qu'il invente des formes institutionnelles originales. Il devrait encore davantage prendre ses distances de groupes d'allure sectaire qui exploitent les mobiles les plus douteux (faisant

---

<sup>12</sup> *Tough Questions Christians Ask*, Victor Books, comme reproduit par *Christianity Today*, 12 mai 1989, p. 20.

de la piété une source de gain) et portent atteinte à la foi chrétienne historique, surtout sur la Trinité. Une frange, cependant, dont nous ne pouvons pas deviner l'importance, risque de s'épuiser dans la course perpétuelle à la nouveauté excitante, mais, dans cette voie, la dégénérescence spirituelle devrait devenir manifeste.

Au sein du protestantisme évangélique, les charismatiques garderont probablement une identité distincte, même si les différences tendent à s'amenuiser. Il serait désastreux que des écarts de second rang empêchent une franche collaboration. Selon tous les critères qu'il est juste de considérer, la coopération, dans la durée, est possible; dès lors l'appel de Dieu mobilise dans ce sens ses filles et ses fils.

Que dire, alors, au sujet de la part catholique, fort majoritaire, du mouvement charismatique français? La question du rapport au catholicisme est inéluctable.

### ***C) Le protestantisme évangélique et le catholicisme romain***

On n'en peut guère douter: c'est vis-à-vis de l'Eglise catholique romaine que le protestantisme évangélique s'est défini. C'est le rapport d'origine: le protestantisme évangélique s'estime l'héritier légitime de la Réforme, qui s'est voulue *réformation* de l'Eglise en sa condition précédente; or celle-ci a perduré, *grosso modo* (c'est-à-dire: nonobstant les modifications intervenues, heureuses et malheureuses), dans le grand corps soumis à la juridiction de Rome. Le poids démographique du catholicisme français et son rôle prépondérant dans la culture ont contraint les évangéliques à se situer en fonction de lui. Le recrutement de beaucoup d'Eglises évangéliques renforce le phénomène: nombre de leurs membres sont d'anciens catholiques, qu'une expérience décisive de la grâce de Dieu a fait changer d'affiliation confessionnelle. Ces données expliquent l'effet déterminant du rapport au catholicisme romain pour l'identité évangélique française; et d'autres facteurs, plus cachés, ne sont pas exclus. Or ce rapport s'est *extraordinairement modifié* depuis

quarante ans. Ce qui s'affichait comme un simple *aggiornamento* (une mise à jour) a pris les dimensions d'un bouleversement du paysage, pour l'Eglise romaine entière et tout spécialement pour les relations avec le protestantisme.

Quel avenir se dessine-t-il pour le catholicisme actuel? Sa diversité défie l'analyse. Après le «dégel» conciliaire, l'ivresse de la liberté et de l'ouverture au monde a conduit à une prolifération de tendances éclatées et à un déclin sociologique aux allures de catastrophe: en France, le nombre d'ordinations sacerdotales est passé de 1649 en 1947 à 111 en 1980, avec vieillissement corrélatif du clergé<sup>13</sup>. Aux angoisses de Paul VI<sup>14</sup> a succédé la reprise en main, voire la remise au pas, habile et persévérante, par Jean-Paul II. Difficile, elle n'est pas achevée. La question qui hante les esprits est celle du pape suivant. Qui ou que sera-t-il? Le Jean XXIV que Hans Küng appelle de ses vœux? Un Jean-Paul III? Un Pie XIII paraît fort peu probable, de même que l'audace suprême que serait Pierre II, mais sait-on jamais? Paul VII n'est pas totalement exclu, ou un Benoît, un Clément, pour changer!

En France, le grand déclin semble enrayé: des gains compensent l'érosion sociologique toujours à l'œuvre et permettent une certaine stabilisation. Le nombre des ordinations, depuis 1980, oscille généralement entre 100 et 150, et c'est un bon indicateur. Parmi les facteurs de redressement (si le mot n'est pas trop optimiste), on discerne d'abord le renouveau charismatique, puis l'intégration d'un courant «traditionnaliste» après son renoncement au schisme intégriste<sup>15</sup>, et, globalement, le savoir-faire des responsables majeurs, théologiquement situés au «centre gauche».

---

13. Jacques Palard, «Prédication des laïcs et pouvoir d'interprétation dans l'Eglise catholique», *Foi et Vie*, 85/2-3, avril 1986, pp. 148s.

14. Paul VI aurait fait cette confidence à Jean Guittou: «Il y a un grand trouble en ce moment dans l'Eglise et ce qui est en question, c'est la foi. Ce qui m'effraie quand je considère le monde catholique c'est que, à l'intérieur du catholicisme, semble prévaloir parfois un courant de pensée de type non catholique et qu'il peut arriver que ce courant non catholique à l'intérieur du catholicisme l'emporte demain, mais il ne représentera jamais la pensée de l'Eglise. Il faut que subsiste un petit troupeau, aussi petit soit-il.» La citation, tirée de *Paul VI secret*, est faite par Patrick de Laubier, *L'Eschatologie*, coll. Que sais-je? n° 3352 (Paris: PUF, 1998), 69.

15. Cette intégration s'est faite sous la pression de Rome, en dépit de réticences du clergé français. On devrait sans doute distinguer la composante «spirituelle» – regain de

Le protestantisme évangélique devrait, dans l'avenir, faire *alliance* avec les «conservateurs modérés» dans l'Eglise catholique et avec les charismatiques, en tout cas les plus «bibliques» d'entre eux (comme le Chemin Neuf). Les convergences sont indéniables, et le processus est bien amorcé, même s'il ne va pas aussi loin que le *Evangelicals and Catholics Together* des Américains: en particulier sur le front éthique, ou dans la promotion de la Bible – les expositions bibliques impliquent de plus en plus la collaboration. Il ne faut pas ignorer, cependant, que le rapprochement peut accentuer la *concurrence*. Des écarts sérieux subsistent et subsisteront sans doute: outre la question du lien à Rome, les oppositions restent vives sur les sacrements et sur l'évangélisation, sur sa pratique (avec le scandale, pour les catholiques, du prétendu «prosélytisme») et sur son message, le sens rédempteur de la croix du Christ surtout<sup>16</sup>.

### ***D) Le protestantisme évangélique et l'islam en France***

L'évangélisation, si elle se déploie, rencontre l'islam... Le rapport à l'islam paraît le quatrième déterminant de l'avenir du protestantisme évangélique en France. On ne peut pas ignorer une communauté, religieusement marquée, de cinq millions de personnes, au bas mot. On le peut d'autant moins que la conviction y est en hausse, devenue très forte au sein d'une minorité, certes, assez réduite mais agissante.

La force de la conviction islamiste, et même plus largement musulmane, a quelque chose de fascinant, et elle fascine d'ailleurs certains intellectuels de souche française (à la Garaudy). Elle n'est pas facile à bien interpréter. On peut y voir une réaction à la sécularisation et à ses effets avilissants

---

l'attrait de la vie monastique, ou dévotions populaires à l'ancienne liées à des révélations mariales – en phase avec la modernité-post, et la composante dogmatique, dont se soucient des laïcs cultivés (cf. l'ouvrage du père Pierre Lathuillère, *Le Fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*, coll. Cogitatio fidei (Paris: Cerf, 1995), très critique mais bien informé).

16. Contre une part non négligeable de leur tradition, les théologiens catholiques rejettent quasiment tous la doctrine du châtement substitutif (substitution pénale) et, quant aux effets, l'universalisme est répandu.



sur la vie humaine, réaction qui se combine avec le désir identitaire de revanche sur le siècle colonial (l'humiliation d'avoir été assujettis, pour des pays à l'éclatant passé dominateur, reste une blessure douloureuse). On peut remarquer comme une affinité entre la simplicité grandiose de la foi et du culte musulmans et la simplification réductrice de la *psychè* moderne-post, telle que nous l'avons évoquée. La passion qui s'investit dans le débat sur la place de la femme et son symbolisme suggère que des racines inconscientes, liées à la sexualité, pourraient être détectées. En tout cas, on observe que la conviction islamiste fournit un contre-pôle à la détérioration anomique des zones où vivent en forte proportion des populations récemment immigrées. Il est possible que les tout premiers indices d'un reflux de l'intégrisme soient en train d'apparaître, mais l'islam convaincu jouera sans nul doute un rôle important dans l'avenir de la société française.

Il n'est pas exclu que le protestantisme évangélique et l'islam français se rejoignent dans certains combats de salubrité morale: ils ont commencé de s'allier dans leur mobilisation contre le PACS. Dans leurs rangs on observe de semblables réactions de dégoût devant la culture du blasphème si présente au cinéma et dans les médias – l'exploitation de thèmes sacrés pour les croyants, délibérée, systématique, pour que le scandale fasse de la publicité et le producteur se fasse davantage d'argent. Mais de fortes divergences demeurent dans d'autres secteurs de l'éthique, sur le recours à la violence, par exemple, et sur les libertés individuelles, particulièrement en matière religieuse.

Car le premier rapport du protestantisme évangélique à l'islam sera celui du témoignage missionnaire. Le musulman, à raison même de son sérieux moral et de son désir de soumission à Dieu (*cf.* Rm 10:2), est d'abord le destinataire de la Bonne Nouvelle du salut gratuit et de la vie éternelle; le vœu et l'objectif du protestant évangélique ne peut être que la rencontre du musulman avec celui qu'il honore comme Sidi Issa mais dont il n'a qu'une image tronquée et déformée, qu'il doit découvrir et recevoir comme son Seigneur et son



Sauveur. Il est possible que les évangéliques soient les seuls chrétiens à rendre le témoignage de l'Évangile aux musulmans. Qu'ils doivent rencontrer une vive opposition, et même violente dans les mots et les actes, est probable. En même temps, beaucoup de musulmans apprécieront de trouver un interlocuteur chrétien «consistant», net et ferme; on peut espérer que naisse et s'approfondisse le respect, voire l'estime, réciproque. Il sera bon qu'ils entendent la réaffirmation sans équivoque du monothéisme strict (c'est l'un des «ingrédients» du dogme trinitaire!) alors que tant de théologiens de la chrétienté flirtent, d'une façon qui nous blesse autant que les musulmans, avec le trithéisme ou, comme ils disent, le «panenthéisme»<sup>17</sup>.

Pour que l'évangélisation traverse les barrières des préjugés et puisse atteindre les musulmans, il faudra qu'un point névralgique soit clarifié. Tant que l'image du protestantisme évangélique se confondra plus ou moins avec celle du sionisme (le phénomène politique), une réaction passionnelle *a priori* bloquera tout accès dans les populations solidaires du monde arabe – chrétiens compris, d'ailleurs. Nous concluons, pour notre part, de l'étude des prophéties, que Dieu a en réserve un avenir particulier pour «l'Israël selon la chair»: qu'il «restituera le Royaume à Israël» (Ac 1:6, le Royaume de Dieu dont Jésus entretenait ses disciples, v. 3, et qui a été

---

17. Le mot a été forgé par Karl Chr. Fr. Krause (1781-1832), théologien philosophique assez confus; Karl Rahner propose la définition suivante: «Le terme de «panenthéisme» (= tout en Dieu) désigne une forme atténuée du panthéisme selon laquelle la totalité du monde serait une modification interne et une manifestation de Dieu» (*Mission et grâce III. Au service des hommes*, trad. Charles Muller, s. 1 (Mame, 1965), 45 n. 3), en ajoutant qu'on peut l'entendre dans un autre sens, orthodoxe. On sait que Jürgen Moltmann, dans *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, coll. Cogitatio fidei 80 (Paris: Cerf-Mame, 1974), 243ss (en particulier n. 36), critique le théisme, rejette, p. 284, le monothéisme, et p. 323 propose une théologie «panenthéiste». Dans *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, trad. Morand Kleiber, coll. Cogitatio fidei 123 (Paris: Cerf, 1984), 34, il écrit encore qu'il veut promouvoir la pensée trinitaire «par la reprise d'idées panenthéistes de la tradition judaïque et chrétienne», et il exprime souvent son aversion pour le monothéisme; mais par sa doctrine *sociale* de la Trinité, il s'expose davantage au danger de trithéisme – qu'il dénonce, pour ce motif même, comme un danger imaginaire (p. 185 avec n. 41). On parle de panenthéisme pour d'autres, parmi lesquels Paul Tillich, qui écrivait: «The pantheistic element in the classical doctrine that God is *ipsum esse*, being-itself, is as necessary for a Christian doctrine of God as the mystical element of the divine presence.» (*Systematic Theology*, vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 234.)

«enlevé» aux représentants officiels de la nation, Mt 21:43, pour le donner à la «nation» qu'est l'Israël de Dieu); nous croyons qu'une conversion massive se produira, selon l'analogie des plus grands réveils, et nous supposons que le rassemblement (partiel) opéré au XX<sup>e</sup> siècle prépare l'accomplissement de cette promesse. Mais ce n'est pas à nous de «connaître les temps et les moments», et les sinuosités éventuelles du plan de Dieu, pour tirer un choix politique des prédictions de la Bible. Surtout, nous savons que Dieu emploie *sans les excuser* les œuvres des méchants dans la réalisation de ses desseins: nous n'avons pas à soutenir et justifier l'oppression et l'injustice, d'où qu'elles viennent.

Le Royaume, dans sa définition de Romains 14:17, vient pour Israël. Le Royaume dans sa manifestation visible, sa plénitude intérieure et extérieure, vient ensuite et bientôt pour l'Eglise et le monde. En attendant la puissance du séjour des morts ne prévaudra pas contre le troupeau du Bon Berger, que nul ne ravira de sa main. L'assurance du protestantisme évangélique à l'aube du III<sup>e</sup> millénaire, c'est qu'il a un avenir et que l'avenir de cet avenir, infailliblement certain, n'est autre que la Gloire du Royaume!

# L'AVENIR DE L'ÉGLISE À LA VEILLE DU III<sup>e</sup> MILLÉNAIRE

## Un point de vue catholique romain

Frère Daniel BOURGEOIS\*

Comme il est devenu de règle pour toutes les entreprises modernes, on ne peut parler de la prospective et de l'avenir sans, d'abord, commencer par un *audit*, cette opération de bilan qui analyse l'état de fonctionnement d'un groupe de production, ses atouts, ses qualités, ses faiblesses et ses chances d'avenir. Même si l'Eglise a la chance d'avoir un «grand patron» qui prend tous les risques et défie toutes les prévisions humaines, il n'empêche que – en disant cela, j'annonce la couleur fortement catholicisante de mon propos – l'économie du salut, ou sa gestion divine, passe fondamentalement par une gestion de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui les *ressources humaines*.

Pour ma part, je le crois fondamentalement, il me semble que l'originalité première de la foi chrétienne fondée sur la confession du mystère de l'incarnation, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, est que Dieu veut d'un seul vouloir que son salut atteigne toute la création et que toute la création participe réellement et librement à la dispensation de ce salut: si le salut n'est pas donné d'un seul coup et dans une sorte de totalité achevée, mais s'il est donné dans l'histoire et dans une Alliance qui exige sans cesse de reprendre pas à pas le développement historique et de conduire à son achèvement la création, c'est parce que la toute-puissance divine ne veut, en

---

\* D. Bourgeois est prêtre à la communauté de Saint-Jean-de-Malte, à Aix. Il a fait cet exposé à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, le 20 janvier 1999.

aucun cas, détruire ou court-circuiter l'économie des moyens humains qu'elle met en jeu et qu'elle fait concourir par pure grâce à son projet et à son action.

La perfection de la création est non seulement d'être sauvée, mais d'être rendue, gratuitement et de façon totalement imméritée, participante de l'acte divin du salut: comme Marie au moment de l'annonce de l'ange, la création tout entière peut dire et doit dire «Je suis la servante du Seigneur», le service désignant non seulement la condition de dépendance totale, mais l'indispensable coopération et coactivité qu'implique ce statut de dépendance.

## **I. *Audit* de l'Eglise catholique après vingt siècles d'histoire**

Ces préalables étant nettement affirmés, permettez-moi dans un premier temps de vous présenter, de façon sûrement trop cavalière et sommaire, l'*audit* de l'Eglise du Christ, résumant en quelques paragraphes vingt siècles d'histoire sainte et parfois moins sainte. Je regrouperai mon analyse autour de trois éléments qui conditionneront, ensuite, notre regard prospectif en direction du III<sup>e</sup> millénaire.

### **A) *Une insertion historique réussie***

La première chose qui me semble digne de remarque est la manière dont la foi chrétienne a pris racine dans la société des hommes: sur un mode essentiellement pacifique dès l'origine, l'annonce de l'Evangile a su implanter sa vitalité et son dynamisme au cœur de la société méditerranéenne, au prix fort de deux siècles de persécutions, mais en arrivant à proposer sans concession ni compromis une conception radicalement nouvelle des rapports entre l'existence croyante et l'existence civique et politique dans la cité des hommes. A la différence du *judaïsme* qui se contenta du statut de *religio licita* dans l'Empire romain et renonça assez vite à s'ouvrir à une perspective universaliste, à la différence de l'*islam*, qui réussit une expansion prodigieuse et atteignit en moins d'un siècle les limites presque définitives de son expansion, par un

processus rigoureux de conquête et d'organisation politiques soumises à des impératifs religieux, la foi chrétienne a trouvé son enracinement historique dans un monde romain pacifié, structuré politiquement par la *pax romana* et n'a pas eu à s'imposer par la force. Le seul point sur lequel l'Eglise ne céda pas – et c'était certainement un acquis totalement neuf et méconnu par ceux qui lui reprochent d'avoir cédé à la constantinisation – est *la liberté religieuse*: la relation de tout homme à son Dieu est une donnée immédiate, indispensable et sacrée de son existence et donc, aucune instance politique ni sociale ne peut interférer sur quelque mode de contrainte que ce soit pour réguler, influencer ou modifier cette relation personnelle.

Cette attitude qui dérivait immédiatement de la foi au mystère de la création, c'est-à-dire de la relation ontologique immédiate entre le Créateur et chacune de ses créatures, donna un statut nouveau et irréversible à la dimension sociale de l'existence croyante: l'absolu de la relation avec Dieu pouvait se déployer en toute liberté dans toute la complexité des activités et des liens qui composent la vie sociale. La sainteté de l'existence chrétienne n'était plus désormais réductible à une affaire «extra-terrestre» ou «supra-terrestre»; elle devenait la manifestation gratuite de l'omniprésence du salut de Dieu dans la totalité de l'agir humain sauvé et renouvelé par le salut en Jésus-Christ.

On sait que la mise en œuvre de cette intuition connut plus tard certaines régressions fort regrettables et que certains aspects de la vie de l'Eglise médiévale ne furent pas à la hauteur de ce respect de la liberté fondamentale de toute créature spirituelle face à Dieu. Les exemples – à commencer par la prétendument sainte Inquisition et les consternants épisodes religieux de la conquête de l'Amérique – sont, hélas, trop connus; mais il ne faudrait pas oublier pour autant que ces faits ne nous choquent que parce qu'ils sont en contradiction formelle avec l'histoire profonde et constitutive de la foi chrétienne, qui fut la matrice essentielle – personnellement je pense: exclusive – de la liberté religieuse dans l'histoire de l'humanité.

Je me permets d'insister sur le fait que ce nouveau mode d'intégration de l'existence religieuse dans l'existence humaine «naturelle» de l'homme et de la cité humaine ne fut possible que par une disposition que je crois providentielle, celle de la rencontre de la Révélation judéo-chrétienne avec une culture méditerranéenne de souche grecque et romaine, qui avait déjà profondément réfléchi et mis en œuvre concrètement un modèle de «vivre ensemble» que nous appelons précisément le mode *politique* et qui considérait déjà la liberté et l'intelligence de l'homme comme les fondements réels et efficaces de la vie sociale des hommes. Il me semble que l'on ne peut sous aucun prétexte sous-estimer le caractère décisif de la rencontre de ces deux éléments: d'une part, le constat philosophique d'une liberté humaine naturelle qui, éclairée par l'intelligence et la raison, se met en recherche de la vérité de l'existence humaine et du sens d'une transcendance et, d'autre part, l'accueil d'une Révélation qui vient accomplir, par pure grâce, cette attente de la liberté spirituelle de l'homme et lui conférer les prémices de cette plénitude par le don de la vie baptismale dans la Pâque du Christ.

### ***B) Une réussite assez limitée dans la structuration ecclésiale du peuple de Dieu***

Toute expérience religieuse se comprend spontanément sur l'arrière-fond de l'humanité comme totalité: comment une existence croyante ou religieuse individuelle pourrait-elle prétendre saisir la totalité de son destin personnel sans s'inscrire dans la perspective de la participation de toute l'humanité à cette expérience et à cette destinée? Je ne puis me concevoir croyant tout seul: ma propre recherche s'inscrit toujours sur fond d'humanité. Or le problème est de garantir – d'une façon aussi objective et critique que possible – la vérité de l'expérience religieuse dans chacune des existences croyantes individuelles par rapport à la référence fondatrice, sous peine d'aboutir à un morcellement amorphe et à la confusion généralisée (le cas typique étant, dans la tradition réformée, la dispersion sectaire).

La tradition ecclésiale du I<sup>er</sup> millénaire a fait face à cette exigence d'unité de la foi par la structuration ecclésiale que je nommerais volontiers l'*apostolicité ministérielle*: d'un point de vue catholique (et, je crois, orthodoxe également), il s'agit de la *structure collégiale de l'épiscopat* qui, dès les premières grandes manifestations conciliaires de l'antiquité chrétienne, se posa comme le principe régulateur de la confession de foi de l'Eglise. Malheureusement, suite à la distanciation entre les deux pôles de l'*oikouménè*, Eglise d'Orient et Eglise d'Occident, ce rôle de référence reconnu à la collégialité apostolique de l'épiscopat ne parvint pas à se maintenir de façon vivante et convaincante. Pour ce qui est de l'Eglise d'Occident, dont l'épiscopat fut de plus en plus défaillant et préoccupé de choses très différentes de celles qu'il aurait dû considérer comme prioritaires, la sauvegarde d'une authentique ministérialité apostolique ne tint qu'à un fil, celui du ministère de l'évêque de Rome, siégeant sur le siège de Pierre et de Paul.

Très vite, par un jeu juridique très complexe – dont l'analyse demanderait à elle seule de trop longues explications –, l'attention théologique prioritaire, et de plus en plus exclusive, portée sur le rôle du siège romain comprit la primauté pontificale sur un modèle social unitaire qui, dans sa pratique, s'inspirait davantage des souvenirs et des nostalgies de l'*imperium romanum* que des formulations primitives telles que la très célèbre formule d'Ignace d'Antioche: «*l'Eglise de Rome qui préside à la charité*». Ainsi, très rapidement, la redécouverte presque exclusivement cléricale du droit romain au début du second millénaire et la nécessité de résoudre une crise majeure à l'époque en Occident, celle du conflit du *sacerdotium* et de l'*imperium*, aboutirent à une formulation abrupte de la structure ecclésiale en Occident, symbolisée par la réforme de Grégoire VII: la papauté, ayant été seule à défendre contre les princes la liberté religieuse et le libre choix des évêques, chercha à exploiter ce droit vital de l'autonomie et de la liberté de la religion jusque dans une théorie aberrante qui prétendait que le pouvoir spirituel de l'Eglise devait fonder et réguler le pouvoir temporel des princes (les fameux *dictatus papæ*).



Cette prise de position politico-religieuse catastrophique à l'aube du second millénaire fut sans doute déterminante pour l'avenir des Eglises: elle focalisait toute la question de la ministérialité apostolique en termes de pouvoir juridique aussi bien *ad extra* (vis-à-vis de la société civile qui considérait de plus en plus l'Eglise comme une «empêcheuse de tourner en rond») que *ad intra*, dans la mesure où la collégialité apostolique allait devenir pratiquement inexistante en acte, à l'exception de quelques événements conciliaires en période de très graves crises. De plus, les débats très formels et caricaturaux sur le problème du conciliarisme au XV<sup>e</sup> siècle avec, pour arrière-fond, le Grand Schisme et l'échec avéré de l'unité ecclésiale en Occident ne facilitèrent pas les choses et sonnèrent pratiquement le glas de la collégialité apostolique pour quatre siècles. On pourrait dire que les affirmations ecclésiologiques de Vatican II constituent la première tentative de sortir de l'impasse d'une telle structuration juridique de l'apostolicité ministérielle, en proposant une vision à la fois nouvelle et traditionnelle de la collégialité épiscopale avec Pierre à sa tête; mais nous ne sommes qu'au début de cette réforme historique décisive pour le III<sup>e</sup> millénaire.

Je signale que c'est, dans ce contexte spécifique, que s'inscrivit la grande cassure religieuse interne à l'Occident entre les différents courants de la Réforme (Europe du Nord) et le monde latin resté globalement catholique: devant faire face à une caricature de la structure ministérielle de l'Eglise, Luther surtout voulut, par réaction, revenir à une perception de l'unité ecclésiale fondée sur la seule réalité du sacerdoce baptismal, ce qui est insuffisant. L'enjeu de cette division est aujourd'hui encore d'une extrême gravité, dans la mesure où c'est la signification dogmatique et la structuration ministérielle concrète de l'expérience ecclésiale qui sont en cause: il s'agit ultimement de savoir si le sacerdoce baptismal est le seul et unique fondement de la vérité de l'expérience croyante, de façon quasi autofondatrice, et comment et pourquoi le sacerdoce ministériel intervient, totalement finalisé par le sacerdoce baptismal évidemment, mais néanmoins comme une instance nécessaire et réellement fondatrice.



### ***C) Un échec total face au mystère de la judaïté***

Le second millénaire s'achève par la prise de conscience de plus en plus lucide et douloureuse d'un drame monstrueux et horrible dans l'histoire de l'Occident. Le peuple juif – qu'il ne faut pas confondre avec l'Etat moderne d'Israël – a été victime depuis une quinzaine de siècles d'une persécution, d'abord spécifiquement religieuse (que l'on nomme aujourd'hui l'antijudaïsme), puis d'un déchaînement de violence aveugle et insensée (que l'on nomme antisémitisme), dont les racines idéologiques semblent être françaises et la mise en œuvre concrète à la fois allemande et russo-soviétique. Même si l'on prend soin, à juste titre, de distinguer entre une persécution sur la base de motifs religieux et une persécution pour des raisons de racisme idéologique, la question essentielle demeure. Pourquoi les Eglises chrétiennes, ces «sauvageons d'olivier», ont-elles développé une attitude de rupture aussi radicale envers l'«olivier franc», «à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les Patriarches et de qui est issu le Christ selon la chair»?<sup>1</sup>

On aura beau dire et beau faire, en citant des exemples individuels remarquables et héroïques de courage et de sauvetage durant la persécution nazie, le fait est là incontournable: les Eglises chrétiennes ne sont pas dans une situation dogmatiquement clarifiée vis-à-vis d'Israël, qui est la souche et la racine charnelle de leur propre expérience du salut, dans la mesure où Jésus, le Fils de Dieu et le Messie promis, récapitule en sa chair la totalité d'Israël et que les disciples de Jésus-Christ ne sont pas simplement, comme le suggérait la formule improvisée de Pie XI, «spirituellement des Sémites»; cette formule est ambiguë et insuffisante, car en toute rigueur, les chrétiens sont, avec les Juifs, mystérieusement «l'unique Israël de Dieu». On ne pourra manquer dans un avenir proche d'interroger le lien étrange et pervers qui existe entre un refus religieux d'Israël comme lieu du surgissement historique du salut et de la communauté messianique

---

1. Rm 9:5-7.

qu'est l'Eglise d'une part, et la dérive idéologique dont notre siècle aura été l'acteur et le témoin, d'autre part.

Sur ce problème, les Eglises n'en sont – dans le meilleur des cas – qu'à l'aurore d'une prise de conscience, et on entrevoit à peine les conséquences de cette situation nouvelle: c'est encore l'apôtre Paul qui affirme que «là où le péché a abondé, la grâce a surabondé»<sup>2</sup>. Il n'est pas possible que cette parole ne se vérifie pas de façon éclatante dans le terrible drame que je viens d'évoquer ici.

## **II. Regarder en face le III<sup>e</sup> millénaire**

Autant le dire d'emblée: je n'ai pas plus que vous, je le suppose, le don de voyance extralucide et je crois que notre regard vers l'avenir ne peut être qu'une suite d'interrogations concernant le mystère de l'Eglise: étant plongés, du fait de notre condition de créatures, dans l'opacité de l'histoire et de la temporalité humaines, il serait ridicule de vouloir proposer plus que des questions et attirer plus spécialement l'attention sur certaines préoccupations actuelles dont on peut penser qu'elles sont comme ces «signes des temps» dont parlait Jésus, et qu'il faut savoir lire à la lumière de la Bonne Nouvelle du Royaume et de l'espérance qu'elle engendre.

Je reprends donc les trois points évoqués précédemment, en cherchant à voir ce qu'ils pourraient suggérer pour l'avenir des Eglises.

### ***A) Approfondir le mystère de la sacramentalité de l'Eglise***

J'ai dit plus haut que l'expérience chrétienne était l'une des expériences religieuses de l'humanité qui avait, en fin de compte, trouvé un enracinement socio-historique des plus équilibrés: il suffit pour s'en convaincre de voir à quels dramatiques problèmes doivent actuellement faire face les sociétés façonnées par la religion musulmane, en priant le ciel que les Eglises chrétiennes ne soient pas tentées de nostalgies

---

2. Rm 5:20.

passéistes et réactionnaires comparables si peu que ce soit à celles de l'islam contemporain.

A vrai dire, notre préoccupation serait plutôt inverse: la greffe de certaines données constitutives de l'expérience chrétienne a si bien réussi, notamment en ce qui concerne la liberté humaine, le sens de l'égalité des personnes humaines concrétisé dans la formulation moderne des droits de l'homme, le sens du service et de la charité, de la solidarité et de l'entraide, la compréhension globale du bonheur de l'homme dans les multiples facettes de sa nature – depuis le soin médical de son corps jusqu'à la promotion de son intelligence par l'éducation et la culture – qu'on est en droit de se demander si les grandes perspectives chrétiennes n'ont pas été digérées ou phagocytées par la cité des hommes. Dans ce phénomène historique que nous appelons la «sécularisation» et dont la notion fit couler beaucoup d'encre durant ces trente dernières années, c'est bien le fait d'une assimilation à s'y méprendre de toute la richesse politique, éthique et sociale de l'Évangile qui inquiéta les théologiens chrétiens. A vrai dire, les plus bruyants d'entre eux n'y sont pas allés de main morte, puisqu'ils se réjouissaient, à l'époque, de ce que l'on pourrait assimiler le message évangélique aux formes les plus grossières et les plus abâtardies de l'idéologie marxiste-léniniste: cette opération hasardeuse prit le nom emblématique de «théologie de la libération». En fait, il n'y avait pas beaucoup de raisons d'avoir peur: cet amalgame pseudo-théologique est mort avec l'effondrement du mur de Berlin et de l'empire soviético-communiste, montrant une fois de plus que la perspicacité futuriste n'est vraiment pas une spécialité des théologiens du XX<sup>e</sup> siècle les plus prisés par les médias.

Ces turbulences épisodiques étant désormais, espérons-le, loin derrière nous, la question fondamentale de la sécularisation reste toujours aussi aiguë et devrait amener à réfléchir sur le point que voici et qui me paraît essentiel: le fait d'avoir cru que le message évangélique allait perdre sa spécificité et se dissoudre dans l'anthropologie et la culture occidentales contemporaines n'invite-t-il pas à se demander si l'on n'aurait pas perdu de vue ce qui constituait l'originalité formelle de la

foi et de l'existence chrétienne? A force de réduire la foi chrétienne à sa dimension morale, la charité à un comportement purement éthique, de faire de l'acte de foi un acte restreint à sa dimension subjective et volontaire – on pense à l'école franciscaine et à ses redoutables dérivés, l'occamisme et le nominalisme –, on est tombé dans une interprétation purement volontariste de la dogmatique chrétienne au détriment de toutes les possibilités d'intelligence et de sagesse qu'elle contenait. Il me semble que la théologie chrétienne contemporaine a manqué de s'inspirer du meilleur de la tradition patristique – aussi bien grecque que latine – pour reconnaître comme préalable épistémologique de sa réflexion ce qu'on peut nommer la «sacramentalité». Il s'agit de la possibilité de manifester par des langages et des systèmes symboliques de significations jamais adéquats mais toujours nécessaires pour manifester la réalité du mystère révélé. Cette perception de la sacramentalité est si essentielle à la Révélation elle-même qu'elle en conditionne toutes les modalités d'expression, à commencer par le mystère de l'Incarnation lui-même, dont la formulation chalcédonienne «une seule personne du Fils en deux natures» doit être considérée comme le fondement théologiquement certain et fécond.

Dans son extension ecclésiologique, cette perception est si radicale, englobante et illimitée qu'il faut prendre à la lettre l'affirmation ecclésiologique la plus novatrice du Concile Vatican II, selon laquelle «l'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le *sacrement*, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'*union* intime avec Dieu et de l'*unité* de tout le genre humain» (Vatican II, *Lumen Gentium* §1). S'il est donc une tâche urgente à accomplir, non seulement au point de vue de la réflexion intellectuelle et dogmatique mais aussi au plan de la vie pastorale de nos Eglises, c'est bien celle de retrouver *comment l'Eglise est sacrement du salut au cœur de l'histoire du monde*. C'est seulement dans une telle perspective que l'on échappera aussi bien à Charybde qu'à Scylla: d'un côté, les formes diverses d'extrincésisme religieux, les situations de rivalité entre la reconnaissance croyante de la grâce du salut et la reconnaissance philosophique de l'existence naturelle de l'homme et de la société;

de l'autre côté, les diverses formes de réduction naturaliste de la Révélation et de la grâce.

## ***B) Le mystère de l'unité de l'Eglise et sa structuration ministérielle***

J'ai dit plus haut comment la structuration de l'apostolicité ministérielle s'est progressivement modifiée au cours de ces deux millénaires: pour le dire de façon claire, comme catholique romain, je crois à la *réalité dogmatique de la primauté de Pierre* et du siège apostolique de Rome. En effet, il me paraît illusoire de penser qu'une quelconque forme collégiale existe sans une référence unitaire structurelle reconnue; et, par ailleurs, il faut tout de même pouvoir rendre compte d'une manière claire de la manière dont le témoignage évangélique situe Pierre de façon si marquée dans le collège des Douze. Mais ce qui me paraît constituer l'obstacle majeur actuellement, aussi bien à l'intérieur de la confession de foi catholique que dans la relation de l'Eglise catholique aux Eglises sœurs, c'est la *compréhension juridico-sociale* du pouvoir de l'évêque et du siège de Rome par rapport aux autres membres du collège épiscopal et aux Eglises particulières (ou diocésaines). Autre est la réalité dogmatique, autre son interprétation juridique et sociale.

Or, il me semble fort vraisemblable que l'interprétation socio-juridique traditionnellement prévalante de la primauté romaine est trop fortement marquée par la notion juridique d'*imperium*, issue directement de la compréhension du pouvoir dans le monde romain, cette notion étant simplement transférée du plan politico-militaire à celui de la *potestas spiritualis*. Le fait que l'on ait couramment utilisé durant tout le Moyen Age la métaphore des «deux glaives» est assez révélateur et indique fort bien cet impensé où le bât blesse. Il est difficile, voire impossible, d'interpréter la notion ignacienne primitive de «présidence à la charité» en termes de *potestas imperii*, que cet *imperium* soit exercé sur le collège épiscopal ou sur les Eglises particulières.

Vous devinez, sans doute, les conséquences qu'une

reprise rigoureuse et critique des notions de primauté et de collégialité pourrait avoir dans le domaine de la vie ecclésiastique, aussi bien pour l'Eglise catholique elle-même où elles ne me semblent pas vraiment mises en œuvre que pour la question du rapport entre les Eglises avec lesquelles elle se trouve, selon la très audacieuse expression de Vatican II, en *communio non plena*. Si l'on pouvait progresser si peu que ce soit sur cette voie, ce serait un pas de géant: proposer au niveau de l'instance ministérielle – qui provoque *a priori* un urticaire géant dans toutes les confessions non catholiques romaines – une interprétation de la primauté qui ne soit pas une supériorité de pouvoir calqué sur la structure socio-politique de l'*imperium*, mais qui soit la garante d'une proposition, d'un service et d'une régulation objectifs de la foi à l'égard de chaque Eglise particulière constituée et respectée. Voilà qui pourrait renouveler de façon radicale la structuration aussi bien du collège épiscopal dans sa relation avec celui qui en est à la tête que de la communion de toutes les Eglises! De ce point de vue, on ne peut que souhaiter voir le III<sup>e</sup> millénaire amorcer une reprise des intuitions ecclésiologiques essentielles du I<sup>er</sup> millénaire – je pense plus spécialement à l'équilibre que représentait la structure des grands patriarcats aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles – par-delà les tâtonnements et les audaces réellement discutables et critiquables de l'ecclésiologie occidentale du second millénaire, que cette dernière soit d'inspiration latine-grégorienne ou conditionnée par la réaction réformée.

### ***C) La question du lien entre Israël et les Eglises chrétiennes***

On ne peut négliger l'immense problème que les Juifs se posent à eux-mêmes face à leur destin actuel, ce dont témoigne la littérature théologique et philosophique de Buber à Levinas, en passant par Rosenzweig, Arendt, Fackenheim, G. Sholem et le très grand Abraham Heschel. Cependant on aurait tort de considérer ce problème comme purement interne au judaïsme – même si eux-mêmes ont tendance à penser ainsi – et étranger ou annexe dans le cadre de

la dogmatique chrétienne. Je me contenterai de poser une seule question: jusqu'ici, on a généralement traité le problème du judaïsme par rapport au christianisme en termes de *conversions individuelles* plus ou moins retentissantes, qu'il s'agisse de Ratisbonne, de Max Jacob, de Raïssa Maritain ou de Jean-Marie Lustiger. Même si l'on croit rêver et friser la science-fiction, on peut se poser la question autrement et se demander: qu'advierait-il si l'on n'avait plus affaire à des processus individuels isolés, mais à un retour important qui puisse prendre une dimension collective ou plutôt communautaire et «communienne»? Le problème mérite d'être posé pour la raison suivante: comment comprendre la place d'Israël qui, par le Christ, le Messie qui lui a été envoyé, est la racine historique et ontologique de l'Eglise, comment comprendre la place d'Israël dans cette même communion que nous constituons par grâce, c'est-à-dire l'Eglise des nations, issue de la gentilité? Autrement dit, si Paul a comparé la naissance de l'Eglise des nations à la greffe d'un rameau sauvage sur l'olivier franc, comment faudrait-il comprendre *ecclésiologiquement* le fait que l'olivier franc entre dans la communion messianique dûment constituée de l'Eglise venant des nations païennes?

Question oiseuse, direz-vous, et la situation actuelle semble indiquer clairement que nous sommes à des années-lumière de ce cas de figure! De plus, l'interprétation classique de Romains 10-11 semble vouloir conclure en termes eschatologiques:

Si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission sinon une *résurrection d'entre les morts*?<sup>3</sup>

Pourtant, si les Eglises doivent faire un pas, si modeste soit-il, pour élucider ce drame que notre siècle a connu, elles ne le pourront pas sans essayer de penser deux problèmes au moins:

- Tout d'abord quel est leur rapport à Israël dont le faux pas est la source de l'Eglise des Gentils et de sa participation au destin messianique de Jésus, Fils de Dieu?

---

3. Rm 11:15.



- Ensuite, quel est leur rapport avec Israël comme cette racine sainte qui doit, en vertu de la fidélité de Dieu à ses promesses, entrer pleinement dans l'accomplissement du dessein de salut de Dieu sur tous les hommes? Peut-être le fait d'avoir méconnu cette grave, irritante et douloureuse question et d'avoir interprété la notion paulinienne de «jalousie» en termes de violence et de rivalité est-il à la racine de ce grave et terrible malentendu.

## **Conclusion**

Pour conclure, je voudrais simplement préciser que les réflexions dont je vous ai fait part relèvent d'une unique conviction: face à la parole si célèbre et si galvaudée d'André Malraux qui semblait vouloir dire que la religiosité sera la pierre de touche du siècle prochain, je voulais simplement souligner l'ambiguïté, voire le caractère un peu creux et passablement médiatique d'un tel propos. La religiosité telle que la concevait André Malraux était au mieux une esthétique de la transcendance, dont la structure objective lui importait finalement fort peu.

Je crois, personnellement, que les enjeux humains et spirituels du siècle et même du millénaire à venir ne sont pas d'ordre religieux – si c'était vrai, on pourrait prédire, à coup sûr, la victoire de la Gnose sous toutes ses formes –, mais d'ordre *ecclésiologique*. Les Eglises chrétiennes ont déjà trop perdu de temps pour en prendre conscience. Pour ma part, j'aurais tendance à penser que l'Eglise catholique romaine a, grâce au Concile Vatican II, manifesté qu'elle était très sensible à cette dimension ecclésiologique de l'avenir de l'humanité. Il n'est pas sans intérêt que le fait du calendrier – en soi, fortuit et purement numérologique – nous invite à retrouver, dans la communion de foi et de charité de son Eglise, ce qui constitue les racines de notre existence de disciples de Jésus-Christ.



# LE XX<sup>e</sup> SIÈCLE: UN REGARD CHRÉTIEN<sup>1</sup>

Os GUINNESS\*

La qualité d'un homme politique est de pouvoir prédire ce qui arrivera demain, après-demain, la semaine prochaine... l'année prochaine; et, lorsque rien de tout cela ne s'est produit, de pouvoir dire pourquoi.

Si nous avons le temps, j'aurais aimé considérer le XXI<sup>e</sup> siècle avec l'idée que les gens s'en font aujourd'hui, tant il est vrai que toute idée de l'avenir dépend de l'appréciation que l'on fait de ce qui se passe dans l'immédiat.

Nous arrivons au terme du siècle le plus extraordinaire de l'histoire de l'humanité. Lorsque ce siècle a commencé, on l'a annoncé comme celui de l'homme arrivé à l'âge adulte. Mais lorsque Soljenitsyne en parle, en le considérant après coup, il estime qu'il a été celui de l'homme des cavernes, le siècle le plus terrible de tous les temps pour l'Europe, le siècle le plus meurtrier de tous lieux et de tout temps.

Je me propose de commencer en comparant – ressemblances et différences – 1900 et 1999.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les gens avaient, *grosso modo*, les mêmes craintes et les mêmes espoirs que les nôtres aujourd'hui, mais avec des différences d'intensité. L'espoir en 1900

---

\* Os Guinness fait partie de l'équipe professorale du Trinity Forum, à Washington (Etats-Unis). Il organise et anime des séminaires, en Amérique et en Europe, pour cadres supérieurs et responsables politiques désireux de confronter les idées et les questions actuelles à la foi chrétienne. Conférencier très apprécié, il est l'auteur de quatorze ouvrages.

1. Ce texte est la transcription de l'enregistrement de la conférence qui a été donnée, le 17 novembre 1999, à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

était qu'après un XIX<sup>e</sup> siècle de paix relative, l'âge d'or allait vraiment commencer et qu'avant tout, la science, la technologie et la médecine allaient libérer l'homme des difficultés, des souffrances et des maladies qui l'avaient troublé depuis toujours. Il y avait également des craintes. Deux craintes particulières: celle d'une nouvelle décadence et celle d'un nouveau surpeuplement. On éprouvait aussi une crainte plus générale que le monde entrait dans une époque où les structures traditionnelles allaient commencer à s'effriter. L'avenir semblait appartenir aux forts et aux sans-scrupules, comme l'avaient prévu Marx, Nietzsche ou Darwin. Dans l'ensemble, pourtant, on était confiant, voire blasé.

En 1900, 65% du monde était sous domination européenne. Dans les années 30, ce chiffre s'est élevé jusqu'à 85%.

Il y avait aussi, à l'époque, ceux qui entrevoyaient la possibilité d'une catastrophe, sous l'effet d'une combinaison possible de l'accentuation des nationalismes et de la guerre.

En 1930, personne ne prévoyait que moins de dix ans après, on aurait la plus grande guerre de l'histoire de l'humanité et que l'Europe s'infligerait à elle-même la fin de sa domination mondiale.

En 2000, nous éprouvons également d'énormes craintes et de grands espoirs, mais avec d'autres perspectives. En disant cela, nous ne pensons pas seulement à l'Europe et à l'Occident, mais au monde entier. Les enjeux sont différents de ce qu'ils étaient en 1900. Nous ne nous intéressons pas seulement à l'avenir d'une seule civilisation, mais à l'avenir de la race humaine entière.

En 1900, la religion occupait une place importante dans la formulation de l'espoir que l'on pouvait avoir dans l'avenir. Aujourd'hui, chez l'élite intellectuelle, elle est un problème et, pour presque personne, une source d'espoir.

Voici, de façon schématique, quelques propositions destinées à présenter une sorte de tableau rétrospectif du XX<sup>e</sup> siècle.

## **Première proposition**

Le XX<sup>e</sup> siècle a été celui de grands accomplissements évi-  
dents:

- C'est le siècle d'un *progrès scientifique et technologique* extraordinaire. Il suffit de penser à la grande série de décou-  
vertes qui ont eu lieu: en 1897, on découvre l'électricité; en  
1898, le radium; en 1900, la mécanique quantique; en 1905,  
la relativité. Il a fallu cinquante ans pour que ces découvertes  
fantastiques trouvent des applications. Autrement dit, ce  
siècle est celui de la physique.

On est passé du moteur à explosion, du premier vol avec  
les frères Wright en 1903 au premier alunissage et, ensuite,  
au vol spatial vers la planète Mars.

Depuis 1900, en matière de communication, on est passé  
de la radio transatlantique de Marconi à l'internet.

En médecine, on a enregistré des victoires remarquables  
qui ne sont rien en comparaison de la révolution biogéné-  
tique en cours.

- Autre réalisation peu glorieuse, c'est le côté *meurtrier* de  
ce siècle. En 1879, un savant américain a prédit que les fron-  
tières entre les races, les peuples, les couleurs... allaient dis-  
paraître. Ce siècle a été le plus terrible, le plus criminel pour  
l'Europe; le plus meurtrier pour l'histoire du monde. Dans  
les guerres, 100 millions d'êtres humains environ ont été  
tués: 12 millions lors de la Première Guerre mondiale, 55  
millions lors de la Seconde Guerre et le reste dans des  
conflits régionaux sans nombre.

En matière de répression politique, 100 millions de per-  
sonnes ont été éliminées, ne serait-ce qu'en Union soviétique.

- La troisième grande cause de mort, dont on parle le  
moins, est constituée par les *conflits ethniques*. L'élimination  
la plus rapide qui ait été enregistrée a eu lieu au Rwanda avec  
800 000 tués en deux mois.

Ce type de problèmes est à l'origine de la guerre de 1914-  
1918, qui a commencé à Sarajevo.

C'est un fait étonnant que, parmi les Etats du monde qui existaient en 1914, huit seulement dans le monde entier – les Etats-Unis, la Grande Bretagne, la Suisse, la Suède et quelques pays du Commonwealth – n'ont pas connu, depuis lors, un changement de gouvernement par la force.

- La transformation de la vie sur terre. La *population* du monde a triplé en passant de 2 à 6 milliards de personnes. L'urbanisation affecte le monde entier. En 1900, l'espérance de vie était de 45 ans; aujourd'hui, grâce aux systèmes de santé publique, elle est passée à 63 ans. Il y a eu une accélération époustouflante des générations et une modification des rôles respectifs des deux sexes. A noter aussi l'effondrement des structures traditionnelles, notamment de la famille; les pressions sur l'environnement, des éléments de la faune et de la flore qui disparaissent et des combustibles qui polluent et transforment l'atmosphère. A travers les armes biologiques et nucléaires est né le spectre de la destruction de la race humaine.

### ***Deuxième proposition***

Il y a trois années clefs au XX<sup>e</sup> siècle:

- La première est celle de 1917-1918, pour des raisons évidentes: la fin de la Première Guerre mondiale, l'effondrement des empires féodaux et autarciques en Europe, la révolution russe et, aux Etats-Unis, l'abandon de l'isolement et l'installation de ce pays, pour la première fois, au centre de l'histoire mondiale.

- La seconde est 1945, avec la fin de la Seconde Guerre mondiale et l'épuisement des démocraties européennes; la défaite du premier grand régime totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle, le nazisme; la première bombe atomique et le retour des Etats-Unis au centre du pouvoir mondial pour y rester.

- La troisième année est 1989 avec la défaite du communisme, qui a commencé dans ses colonies lointaines avant d'atteindre son cœur. Une image du monde, qui va au-delà du conflit entre le monde libre et le monde totalitaire, se développe. On discute beaucoup de cela aujourd'hui. Les uns

pensent que le monde va être conduit dans un deuxième siècle américain. D'autres disent que le siècle américain a commencé en 1917 et qu'il a pris fin depuis 1989. On le verra au siècle prochain.

### ***Troisième proposition***

Autrefois, en pensant aux pouvoirs, on faisait référence à des civilisations ou à des royaumes, à des leaders comme Alexandre, Jules César ou Napoléon. Désormais, plus de généraux ni de royaumes, mais trois grands pouvoirs révolutionnaires: la *démocratie capitaliste* et la *technologie industrielle*, les deux se sont conjointes dans l'Angleterre de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et ont fait de ce pays la première société mondiale au XIX<sup>e</sup> siècle. Une troisième force s'est ajoutée au XX<sup>e</sup> siècle et les Etats-Unis ont pris le relais: la *communication*, qui est passée du télégraphe à l'informatisation. Cela constitue le plus grand défi auquel la foi chrétienne ait jamais eu à faire face.

### ***Quatrième proposition***

Le monde va être mené par trois grands concurrents. En 1988, leur identité était claire:

- La *démocratie occidentale*, avec son arrière-plan judéo-chrétien, qui a conduit la marche en avant du monde entier.
- Le *communisme soviétique*, qui a complètement disparu et dont l'arrière-plan marxiste-léniniste avait une position ambivalente vis-à-vis de la modernité. En un sens, on peut dire que le marxisme est tombé par la modernité.
- La troisième force en 1988 et la deuxième d'aujourd'hui est le *capitalisme de l'Orient*: Japon, Hong Kong, Singapour, Taïwan. Cette puissance a un arrière-plan confucianiste et bouddhiste et peut être concurrente de l'Occident. Les pays d'Orient disent qu'ils veulent bien le monde moderne, mais pas le monde occidental. Ils veulent faire à la façon orientale et non à la façon américaine. Ils veulent suivre Confucius, pas Christ.

La question, aujourd'hui, est de savoir qui va être la troisième puissance: sera-ce un certain équilibre avec le Moyen-Orient et l'Islam qui renaît sur les richesses du pétrole, ou bien la Chine qui se développe très vite?

Personnellement, je suis de ceux qui pensent que le maoïsme ne va pas durer plus de dix ans encore. Aussi la vraie question est-elle de savoir ce qui va guider la Chine dans les cinquante années à venir, après le maoïsme. La première étape sera peut-être, comme en Union soviétique, une étape de chaos; ensuite viendra l'étape intéressante de la bataille entre le bouddhisme et une foi chrétienne qui sort des ténèbres. Bien des savants estiment que, dans cinquante ans, la Chine pourrait bien être plus chrétienne que l'Occident.

### ***Cinquième proposition***

Les trois grandes forces de globalisation sont:

- Le *capitalisme sans frontière*. C'est une force extrêmement puissante qui crée une élite privilégiée dont l'idéologie est essentiellement conservatrice.

- Les *universités internationales*. Les idées qui y circulent sont semblables un peu partout dans le monde. Toujours élitistes, mais dans une direction différente: plus libérale, penchant à gauche, avec des idées communes sur l'environnement et sur la femme.

- La *globalisation de la culture populaire*. Colonisation Coca-Cola, etc., dont les effets sont partout semblables.

### ***Sixième proposition***

Trois transformations culturelles auront une influence très importante. Cela nous concerne, nous qui sommes des gens de foi, car dès que l'on affronte ces transformations, la foi est affaiblie.

- La *révolution graphique*, le passage de la parole à l'image. Le monde occidental avait en son centre la Bible et des livres de paroles; maintenant, avec le développement de la photographie et de la photocopie, ce sont les images qui se

répandent. Aujourd'hui, le mot, la parole sont devenus l'accessoire de l'image; ils ont perdu de leur autorité.

• *L'ordinateur.* En appuyant cinq fois sur la souris, vous pouvez avoir des connaissances pour lesquelles saint Augustin ou Calvin auraient donné n'importe quoi pour en disposer. On a au bout des doigts des informations qui auraient exigé des générations de moines copistes. Si la révolution graphique nous a fait passer du mot à l'image, la révolution de l'informatique le fait de la sagesse à l'information.

La sagesse a au moins deux choses que l'information moderne ne possède pas:

a) Elle a un cadre, un contexte, alors que nous ne disposons plus, bien souvent, que de faits superficiels et hors contexte. Autrefois, on estimait que la connaissance, c'était le pouvoir. Aujourd'hui, on a transformé tout cela en une sorte de divertissement; nous avons tellement d'informations que nous ne savons qu'en faire... en Angleterre, c'est devenu le *trivial pursuit*.

b) La sagesse avait une responsabilité éthique; autrement dit, ce qu'on faisait avec ce que l'on savait était l'important. Maintenant, nous savons tellement de choses que nous ne pouvons pas penser en faire quoi que ce soit. Un bibliothécaire du Congrès américain le dit ainsi: «Chaque individu a une information instantanée et, ainsi, est toujours à la page; pourtant, avec toutes ses connaissances, c'est un ignorant!» Il est exact que bien des jeunes ont des connaissances extraordinaires, mais ils manquent de sagesse.

• *La révolution commerciale.* Dans le monde moderne, la transformation porte sur le style. Le style est une très bonne chose en soi s'il exprime quelque chose de substantiel. Or, ce n'est pas le cas: il n'y a que le style. Dans le monde de la politique, à Washington, on dit: «La perception, c'est la réalité.» C'est l'image, l'emballage qui compte. Des études ont été faites sur les réactions des chrétiens à la prédication. Il y a cent ans, ils auraient réagi en fonction du contenu de la prédication; maintenant, on s'intéresse au style de celle-ci: le prédicateur sourit beaucoup, il raconte de bonnes histoires...

on s'intéresse très peu à ce qu'il dit! C'est pourquoi, aux Etats-Unis, le best-seller le mieux vendu depuis vingt-cinq ans (plus que Billy Graham ou Charles Colson) contient un enseignement hérétique flagrant, mais son style en a assuré le succès: *Bonjour, Saint-Esprit*.

### ***Septième proposition***

Il existe trois pressions du modernisme précoce sur la foi au XX<sup>e</sup> siècle.

- La *sécularisation* peut représenter des choses différentes selon les personnes; pour moi, elle signifie de façon précise que, dans un monde technologique et scientifique, nous nous concentrons seulement sur le présent. Autrefois, ce qui était invisible n'était pas irréel. En fait, le monde invisible était plus réel que le monde visible. On interprétait le monde présent dans les termes du monde invisible.

Le monde moderne, en revanche, est le monde des cinq sens, on peut toucher, peser, sentir...

- La *privatisation*. Le monde moderne construit des compartiments. La foi prospère dans le domaine du privé et pas du tout dans le domaine public. Cela contrarie donc l'intégration de la foi dans la vie entière.

- Le *pluralisme*. L'expansion ouvre des choix et des changements, comme dans un supermarché, par exemple. Cela devient bien plus important dès lors qu'il s'agit de relations ou de foi. Des études récentes montrent qu'on traite les relations comme un produit de consommation, par exemple un mouchoir en papier. Bien des personnes font également cela avec les croyances religieuses, comme si tout était relatif.

### ***Huitième proposition***

- En tant que modernes, nous sommes particulièrement conscients du *temps présent* et nous n'avons presque aucune conscience du passé. Un Africain m'a dit: «Tous les Occidentaux ont des montres, mais ils n'ont jamais le temps!» Nous savons à quel point le temps est précieux.



C'est ainsi, par exemple, que les économistes parlent du «coût des opportunités»: si vous n'étiez pas en train de faire ce que vous faites, qu'est-ce que vous pourriez faire ailleurs? et qu'est-ce que vous pourriez gagner en le faisant?

Deux personnes s'assoient pendant deux heures à une table pour prendre un verre de vin; le coût de cette «opportunité» perdue est de deux heures de bureau, soit 500 dollars. On commence donc à mettre des étiquettes de prix sur toutes sortes de choses, les relations par exemple. Et, en même temps, nous sommes pratiquement dépourvus de tout sens du passé. Un commentateur de la télévision a dit: «Grâce à CNN, les Américains savent tout sur les dernières vingt-quatre heures, mais ils ne savent pas grand-chose sur les vingt-quatre dernières années, et rien du tout sur les vingt-quatre siècles écoulés.» Le passé nous est présenté à Disneyland comme un divertissement, rien n'y paraît sérieux.

- *Le corps.* Si l'on s'occupe beaucoup du corps dans le monde moderne, on y a une notion beaucoup plus limitée des lieux, de l'espace. Tout ce qui concerne le corps fait l'objet d'études et est au centre des préoccupations, et en même temps on vit dans un monde virtuel qui ne prend pas au sérieux la localisation et l'espace. Aussi rien de surprenant à ce que l'internet corresponde à une sorte de techno-gnosticisme où l'esprit est tout et le corps rien.

- *La liberté.* La liberté est une grande préoccupation alors qu'on a perdu la notion de ce qu'elle est, à quoi elle sert.

+ + +

Voici encore quelques autres remarques rapidement. Si vous avez la foi, demandez-vous si elle possède les caractéristiques ci-après:

- L'exercice et la connaissance d'une réalité transcendante, indispensable pour faire face à la sécularisation. Bien des personnes sécularisées, des incroyants, qui quittent la caverne de Platon, sont à la recherche de nouvelles formes de spiritualités. Malheureusement, trop de chrétiens leur ressemblent parce que leur théologie et leur vie manquent d'assises bibliques.

- L'intégration de la foi dans toute la vie, dans tous les aspects de l'existence. C'est ce qui permet de faire front contre la «privatisation», contre la tendance à l'intimisme de la foi. Là encore, la plupart des chrétiens en sont d'accord, mais ne le vivent pas concrètement.

- La persuasion, qui est l'antidote du pluralisme. Face à la multiplicité présentes des positions, il faut être capable de formuler de façon sensée et persuasive note foi, en découvrant de nouvelles manières de rendre témoignage.

### ***Dernière proposition***

Nos contemporains, le monde séculier qui nous entoure, ont trois raisons de faire confiance à l'avenir. Qu'en penser en tant que chrétiens?

- *La confiance dans leurs prévisions.* La mentalité des marxistes qui, autrefois, se disaient du «bon côté de l'histoire» est maintenant celle des Occidentaux capitalistes. Y a-t-il rien de plus fragile?

- *La force de la psychologie.* Dans les actions politiques, par exemple, on entend les gens dire, à maintes reprises: «Quoi qu'il arrive, je reste optimiste.» C'est là un fondement très peu solide.

- *La confiance dans la Providence.* Prenons l'exemple du président Abraham Lincoln; pour lui, la volonté de Dieu devait être accomplie. Tel était le fondement de sa confiance.

Il est bien vrai que des trois raisons qui viennent d'être énumérées, seule la dernière est solide.

En 1998, lors de l'affaire Clinton, huit personnalités du Congrès américain m'ont interrogé parce qu'elles se sentaient déprimées. Ces parlementaires avaient lu un de mes livres dont le sujet est l'espoir et ils m'ont demandé: «Pourquoi avez-vous de l'espoir?» L'un d'entre eux a fait la liste des vrais problèmes du moment et il a terminé par la remarque suivante: en cas d'inondation, le doigt d'un petit garçon bien placé dans la digue peut suffire à l'arrêter, mais face à une avalanche de boue comme celle à laquelle nous

assistons aujourd'hui, que faire?

Voici le fondement de ma confiance:

- La souveraineté de Dieu. Rien, dans le monde moderne, n'est trop grand, trop imposant pour le Dieu souverain.

- Le précédent de l'histoire. On a, dans l'histoire, bien des exemples de civilisations, de cultures en déclin qui ont été transformées parce que des hommes et des femmes de foi ont agi et témoigné. C'est ce qui s'est passé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

- Les situations de crise sont des temps d'occasions à saisir. La situation s'aggravant dans bien des domaines, les gens s'ouvrent davantage et sont plus accueillants aux idées nouvelles. Telle a été mon expérience au cours des cinq dernières années dans mes relations avec des dirigeants en Europe et aux Etats-Unis.

+ + +

La fin du XX<sup>e</sup> siècle offre, aussi bien à l'Eglise qu'à l'humanité, la plus grande occasion qu'elles aient jamais eu à saisir. Pour l'Eglise, c'est une époque où les défis et les dangers n'ont jamais été plus grands. Aussi, que les gens de foi comprennent le caractère extraordinaire de ce temps et sortent dans le monde pour y manifester concrètement, en tous domaines, leur foi au Seigneur vivant!

# AUGUSTIN, LE MOYEN ÂGE, LUTHER

## Augustin et son influence, spécialement sur Luther

Johannes van OORT\*

### Introduction

Augustin est originaire d'Afrique du Nord; il a vécu à Thagaste, Carthage et Hippone la Royale (Annaba, en Algérie). Pour quelle raison ce Père de l'Eglise, dont seize siècles nous séparent, est-il important, intéressant? Tous ces siècles ont été remplis de sa présence. Ce théologien, vénéré par de nombreux catholiques romains comme saint, peut-il aussi apporter quelque chose aux protestants? A-t-il une *autorité* quelconque pour les chrétiens évangéliques?

Trois principes fondamentaux caractérisent la théologie de la Réforme: les trois «sola»: le *sola Scriptura* (l'Ecriture seule), le *sola gratia* (la grâce seule) et le *solus Christus* (le Christ seul). Il n'en demeure pas moins que les Réformateurs éprouvaient une grande considération, non seulement pour l'Eglise primitive mais, en général, pour l'Eglise des premiers siècles, qui représentait à leurs yeux comme un idéal vers lequel l'Eglise du XVI<sup>e</sup> siècle devait tendre. La Bible

---

\* Texte d'une conférence faite dans le cadre de la Pastorale de Dijon, du 14 au 17 avril 1998, complété par quelques notes. L'actualité d'Augustin, spécialement pour les chrétiens réformés («Augustin aujourd'hui»), thème d'une autre conférence, paraîtra dans un prochain numéro de *La Revue réformée*. Texte revu par Hans Diepeveen, étudiant en théologie et en philosophie à l'Université d'Utrecht. J. van Oort est professeur à l'Université d'Utrecht et spécialiste d'Augustin.

était assurément leur première et plus grande autorité, mais en même temps, dans leur polémique avec des contemporains catholiques romains (des membres de «l'Eglise ancienne»!), ils ont souligné leur accord avec l'Eglise primitive et, en particulier, avec Augustin<sup>1</sup>.

En 1559, Calvin reçut des chrétiens évangéliques de France la requête de rédiger une confession de foi. Ce qu'il fit en citant les Pères de l'Eglise et en les nommant «les saints docteurs». On le voit dans la *Confessio Gallicana*, la «Confession de Foy, faite d'un commun accord par les Eglises qui sont dispersées en France, et s'abstiennent des idolâtries papales». A l'article VI, on y parle franchement des «saints Docteurs comme saint Hylaïre, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyrille»<sup>2</sup> mais, chose étonnante, Augustin n'est pas sur cette liste. Pourtant, comme j'espère le montrer, il était très estimé par Calvin et par ses compatriotes évangéliques, non pas tant comme autorité en soi, mais comme Père de l'Eglise pouvant faire mieux comprendre les Ecritures.

Pour bien comprendre la Réforme dans son essence, comme d'ailleurs n'importe quel courant spirituel, il convient de revenir à la source qui s'appelle Augustin.

Nous serons critique à l'égard d'Augustin, qui n'est pas un saint incontesté car, comme chacun d'entre nous, il était faillible et l'Ecriture sainte était, pour lui aussi, la *norma normans*. Peut-être pourrions-nous nous accorder avec l'historien bien connu Henri-Irénée Marrou, qui estime que, dans l'Europe désorientée de notre temps, il faut chercher un fondement spirituel qui unisse et propose de nous mettre à l'école d'Augustin<sup>3</sup>.

Nous aborderons les points suivants:

– Qui était vraiment Augustin: sa vie personnelle, son

---

1. Voir les différentes études (avec des bibliographies détaillées) dans *The Reception of the Church Fathers in the West* (Leiden-New York-Köln: Irena Backus éd., 1997), en particulier les études de Manfred Schulze, «Martin Luther and the Church Fathers» (573-626), Irena Backus, «Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers» (627-660) et Johannes van Oort, «John Calvin and the Church Fathers» (661-700).

2. Cf. J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, tweede druk (Amsterdam, 1976), 80.

3. Cf. H.-I. Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne* (Paris, 1978).

temps et son contexte?

– Quelle influence a-t-il exercée au Moyen Age et jusqu'à la veille de la Réforme?

– Quelle influence a-t-il eue sur la Réforme, en particulier sur Luther?

## I. Augustin: l'homme de l'Antiquité tardive, l'homme que Dieu a appelé

Qui était Augustin? L'histoire de sa vie est pleine d'actualité pour nous en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle et du II<sup>e</sup> millénaire. Augustin a vécu comme un homme entre deux mondes<sup>4</sup>: d'une part l'Antiquité tardive, un monde prêt à disparaître; d'autre part le Moyen Age occidental, un monde naissant après de grandes catastrophes. Si on le compare avec d'autres personnages de l'Antiquité classique, nous savons beaucoup de choses sur sa personne. Il y a ses nombreux livres, traités, sermons, lettres, qui constituent un abondant témoignage. Et, parmi eux, son livre des *Confessions* prime.

Que signifie son titre *Confessiones*? On le traduit généralement par *Confessions*, mais une meilleure traduction serait *Louanges*, comme en témoigne le contenu. Dans cet écrit, Augustin ne raconte pas seulement sa vie exceptionnelle, il ne confesse pas seulement ses anciennes fautes, il désire surtout inciter à la louange de Dieu:

*Tu es grand, Seigneur;  
et bien digne de louange;  
grande est ta puissance  
et incommensurable ta sagesse. (I,1,1)<sup>5</sup>*

Dans un écrit de l'Antiquité classique, le thème central est d'ordinaire annoncé dès le début. La louange de Dieu est

---

4. Cf. E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (München-Berlin, 1915), et R. Reitzenstein, «Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II,1 (Leipzig-Berlin 1924), 28-65.

5. Ici et dans ce qui suit, notre traduction se rapproche le plus possible de celle de la *Bibliothèque Augustinienne*. Les volumes de cette fameuse série (texte en latin avec une traduction française, introduction et des notes complémentaires) paraissent sous la direction de l'Institut d'études augustiniennes à Paris (Diffusion: Editions Brepols, Steenweg op Tielen 68, B-2300 Turnhout, Belgique).

ainsi le *cantus firmus*, et cela est en parfait accord avec le contenu des treize livres des *Confessiones*. L'œuvre entière est un grand chant de louange à la grandeur et à la grâce de Dieu. La grandeur et la grâce de l'Eternel, aussi bien dans la vie d'un homme errant (thème des livres I-IX) que dans celle de toute créature (thème des livres XI-XIII). Ces trois derniers livres font donc bien partie intégrante de l'œuvre. L'inquiétude du début fait place au repos:

*Et notre cœur est sans repos  
tant qu'il ne repose pas en toi. (I,1,1)  
Tu es toujours dans le repos  
parce que ton repos, c'est toi-même.  
(XIII,38,53)*

Cette œuvre profonde, véritable sommet de la littérature mondiale, suscite beaucoup de réflexions. C'est un ouvrage littéraire à différents niveaux<sup>6</sup>. Plus on le lit, plus on y découvre des hauteurs et des sommets, ainsi que de véritables profondeurs. L'auteur parle de Dieu; il décrit aussi, comme un précurseur de Sigmund Freud et de Carl Gustav Jung, les profondeurs de l'âme. On peut considérer les *Confessions* comme une belle tapisserie: la chaîne en est la louange de Dieu (*laudatio Dei*), exprimée surtout dans le langage des Psaumes; la trame en est le récit des fautes d'Augustin. Il est vrai que l'œuvre ressemble à une cathédrale, s'élevant très haut, pointant constamment vers le ciel mais, en même temps, on y découvre, derrière les piliers et les niches, des endroits sombres, à savoir des restrictions humaines. «*Errare humanum est*»: errer est un aspect de la vie humaine.

Qui donc était Augustin? *Saint* Augustin? Voici, sur ce point, une brève présentation. En premier lieu: il était originaire d'Afrique. N'oublions pas ce fait. Je me le représente comme un Tunisien, un Algérien, un Marocain d'aujourd'hui. A cet égard, nous avons quelques indications. On peut examiner une fresque très ancienne dans la vieille bibliothèque du Latran<sup>7</sup>: un

---

6. Cf. Chr. Mohrmann, «The Confessions as a Literary Work of Art» (1954), dans: *eadem, Etudes sur le latin des chrétiens*, I (Rome, 1958), 371-381, et surtout P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris, 1958).

7. Récemment réimprimé comme frontispice dans C. Mayer (éd.), *Augustinus-*



homme avec un visage méditerranéen. De plus, le nom de sa mère, Monnica, nous révèle, selon toute probabilité, une origine berbère; ce nom rappelle celui d'une déesse indigène: Mon<sup>8</sup>. Monnica est donc un nom théofore tout comme Hannibal, Jochanan, Natanyahu, Adeodatus<sup>9</sup>. On sait aussi avec certitude que Monnica était issue d'une famille chrétienne et qu'elle était elle-même une chrétienne ardente, une dame de courage et de conviction, pleine de foi et de charité; pour Augustin, elle était un symbole de l'Eglise<sup>10</sup>. En revanche, le père d'Augustin (Patricius, Patricien) est resté païen jusqu'à la veille de sa mort. Cela aussi a marqué le futur Père de l'Eglise, situé ainsi à la frontière entre deux mondes: le païen et le chrétien. «*Zwei Seelen, ach, in meiner Brust.*»<sup>11</sup>

En fait, cette dualité est comme une structure fondamentale dans la vie d'Augustin. Sa mère est chrétienne, son père païen; à la maison, il reçoit une éducation chrétienne, et à l'école, une formation purement païenne; il était Africain de naissance et menait sans doute une vie de Romain; originaire d'un petit village, il habite de grandes métropoles comme Carthage, Rome, Milan, etc. Cette tension entre deux pôles suscite une explosion, pour la première fois, lorsqu'il a dix-neuf ans.

Comment? En voici une esquisse. Le jeune homme vit à Carthage où il est étudiant et mène une vie de véritable débauche. Ce qu'il en confesse à Dieu et aux hommes dans les *Confessiones* n'est pas exagéré: il y a d'autres sources qui confirment (et même complètent) les faits racontés dans les

---

*Lexikon*, Fasc. 1/2 (Bâle-Stuttgart, 1986), et sur la couverture de S. Lancel, *Saint Augustin* (Paris, 1999). Cf. G. Wilpert, «Il più antico ritratto di S. Agostino», *Miscellanea Agostiniana*, II (Rome, 1931), 1-3.

8. W.H.C. Frend, «A Note on the Berber Background in the Life of Augustine», *JTS* 43 (1942), 188-191 (aussi dans: Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, ch. xiv).

9. Plus tard, le fils de Monnica appellera son fils Adeodatus: «donné par Dieu», Dieu-donné. Un nom théofore aussi et très probablement une indication sur le fait que – pendant la période manichéenne d'Augustin – sa concubine était restée une chrétienne catholique.

10. Cf. P.M.A. van Kempen-van Dijk, *Monnica. Augustinus' visie op zijn moeder* (Amsterdam, 1978), 82ss.

11. Goethe, *Faust I, Vor dem Tore*, vs. 1112. Cf. «Je trouve deux hommes en moi» (Racine, *Cantiques spirituels* 3, *Plainte d'un Chrétien*).

*Confessiones*. Mais, à cette époque et soudainement, ce jeune homme très charnel est attiré par le spirituel à la suite de la lecture d'un dialogue de Cicéron. Il essaiera, il s'efforcera de retourner vers la foi de sa jeunesse, mais n'y réussit pas. C'est alors, tout comme cela arrive si souvent de nos jours, que se produit dans sa vie un tournant bien caractéristique. Le jeune Augustin va adhérer à un mouvement gnostique.

C'est là un des côtés les plus étonnants et les plus actuels d'Augustin: une personne d'éducation chrétienne orthodoxe qui devient gnostique! On pourrait dire aujourd'hui: un membre d'un mouvement du Nouvel Age, un adepte des rose-croix, de l'anthroposophie de Steiner. Augustin devient membre du mouvement gnostique des manichéens, de l'Eglise gnostique chrétienne qui suit le prophète Mani<sup>12</sup>. Sans doute, l'atmosphère chaleureuse et spirituelle de ce mouvement chrétien l'aura-t-il attiré. Mais il y a plus. Augustin espérait y trouver une satisfaction intellectuelle dont il avait besoin. Dans cette Eglise gnostique, ce qui était central, ce n'était ni l'autorité de l'Ecriture, ni le ministère clérical, mais le discernement personnel. Ou, pour mieux dire, un tel discernement personnel et indépendant lui était promis. L'homme parviendrait lui-même à la gnose, à la connaissance ésotérique de la vérité. Et, par-dessus tout cela, son soi, son âme bonne était une partie de Dieu. Dieu et mon être intérieur (mon *Nous*<sup>13</sup>) sont un. «Je suis un dieu dans le plus profond de mes pensées.»<sup>14</sup>

Augustin est resté membre de l'Eglise des manichéens pendant environ dix ans. Il ne faut jamais oublier cela: de sa dix-neuvième à sa vingt-neuvième année, il a été un gnostique! C'est surtout la question de l'origine du mal (*unde malum?*) qui l'a poussé dans cette direction. Si le mal vient de Dieu, Dieu en est alors responsable. Si le mal ne vient pas de Dieu, il y a une autre puissance indépendante de Dieu.

---

12. Cf. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949); F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris, 1974); M. Tardieu, *Le manichéisme* (Paris, 1981).

13. Ou Intelligence, Intuition.

14. Au dire du poète néerlandais Willem Kloos.

Autre problème lié au problème du mal: celui de l'origine et du but de l'homme. «*Unde homo?*» L'homme est-il déterminé, prédestiné, ou est-il libre? Suis-je, par ma libre volonté, responsable de mes actes? Ou suis-je déterminé, programmé, sans libre arbitre?

Ces questions ont occupé l'esprit d'Augustin depuis son plus jeune âge. Pendant ses années d'étude à Carthage, sa réponse a d'abord été d'être gnostique, comme il l'avait appris des disciples de Mani: mon bon noyau, l'âme bonne, mon *Nous* est une partie substantielle de Dieu. Le mal que je fais, en particulier mes tendances mauvaises, cela ne fait pas partie de mon essence véritable. Il y a deux âmes dans l'homme, une bonne et une mauvaise.

Je ne développerai pas les divers aspects actuels de l'Augustin gnostique<sup>15</sup>, j'en soulignerai seulement l'importance. C'est là une clef pour comprendre Augustin. Les questions gnostiques l'ont accompagné et, de temps à autre, il évoque, de façon positive, ce qu'il a appris des manichéens<sup>16</sup>. On peut aussi apprendre de ses adversaires. L'Augustin catholique est étroitement lié à l'Augustin gnostique.

Comment? On le perçoit dans la thématique des œuvres telles que *La grandeur* (ou *quantité*) *de l'âme* (*De quantitate animae*), *Le libre arbitre* (*De libero arbitrio*), *La vraie religion* (*De vera religione*), *Les deux âmes* (*De duabus animabus*), *La nature du bien* (*De natura boni*). La thématique, dans ces livres, est toujours antimanichéenne, comme aussi dans plusieurs commentaires d'Augustin traitant des premiers chapitres du livre biblique de la Genèse; tous ces commentaires ont été écrits contre les manichéens, qui niaient que le Bon Dieu est le créateur de ce monde<sup>17</sup>. Augustin aborde aussi des questions importantes sur l'origine et la nature du bien et du

15. Voir J. van Oort, *Mani, Manichaeism and Augustine. The Rediscovery of Manichaeism & Its Influence on Western Christianity* (Tbilisi: Academy of Sciences of Georgia; The K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 1996, 3<sup>e</sup> éd., 1998).

16. *De util. cred.* 36 (CSEL 25, 47): «Ita quod apud eos [sc. Manichaeos] verum didiceram, teneo...»

17. *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), *De Genesi ad litteram* (393, plus tard indiqué comme *De Genesi ad litteram liber imperfectus*), *De Genesi ad litteram libri XII* (404-414); cf. aussi les livres XI-XIII des *Confessions*.

mal, la signification de l'Ancien Testament pour l'Eglise chrétienne, la réalité du libre arbitre. La formation d'Augustin doit beaucoup aux discussions autour des problèmes abordés par les manichéens. C'est aussi, en partie, cette problématique qui revient dans ses œuvres tardives, bien que celles-ci soient surtout dirigées contre les pélagiens: *La nature et la grâce* (*De natura et gratia*), *La nature et l'origine de l'âme* (*De natura et origine animae*), *Contre Julien* (*Contra Iulianum*) et *L'œuvre inachevée contre Julien* (*Opus imperfectum contra Iulianum*).

En somme, qui était Augustin? C'était un homme comme vous et moi. Sa vie et son discernement, son actualité, même sa modernité nous surprennent. Pendant sa jeunesse, il reçoit une éducation chrétienne catholique. Etudiant, il s'en est éloigné et, pendant de nombreuses années, il a été membre d'une Eglise gnostique. Par la grâce de Dieu, il a été appelé et il est revenu à l'Eglise catholique. Il y devint un serviteur de la Parole de Dieu très influent. Il fut un évêque de grande notoriété et un théologien faisant autorité. La fin de sa vie terrestre (le 28 août 430) a été marquée par l'effondrement de l'Afrique sous la pression des Vandales.

## **II. L'influence d'Augustin sur le Moyen Age**

Pour les générations qui l'ont suivi, l'influence d'Augustin a été immense. Après l'apôtre Paul, personne n'a eu autant d'influence sur l'Eglise chrétienne et, par là, sur la société. Des contemporains comme Jérôme en étaient déjà conscients<sup>18</sup>. Au Moyen Age, on le nommait bien souvent *Augustinus magister*, «le maître Augustin»<sup>19</sup>. Mais le Moyen Age l'a surtout connu et honoré en tant que *doctor gratiae*, «le docteur de la grâce».

On en retrouve des témoignages dans l'iconographie.

---

18. Cf. *Ep.* 195 (parmi les épîtres d'Augustin): «Macte virtute in orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suscipiunt...»

19. G. Bardy, «Post Apostolos Ecclesiarum Magister», *RMAL* 6 (1950) 313-316; P. Courcelle, «A propos du titre *Augustinus Magister*», *Augustinus Magister* III (Paris, 1955), 9-11. G. Folliet donne trois suppléments dans «Pour le dossier *Augustinus Magister*», *REA* 3 (1957), 67-68.

Parmi les représentations des Pères de l'Eglise sur des fresques ou des miniatures, on peut presque toujours le reconnaître très rapidement. Augustin est représenté tenant un cœur dans la main et ce cœur est percé d'une flèche; comme il l'a dit dans les *Confessions*:

*Je ne doute pas,  
mais je suis sûr dans ma conscience,  
Seigneur,  
que je t'aime.  
Tu as percé mon cœur de ton Verbe  
et je t'ai aimé. (X,6,8)*

Passage très célèbre qui se réfère au récit bien connu de sa conversion, récit fameux qu'on peut lire dans le livre VIII des *Confessions*. Augustin raconte cette histoire pour nous engager à la louange de Dieu, à la louange de la grâce de Dieu. Il est le docteur de la grâce et, comme *doctor gratiae*, il est vénéré jusqu'à Luther, Calvin et aussi, par exemple, par les jansénistes et leur célèbre disciple, Blaise Pascal.

Dans les *Confessions*, Augustin dit plus d'une fois: «Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux.»<sup>20</sup> Expression paradoxale, ce dont Augustin est conscient<sup>21</sup>. Pélage, un ascète de Bretagne (et non un moine, comme on le lit souvent), avait entendu cette expression et en avait été choqué. Pélage faisait partie d'un mouvement chrétien ascétique, où l'on mettait l'accent sur la possibilité pour l'homme de contribuer lui-même à son propre salut.

Il faut savoir que Pélage était un chrétien convaincu qui avait une grande influence sur nombre de dames aristocratiques à Rome. Il voulait protéger son mouvement ascétique contre les accusations de manichéisme. Grâce à sa bonté naturelle, don de Dieu, l'homme serait, selon Pélage, libre de choisir le bien. Plus tard, les disciples de Pélage nieront l'existence du péché originel.

20. «*Da quod iubes et iube quod vis*»: *Conf.* X,29,40; 21,45;37,60; cf. *De dono pers.* 53.

21. Cf. *De gr. et lib. arb.* 14,31: «*Quare iubet si ipse daturus est*»: «Pourquoi commande-t-il, si c'est lui qui doit donner?»

Le développement de la lutte pélagienne est très complexe<sup>22</sup>. En plus de Pélage, un certain Caelestius a joué un rôle important, et plus tard ce fut le tour de Julien d'Eclane. Ce dernier, en particulier, a été pour Augustin un redoutable opposant<sup>23</sup>. La doctrine de la grâce d'Augustin s'est formée au cours de sa lutte contre les pélagiens. Luther l'a dit de la façon suivante: *Die Pelagianer haben ihn (Augustin) zum Mann gemacht*<sup>24</sup>.

C'est cet Augustin antipélagien qui est devenu, pour le Moyen Age, le *doctor gratiae*. Le Moyen Age a, certes, connu d'autres influences importantes de la part d'Augustin, par exemple au travers de son chef d'œuvre *La Cité de Dieu*. Ce livre a été lu tant par les papes que par les empereurs, par les laïcs et par le clergé, parfois même comme un manuel politique. Au Moyen Age, il y avait l'augustinisme politique<sup>25</sup>. Augustin a eu une grande influence sur le développement de la mystique<sup>26</sup> en plus de sa doctrine de Dieu, de sa christologie, de son ecclésiologie. Mais sa doctrine de la grâce a été prédominante.

On peut décrire l'histoire intellectuelle du Moyen Age comme celle de l'augustinisme. Aussi bien pour les questions philosophiques que pour les questions théologiques, Augustin l'Africain a été la grande autorité, sans oublier cependant Anselme, Abélard, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, Grégoire de Rimini, qui, tous, grands théologiens du Moyen Age, ont été des élèves d'Augustin. Ils l'estimaient comme leur maître. A partir du XII<sup>e</sup> siècle, les *Sententiae*, les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard, sont devenus des manuels d'enseignement pour des théologiens. Cette œuvre comporte plus de 90% de

---

22. Pour une première approche, voir P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris, 1997), 375-391 (avec litt.).

23. Voir M. Lamberigts, «Julián de Eclano sobre la gracia. Algunas reflexiones», *Augustinus* 40 (1995), 169-177 (avec litt.).

24. WA Tr IV, 56,3 s. (Nr. 3984, Anton Lauterbach, 1538).

25. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age* (Paris, 1934, réimpr. 1958).

26. F. Van Fleteren, J.C. Schnaubelt, J. Reino (éd.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Mystic and Mystagogue*, New York 1994.

citations d'Augustin<sup>27</sup>. Autrement dit, la théologie du Moyen Age était, pour une très grande part, «augustinienne». On se référait aussi à d'autres sources, mais Augustin a exercé une influence décisive. Et cette influence est particulièrement évidente à l'aube de la Réforme.

### III. L'influence d'Augustin sur la Réforme: le cas de Luther

Y a-t-il eu également, au XVI<sup>e</sup> siècle, une influence spéciale d'Augustin? On peut répondre sans réserve «oui». Cette influence d'Augustin a une très grande et très spéciale signification pour la Réforme. On la discerne chez Luther, comme aussi chez Calvin<sup>28</sup>.

Luther a été, à l'origine, un membre de l'ordre de Saint-Augustin. Dans les milieux protestants, on a tendance à l'oublier ou à le négliger. Pour Luther lui-même, ce fait était très important. Bien des années après le 31 octobre 1517, Luther se présentait comme un augustinien. On le voit à des détails significatifs, comme les initiales portées sur ses écrits: MLA, ou DMLA, ou DMA. Ces initiales signifient: Martin Luther Augustiner, Doctor Martin Luther Augustiner, Doctor Martinus Augustiner. Il dit aussi: «*Augustinus meus totus est.*»<sup>29</sup> («Augustin est entièrement mien.») Ou encore: «Il était un homme de bien; s'il avait vécu aujourd'hui, il aurait été d'accord avec nous...»<sup>30</sup>

Pour Luther, l'affirmation suivante avait du prix: je suis un augustinien et, de plus, un disciple fidèle du fondateur de mon ordre. Luther est devenu docteur en théologie (1512) et était très attaché à ce titre qui correspondait, pour lui, à sa *vocatio*, sa vocation. Ce titre lui a conféré le droit et, de plus,

---

27. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II (Freiburg i.B., 1911; réimpr. Graz 1957), 385-387; voir les indices dans: *Magistri Petri Lombardi (...)* *Sententiae in IV Libris Distinctae (...)*, I/I, Grottaferrata (Rome, 1971), 155-156; *idem* I/II (Grottaferrata, 1971), 591-594; *idem* II (Grottaferrata, 1981), 572-575.

28. Quant à Calvin, presque toutes les références ont été rassemblées par L. Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, II (Assen, 1958).

29. WA 18,640,9 (contre Erasme).

30. WATr 4,313,23-25 (Nr. 4441): «Er ist ein feiner Mann gewesen; si hoc saeculo viveret, nobiscum sentiret.»



imposé le devoir d'exposer fidèlement l'Écriture sainte. Luther a commencé ses cours à Wittenberg en 1513, d'abord par des cours sur les Psaumes, ensuite sur l'épître aux Romains, l'épître aux Galates et l'épître aux Hébreux. En 1518 eut lieu la dispute de Heidelberg au cours de laquelle, avec l'aide de Staupitz qui le soutenait, Luther a pu défendre et expliquer ses vues nouvelles.

Tels sont les principaux événements. Quand Augustin entre-t-il en scène? Luther devient membre de l'ordre des ermites augustiniens. Mais il ne semble pas que ceux-ci se soient spécialisés dans l'étude d'Augustin. Comme le dit Luther lui-même: «Nous, les moines, nous ne lisons pas Augustin mais Duns Scot.»<sup>31</sup>

Cependant, et très vite, on trouve chez le moine Luther un attachement particulier pour le père spirituel de son ordre. On en a des preuves très précieuses. Au XIX<sup>e</sup> siècle, dans la bibliothèque de l'hôtel de ville de Zwickau, en Allemagne, on a découvert quelques volumes anciens qui contiennent des notes écrites par Luther lui-même. Le premier volume est une édition des *Sentences* de Pierre Lombard. Luther les a lues et commentées en 1509-1510. Il a complété les thèses de Lombard, essentiellement par des citations d'Augustin<sup>32</sup>. À l'intérieur de la couverture de ce livre, Luther a écrit pourquoi il avait tant d'admiration pour Lombard: celui-ci était «nourri des lumières de l'Eglise, surtout de la lumière la plus éclatante: saint Augustin»<sup>33</sup>. C'est là le premier symptôme de l'estime que Luther avait pour Augustin. Mais il y a plus. À Zwickau aussi, dans la même bibliothèque, on a retrouvé deux autres volumes des œuvres d'Augustin lui-même. Ces deux grands tomes ont été publiés en 1489 et nous y avons rajouté aussi les annotations de Luther. Ces annotations datent des années 1509-1510 et montrent l'admiration de Luther. Il écrit par exemple: «*aurea verba*»: «des paroles en or»; «*nota*», «*nota bene*»; «*pulchra, pulchra*»: «magnifique,

---

31. WATr 4,611,6-8 (Nr. 5009): «*Hic [sc. Augustinus] est summus theologus, qui post apostolos scripserunt. Sed nos monachi non legimus eum, sed Scotum.*»

32. WA 9,29-94.

33. WA 9,29,4-6.

magnifique». Les *Confessions* l'ont tout particulièrement rejoint dans sa propre expérience spirituelle. En même temps, Augustin lui procure un instrument pour sa critique de la scolastique de l'époque: «Augustin parle ici du bonheur de façon bien meilleure et beaucoup plus juste que le fabulateur Aristote avec ses défenseurs sans valeur...»<sup>34</sup> Nous voyons ici que, déjà en 1509-1510, le jeune Luther lit ce Père de l'Eglise de façon existentielle. Il apprécie beaucoup plus Augustin que les théologiens scolastiques de son époque.

Ainsi Augustin devient un allié pour lui et cela de plus en plus au fil des années. A Wittenberg, Luther a commencé ses cours sur les Psaumes, dont nous possédons le texte dans sa forme originelle. L'exemplaire du livre des Psaumes tel que Luther le fait publier a été retrouvé. Cet exemplaire – l'original se trouve dans la fameuse bibliothèque de Wolfenbüttel, en Allemagne – contient des notes de la propre main de Luther. Ces notes sont portées entre les lignes imprimées, dans la marge, et aussi sur des pages séparées. A leur lecture, on ne peut que conclure que Luther s'est largement abreuvé, pour ses commentaires, à la source des *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin. Il a certainement utilisé d'autres sources, notamment les explications des Psaumes du grand humaniste français Jacques Lefèvre d'Étaples<sup>35</sup>. Mais la théologie qui émane des explications de Luther est surtout celle d'Augustin. Comme lui, Luther explique les Psaumes de façon christologique, comme étant des prières de Christ et de son corps spirituel, l'Eglise<sup>36</sup>.

Une autre œuvre d'Augustin a revêtu, pour Luther, une très grande importance: le petit traité *De spiritu et littera* (*L'Esprit et la lettre*). Luther se voit confronté au vocable «*iustitia Dei*», la justice de Dieu. A ce sujet, surtout le texte Romains 1:17 soulève pour lui de grandes difficultés. Luther ne comprend absolument pas ce dont il s'agit. Littéralement, l'apôtre

34. WA 9,23,6-8: «*Melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus.*»

35. *Psalterium quincuplex, Gallicanum, Romanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum* (Paris, 1509; fac-similé de la deuxième éd. de Paris, 1513; Genève, 1979).

36. Pour cette méthode ancienne, voir e.g. M. Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christus. Studien zu Augustins 'Enarrationes in Psalmos'* (Fribourg-Bâle-Wien, 1997).

Paul a écrit: «La justice de Dieu y est révélée [sc. dans l'Evangile], comme il est écrit [sc. Habacuc 2:4]: Le juste vivra par la foi.» Mais que signifie «*iustitia Dei*»? Selon la scolastique dite «aristotélicienne», Luther a toujours compris que cela signifiait: la justice en tant que caractéristique propre à Dieu. Mais comment cela peut-il être, pour nous, Evangile? Si Dieu est juste et si, tel un juge sévère, il ne laisse rien passer, où se trouve la proclamation du salut? Soudain, Luther fait une découverte, et cette découverte est à la base de la Réforme. Luther vit que ce génitif avait des parallèles avec d'autres expressions bibliques. Des expressions, des vocables tels que «l'œuvre de Dieu», «la puissance de Dieu», «la sagesse de Dieu». «L'œuvre de Dieu» (*opus Dei*) signifie: l'œuvre que Dieu fait en nous; la puissance de Dieu (*virtus Dei*) se réfère à la puissance dont il nous fortifie; la sagesse de Dieu (*sapientia Dei*) est la sagesse avec laquelle il nous rend sages. En bref, les mots «*iustitia Dei*» n'exprime pas une caractéristique de Dieu lui-même; le génitif n'est pas un génitif du sujet (*genitivus subiectivus*). Il ne s'agit ni de la justice dont Dieu use et qu'il exerce, ni d'une justice distribuant des récompenses et des pénitences. Le génitif a une nature tout à fait différente en tant que *genitivus obiectivus* ou *genitivus causae*: il s'agit de la justice que Dieu nous donne, la justice par laquelle l'Eternel revêt l'homme lorsqu'il justifie le pécheur. La justice de Dieu, c'est la grâce en Christ.

Il est difficile de préciser à quel moment la signification de l'expression «la justice de Dieu» est devenue complètement claire pour Luther<sup>37</sup>. Cela s'est fait peu à peu. Le Père de l'Eglise, Augustin, a été pour Luther un soutien et un «conducteur». Rétrospectivement, le Réformateur le dit encore un an avant sa mort quand il reconsidère (comme Augustin!) sa vie et ses écrits. Luther indique qu'il a fait sa découverte principale en lisant et en étudiant l'Ecriture:

C'est ainsi que ce passage de saint Paul fut pour moi la porte du Paradis. Et ensuite j'ai lu le livre d'Augustin *Sur l'Esprit et la*

---

37. Cf. les diverses opinions rassemblées dans E. Lohse (éd.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Darmstadt: E. Lohse éd., 1968), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen* (Stuttgart, 1988).

lettre. Dans ce livre, j'ai découvert, à ma grande surprise, qu'il expliquait lui aussi la «*iustitia Dei*» de la même façon, c'est-à-dire comme la justice dont Dieu nous revêt lorsqu'il nous justifie<sup>38</sup>.

Il y a certainement d'autres terrains où le Père de l'Eglise a exercé son influence sur Luther<sup>39</sup>. Mais le plus important et ce qui a eu une incidence primordiale pour la percée de la Réforme vient d'être exposé. On peut, en conséquence, comparer l'aube de la Réforme à un réveil augustinien. Au jeune moine Luther, Augustin a fait comprendre un concept central de l'Ecriture<sup>40</sup>. Luther ne l'a jamais oublié.

---

38 . WA 54,187.

39. Voir sur l'usage que Luther fait d'Augustin dans son explication des phrases de Paul sur la prédestination D.C. Steinmetz, *Luther in Context* (Bloomington, 1986), 12-20. Cf. H. Dörries, «Augustin als Weggenosse Luthers», dans Dörries, *Wort und Stunde*, 3 (Göttingen, 1970), 84-108, en particulier 103: «Im Umgang mit Augustin kam Luther zu einem sichereren Ausformen seiner Lehre»; B. Lohse, «Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther», *Kerygma und Dogma* 11 (1965), 133: «Tatsächlich gibt es kaum ein Lehrstück oder ein bestimmtes theologisches Problem, bei dem der junge Luther nicht von Augustin beeinflusst worden ist.»

40. Augustin, *De spiritu et littera* IX, 15 (MPL 44, 209 ou dans l'édition de A. Zumkeller, *Schriften gegen die Pelagianer*, I, Würzburg 1971, 324): «*iustitia Dei*, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium.» Cf. e.g. *De spir. et .litt.* XI, 18.

# LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE

## Rétrospective et prospective

Pierre BERTHOUD\*

### Introduction: un peu d'histoire

#### i) Conception et gestation de la faculté

Née en 1974, la conception de la faculté est bien antérieure et sa gestation s'étend sur plusieurs années, de 1962 (1967)<sup>1</sup> à 1974; période pendant laquelle se sont mises en place deux idées essentielles:

- celle d'une faculté de théologie autonome/libre de toute union d'Eglises;

- celle d'une faculté de théologie chrétienne, résolument réformée, dont la base doctrinale était la *Confession de foi de La Rochelle* (et la Déclaration de foi de l'Alliance évangélique française). Cette identité se retrouve dans le nom que le conseil de faculté lui a donné: Faculté libre de théologie réformée (FLTR).

ii) La FLTR, si elle est *tributaire* de l'ancienne Faculté de théologie protestante, est cependant une *institution nouvelle*.

a) Elle est *tributaire* puisqu'elle a hérité de ce qui restait de la bibliothèque et du statut administratif accordé par le rectorat à l'ancienne faculté. Les EREI<sup>2</sup> ont également mis

---

\* P. Berthoud est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce texte présente l'essentiel de son intervention, le 10 octobre 1999, lors de la célébration du vingt-cinquième anniversaire de la faculté.

1. M. Longeiret, *D'une Faculté de théologie à l'autre* (1962- 1974). En 1962, on évoque la création d'une faculté «évangélique»; l'année 1966-1967 est la dernière de la Faculté de théologie protestante.

2. Union nationale des Eglises réformées évangéliques indépendantes (UNEREI).

gracieusement à la disposition de la FLTR les locaux et jardins qu'elle occupe actuellement.

b) C'est une *institution nouvelle* puisqu'elle est libre par rapport à toute union d'Eglises – c'est le conseil de faculté qui définit la politique générale de la faculté – et qu'elle a adopté une identité théologique spécifiquement réformée: les professeurs adhèrent à la *Confession de foi de La Rochelle*.

Pour résumer ces quelques remarques introductives, nous pouvons dire avec P. Courthial que

ce sera de la part des EREI une preuve de désintéressement, de foi et de sain réalisme que d'accepter finalement l'autonomie de la future faculté réformée, tout en la laissant disposer, gratuitement, des lieux dont «l'Association culturelle pour l'entretien de la faculté» (association faisant partie des EREI) était propriétaire<sup>3</sup>.

## **A) Vision et développement**

• C'est alors que les Eglises historiques traversent une crise profonde que la Faculté libre de théologie réformée a été inaugurée le 14 octobre 1974. Sur le plan théologique, la diversité des courants, des écoles est telle que la vérité de l'Evangile est contestée et parfois même remplacée par des discours qui s'inspirent des modes de pensées qui doivent l'essentiel de leur contenu à l'humanisme ambiant.

Perçue par les uns comme un signe d'espérance, de renouveau, et par d'autres comme un signe de division, la faculté peut être comprise comme une manière d'incarner l'unité, une des préoccupations majeures des Eglises chrétiennes en ce siècle. Dans la prière sacerdotale, le Seigneur prie pour ses disciples afin qu'ils soient un comme le Père et le Fils sont un. Cette unité se tisse dans la communion avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Elle ne se fait pas au détriment de la vérité. La vérité, la parole de vérité du Seigneur, en accomplissant son œuvre de sanctification dans la communauté des croyants, produit le

---

3. *La Foi réformée en France* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1995), 20.

fruit de l'unité. Cette mise en œuvre de l'unité se distingue de certaines démarches contemporaines de nature institutionnelle ou consensuelle. La faculté, en mettant l'accent sur la Confession de foi de La Rochelle, a voulu souligner l'importance de l'unité qui tire toute sa substance de la vérité révélée. Dans la mise en œuvre de son projet de formation théologique et pastorale, elle se présente comme un signe d'une unité vécue à l'intérieur même du protestantisme, en particulier réformé. Comme le dit Pierre Courthial:

C'est la prise de conscience de l'antithèse entre la Confession de la foi et le dogme pluraliste qui a conduit les réformés confessants des Eglises réformées et réformées évangéliques à imaginer, puis à établir, la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence, *d'abord pour glorifier le Dieu trinitaire en suivant Sa Parole, ensuite pour travailler au progrès de la foi réformée*, en particulier dans les pays francophones, *enfin pour préparer des pasteurs et, s'ils le veulent, des fidèles, joyeux dans la liberté de confesser «la foi transmise aux saints une fois pour toutes»*.

A vue humaine, la création de la faculté était une folie. Elle répondait cependant à un besoin. L'élan et l'enthousiasme qu'elle a suscités a surpris et réjoui beaucoup de pasteurs et de fidèles. Elle en a heurté d'autres par le jugement qu'elle portait en elle et provoqué même incompréhension et réprobation. Cela n'aurait guère été possible autrement. Une institution de formation pastorale surgissait dans le paysage du protestantisme français dont l'identité confessionnelle et théologique était soit ignorée, soit systématiquement écartée!

• Quoi qu'il en soit, la Faculté d'Aix-en-Provence fut d'emblée crédible. Les trois professeurs formant alors le conseil des professeurs: Pierre Courthial, Peter Jones et Paul Wells étaient secondés par des professeurs associés de qualité et souvent connus au-delà des cercles protestants. Je pense à F. Michaeli (Ancien Testament), O. Prunet (patristique), J.-M. Hornus (histoire des religions), à E. Boyer (évangélisation), F. Gonin et P. Chaunu (histoire), J. Brun (philosophie), sans oublier P. Marcel, A. Kayayan et D.



Beaune-Gray. Chacun a porté sa pierre à l'édifice et contribué à la réussite de ce projet insensé et pourtant habité par une étincelle de sagesse divine. Je voudrais évoquer la mémoire de ceux qui ont déjà rejoint la maison du Père et remercier les autres.

- Il y a aussi les étudiants. Quatorze la première année, tous issus d'Eglises réformées. C'était la confirmation de la pertinence de l'analyse de la conjoncture et de la mise en œuvre du projet.

- Enfin, il y eut la réponse du peuple des Eglises, qui s'est reconnu dans l'identité confessante de la faculté et qui se rallia à son projet de former des pasteurs évangéliques. Sans la prière et le soutien des fidèles des paroisses essentiellement réformées, la faculté n'aurait jamais pu accomplir son ministère. Je pense en particulier à M. Silhol, président de l'association des amis de Paris, au pasteur R. Barilier de Lausanne (association des amis suisses), au professeur Dengerink (IARFA), au pasteur Koliijn (*Vrienden van Aix*) des Pays-Bas et à Ed. Clowney, des Etats-Unis (Huguenot Fellowship), qui, dès la première heure, offrirent généreusement leur aide et soutien.

- La faculté devait se développer rapidement. De nouveaux professeurs rejoignirent l'équipe sur place, P. Berthoud, J.-M. Dumas, W. Edgar, G. et E. Boyer. Puis il y eut, comme il se doit, des départs: P. Courthial, P. Jones, les Boyer et W. Edgar, qui furent suivis par l'arrivée du professeur A.-G. Martin, Ch. Rouvière et J.-C. Thienpont. Après le départ successif de ces trois derniers, l'équipe devait à nouveau s'étoffer avec la venue de M. Johner, H. Lea (chargé de cours) et G. Campbell. La bibliothécaire, A. Dieleman, devait s'intégrer à l'équipe à partir de 1980. Sur le plan administratif, Marie de Védrines assumait les fonctions de secrétaire académique à partir de 1981 et Anthony Lewin devait occuper le poste de secrétaire général, nouvellement créé en 1994. Quant aux amis de la faculté, ils se développèrent surtout à l'étranger: aux Etats-Unis, les missions de la Presbyterian Church in America (MTW) et de la Christian Reformed Church (WM), aux Pays-Bas, l'association

Kampen-Aix<sup>4</sup> ainsi que plusieurs organisations ecclésiales qui manifestèrent un intérêt grandissant pour le ministère de la faculté<sup>5</sup>.

Enfin, l'Eglise presbytérienne en Irlande est le dernier de nos partenaires à nous avoir tendu la main d'association. Qu'il me soit permis d'exprimer auprès de toutes ces associations, Eglises et organisations missionnaires notre profonde reconnaissance pour l'intérêt et le soutien si évidents et fraternels qu'elles portent à la faculté et à sa mission.

## ***B) Quelques chiffres***

Afin de mieux visualiser le développement de la FLTR, voici quelques chiffres:

a) Budget 1975: 220 000 francs français; budget 1999: 3 200 000 francs (soutien France: 50%; soutien des amis étrangers: 50%). Pour 90% de son budget, la FLTR dépend de ses amis.

b) En 1974-1975: trois professeurs à plein temps; en 1999-2000: sept professeurs, un chargé de cours, une bibliothécaire, un secrétaire général et une secrétaire à plein temps, un comptable à mi-temps, sans compter les bénévoles.

c) En 1974-1975: 14 étudiants; en 1999-2000: 80 étudiants (un sommet en 1995-1996: 91).

d) Depuis 1974, la faculté a décerné quelque 306 diplômes (un même étudiant en ayant parfois reçu deux), dont 224 licences, 75 maîtrises et 7 doctorats; 180 étudiants exercent un ministère pastoral, dont une centaine dans les Eglises de la Fédération protestante de France (plus de 50 dans l'ERF, 35 EREI)<sup>6</sup>.

---

4. Stichting Kampen Aix-en-Provence.

5. Il s'agit de l'Eglise chrétienne réformée aux Pays-Bas (Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland), l'Alliance réformée dans l'Eglise réformée hollandaise (Gereformeerde Bond in de Nederlands Hervormde Kerk) et la Mission des communautés réformées (Zending der Gereformeerde Gemeenten).

6. Au nombre d'étudiants diplômés, il convient d'ajouter un certain nombre d'étudiants qui, après une ou deux années d'études de la théologie, ne se sont pas sentis appelés à exercer un ministère spécialisé dans l'Eglise et ont suivi une autre voie, leur activité et leur témoignage bénéficiant de l'acquis obtenu pendant leur séjour à Aix.

e) En 1974, l'action de la faculté était dirigée essentiellement en direction des Eglises réformées en France. Si on considère le paysage ecclésiastique, la faculté se situe à la croisée des chemins que représentent les Eglises historiques et «évangéliques». Les premières sont multitudinistes et plutôt pluralistes, les secondes sont professantes et plus ou moins typées. C'est dans cet environnement ecclésial que la faculté exerce son ministère, tout en affirmant son identité résolument confessante. Si on considère le paysage géographique, il a incité la faculté à développer des relations avec les pays latins d'Europe et avec l'Afrique francophone. Des contacts ont aussi été établis avec des pays d'Europe de l'Est.

A titre indicatif, voici les effectifs de l'année 1999-2000: 80 étudiants sont régulièrement inscrits, dont 29 nouveaux, 34 célibataires, 46 mariés et 16 femmes<sup>7</sup>.

En résumé, la faculté a été amenée, tout au long de ces années, à préciser sa vocation. Aujourd'hui, plus que jamais, elle est appelée à être un lieu de passerelle, de ralliement, de réflexion, de prière et d'encouragement.

### C) *Une institution fragile*

Comme une plante qui surgit de la terre, la faculté s'est levée, consolidée et développée. Elle fait partie du paysage protestant.

Cependant, *elle demeure fragile*:

- Elle est libre par rapport à l'Etat, mais aussi par rapport à toute union d'Eglises. Si cela lui permet d'être au service d'Eglises diverses, cela signifie aussi que personne ne lui

---

7. Licence: 39, dont 16 en première année; sur place: 24, dont 11 en première année à distance; 15, dont 5 en première année. Maîtrise: 16, dont 6 en première année et 3 nouveaux. Doctorat: 24, dont 5 nouveaux. Il y a 51 Français et 29 étrangers: 8 Européens (Belgique: 1; Espagne: 1; Pays-Bas: 2; Royaume-Uni: 1; Suisse: 3), 10 Africains (Algérie: 2; Burkina-Faso: 1; Cameroun: 1; Congo: 1; République démocratique du Congo, ex-Zaire: 1; Côte d'Ivoire: 1; Gabon: 1; Guinée: 2), 4 de Madagascar, 1 de l'île Maurice, 2 de Corée du Sud et 4 Américains (Etats-Unis).

Appartenance ecclésiastique: 32 réformés (EREI: 14; ERF: 9; autres: 9), 34 évangéliques, 9 pentecôtistes, 1 luthérien, 2 adventistes, 1 nazaréen et 1 catholique romain.

doit rien. Le ralliement que la faculté peut susciter est l'expression d'un choix qui résulte d'une conviction acquise.

- Le courant théologique réformé confessant que la faculté représente et cherche à promouvoir est jeune. Il est encore peu connu et ses ressources sont faibles. Je pense à ses réseaux d'amis, en particulier en France, à son rayonnement dans les Eglises et à la relève de son personnel, plus précisément des professeurs. On ne s'improvise pas théologien. C'est une vocation, un apprentissage dont les fruits sont le produit d'une maturation que l'Esprit met en œuvre au sein de l'expérience humaine.

- Elle a *aussi connu des épreuves*, internes et externes. Si elles font partie de la vie quotidienne, il ne faut pas s'étonner de les rencontrer dans la vie de nos institutions. Comme le dit si bien Jacques, «l'épreuve de votre foi produit la patience ou la persévérance» (Jc 1:3), et Pierre nous rappelle que «le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux» (2 P 2:9). C'est au sein des épreuves que se forge le caractère, que se confirme une vocation et que se consolide un ministère.

La FLTR a pu *devenir prisonnière de ses habitudes*; se laisser gagner par l'usure, perdre de sa pertinence en cessant d'être suffisamment attentive à son environnement ecclésial et culturel ou en se laissant piéger par lui. Il importe alors de s'ouvrir à un regard extérieur. Pour ce faire, le conseil de faculté a nommé un comité international d'évaluation de sept membres (CIE). Après une évaluation générale de la faculté (recherche, pédagogie et administration), le comité a rédigé un rapport dans lequel il a fait des recommandations qui, pour l'essentiel, ont été retenues (1998)<sup>8</sup>. Plus encore, il s'agit, pour la faculté, de préciser à nouveau sa vocation, sa mission et sa stratégie en fonction d'un climat général qui a évolué quelque peu et nous serre de toutes parts. Il importe de faire preuve à la fois de dis-

---

8. Les domaines concernés sont les suivants: la recherche, le cursus académique, l'accompagnement des étudiants, le recrutement des étudiants et de nouveaux amis, l'organigramme et les rapports de la FLTR avec l'université et d'autres institutions théologiques.

cernement par rapport au temps présent et d'audace assaisonnée d'humilité dans l'exercice de ce ministère de formation.

## D) *Un climat complexe et flou*

A bien des égards, dans les années soixante-dix, le rapport avec les différents courants de pensée qui traversaient la société et les Eglises était plus aisé. On croyait encore au débat d'idées, et une pensée cohérente semblait toujours possible. Bref, l'intelligence de la vérité était encore envisagée, malgré les fissures apparentes dans les systèmes de pensée qui s'appuyaient sur les seules lumières de la raison.

Aujourd'hui, la situation est plus complexe et plus floue. Elle correspond, en quelque sorte, à une période de transition dans laquelle l'opinion personnelle prime sur le souci de vérité. Chacun a droit à sa vérité et il ne faut surtout pas la remettre en cause ou même la questionner. Toute pensée considérée comme trop typée, c'est-à-dire fondée, cohérente et morale, est objet de soupçon pour ne pas dire d'emblée écartée. Dans ses Mémoires, Jean Sérisé, collaborateur de Mendès France et conseiller écouté de Valéry Giscard d'Estaing,

débusque aimablement une France sans convictions et sans règles du jeu, sans projets collectifs et sans éthique individuelle...<sup>9</sup>

Le constat peut sembler sévère et on peut soupçonner J. Sérisé d'être nostalgique d'une France révolue. Mais il n'est pas le seul à nous faire part de son «pessimisme tranquille et de son inquiétude sobre». Je pense, en particulier, à l'analyse surprenante et stimulante que Jean-Claude Guillebaud livre dans son tout dernier ouvrage, *La refondation du monde*. Dans ses «Questions préalables», il dépeint, à coups de pinceau incisifs, la génération à laquelle nous appartenons et dont nous ne pouvons pas nous empêcher d'être solidaires.

---

9. *Mémoires d'un autre* (Editions de Fallois, 1999). Compte rendu par Alain Duhamel, *Le Point* n° 1411, 1er octobre 1999, 21

Il parle de «performances quantifiées», de «complaisances pour le relativisme», de «fétichisation de l'individu désaffilié», de «la fin des pensées totalisantes», du «règne versatile de la *démocratisation d'opinion*», des «pesanteurs du tout-marché et de la technoscience», de «la raideur du droit substitué aux croyances collectives» et à «l'évanouissement définitif des utopies et de l'espérance». Dans le discours quotidien, qu'on ne cesse de nous répéter sur tous les tons, «quelque chose sonne dramatiquement faux» et nous empêche l'accès aux questions fondatrices pourtant si essentielles à la mise en œuvre de la vie dans la cité des hommes. Afin qu'il n'y ait aucune ambiguïté, Guillebaud précise sa pensée en ces termes:

Nous, citoyens modernes, répugnons désormais aux interrogations trop directes sur les questions essentielles, nous préférons les débats de procédures, fussent-ils byzantins; nous privilégions d'instinct les questions de méthodes plutôt que les urgences de fond. Pour ces dernières, et assez extraordinairement, nous faisons comme si les choses *allaient de soi* ou, au pire, pouvaient toujours être renvoyées à plus tard. Il existe, en d'autres termes, une désinvolture de bon ton, un déni ontologique qui pèsent sur chacun de nous comme une injonction. On ne se risque plus beaucoup par les temps qui courent à aborder de front ce qui touche à l'essentiel<sup>10</sup>.

### ***E) Les fondements d'une réflexion panoramique***

Guillebaud ne s'arrête pas là. Malgré les ricanements de la modernité «cancanière et finaude», il invite, non sans courage, à s'intéresser aux questions fondatrices sans tomber dans le piège de la nostalgie du passé. En effet, moraliser et légiférer ne suffisent pas pour reconstruire la société civile<sup>11</sup>. Il ne s'agit pas de restaurer un passé idéal ni un âge d'or qui n'a jamais existé, mais de revenir aux sources de notre civilisation<sup>12</sup>, afin de poser des fondements, pour le présent comme pour l'avenir, à notre vision du monde. «Plus que jamais

---

10. J.-C. Guillebaud, *La refondation du monde* (Paris: Seuil, 1999), 9 et 10.

11. Civisme, conscience professionnelle minimale, respect des interdits fondateurs (cf. pages 13 et 14).

12. Pour Guillebaud, il s'agit de la pensée grecque, du judaïsme et du christianisme.

s'impose le besoin de perspective, de remise en cohérence, de réflexion panoramique...»<sup>13</sup>

Nous voilà au cœur même de la théologie, tout au moins de la théologie chrétienne historique qui s'enracine dans le terreau biblique et, en particulier, dans la doctrine des Apôtres. C'est un aspect essentiel de la théologie réformée que d'offrir une vision globale, une réflexion panoramique de Dieu, du monde, de l'homme, du mal et du salut qui éclaire la réalité en vérité. Lorsque la créature se place dans ce cadre, elle peut assumer pleinement sa vocation et sa destinée humaine avec sérénité et joie.

Malgré les apparences et l'évolution des mentalités de notre monde, les enjeux n'ont guère changé. Lorsque nous prenons le temps de la réflexion ou lorsque les circonstances nous y poussent, nous butons toujours à nouveau contre les mêmes questions fondamentales: «D'où viens-je, que suis-je, où vais-je?»<sup>14</sup>

## ***F) Vocation et mission***

La vocation de la faculté est de promouvoir le rayonnement de la théologie réformée confessante au sein du protestantisme francophone.

Pour ce faire, la faculté s'attache, et par ordre de priorités:

- à la formation des pasteurs et autres ministres;
- au rayonnement de la théologie réformée au sein du peuple de l'Eglise, dans le monde universitaire et la société civile.

Se situant dans un contexte d'indifférence et souvent à contre-courant, la faculté conçoit son travail comme un effort missionnaire: un investissement à fonds perdus auquel ne correspondent pas de critères de rentabilité immédiate. Elle s'adresse à un public (étudiants, membres ou non des Eglises, universitaires) pour lequel la théologie réformée reste largement inconnue.

---

13. *Ibid.*, 24.

14. F. A. Schaeffer, *L'héritage du christianisme face au XXI<sup>e</sup> siècle (How Should We Then Live?)*. Ecrit en 1976, cet ouvrage reste d'une remarquable actualité. A paraître en 2000, édité par la Maison de la Bible.



## ***G) La théologie réformée confessante***

C'est la théologie protestante de tradition calvinienne telle qu'elle est définie dans les confessions et catéchismes de la Réforme. Celle-ci s'enracine dans la doctrine des Apôtres et se reconnaît dans les symboles de l'Eglise primitive.

Dans une conjoncture marquée par la sécularisation de la société et de l'Eglise, par le relativisme de la pensée et de l'éthique, par les dialogues interreligieux diffus, la théologie réformée confessante se caractérise par son attachement à :

- la doctrine de l'inspiration verbale des Ecritures telle qu'elle a été définie dans la Confession de foi de La Rochelle;
- un modèle cohérent de formation théologique et pastorale dont la tâche est de préciser la spécificité des fondements, des méthodes, de la pédagogie et des finalités de la théologie chrétienne réformée, et par là de se donner les moyens d'un témoignage fidèle et pertinent.

C'est donc une théologie de conviction fondée sur la vérité objective de la révélation et du message biblique que les professeurs souhaitent promouvoir. Dans une lettre qu'il a envoyée à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire, A.-G. Martin a écrit :

Dans une société gagnée par l'émotif, les chrétiens ne doivent pas mépriser l'intelligence comme don de Dieu. La tâche de la théologie demeure, tout à la fois ferme dans ses convictions et humble dans son discours; exigeante dans sa recherche intellectuelle et claire dans sa formulation; obéissante à son Seigneur et libre de toute mode de pensée.

## ***H) Défis et projets***

Lors de conversations que j'ai pu avoir avec des responsables et fidèles d'Eglises cet été, voici quelques-uns des défis qu'ils ont mentionnés comme devant être relevés par la théologie dans les toutes prochaines années :

- Le dialogue interreligieux: comment être à l'écoute des

différentes religions tout en affirmant que Jésus est le chemin, la vérité et la vie?

- L'avènement d'une spiritualité à la dimension de l'homme, qui refuse toute référence à Dieu. Pourtant, seul le Dieu infini et personnel peut répondre durablement aux aspirations humaines les plus profondes. Comment le communiquer et en rendre compte?

- La redécouverte de la loi de l'Alliance et de son actualité; de sa capacité à éclairer le comportement individuel et collectif de nos contemporains sans renoncer pour autant à la liberté qui nous est offerte en Jésus-Christ.

- L'importance de reprendre en profondeur la question de l'Eglise, de sa vocation, de sa mission en tant que corps du Christ et de ses ministères.

- L'œcuménisme. Non pas tant l'institutionnel, mais celui qui est vécu de plus en plus au niveau de la base et qui se manifeste par exemple dans la pratique des mariages mixtes. Comment rechercher l'unité sans pour autant sacrifier la vérité et ses exigences?

- Le développement de la formation théologique des laïcs, de l'accompagnement pastoral et de l'éducation chrétienne face à l'érosion de la société civile, de la famille et de l'école.

Cela dit, la tâche prioritaire de la faculté est de former des pasteurs; et à côté de cette formation pastorale, de satisfaire une demande de plus en plus pressante: celle de la formation à l'évangélisation et à l'implantation de nouvelles Eglises. Il s'agit aussi d'intensifier la recherche et les publications, de consolider et redéployer le cursus, de recruter de nouveaux étudiants et amis, de développer les relations avec l'université (homologation des diplômes) et d'autres institutions théologiques et de réaménager certains aspects de l'administration.

Les chantiers ne manquent donc pas et la tâche est vaste, mais nous sommes habités par un enthousiasme certain, étant convaincus que la petite institution que représente la faculté

fait partie du plus grand projet, celui qui trouve son origine dans le cœur de Dieu, c'est-à-dire dans sa pensée.

C'est par *la sagesse* qu'une maison se construit,  
Et par *l'intelligence* (le discernement) qu'elle s'affermir;  
C'est par *la connaissance* que les chambres se remplissent  
De tous les biens précieux et agréables. (Pr 24: 3-4)

Que la faculté soit une telle maison, remplie des trésors de la sagesse divine en vue de l'édification de l'Eglise et du renouveau de la cité des hommes!

### ***... et d'hier!***

#### **Notre besoin de la justice de Christ**

Je voudrais bien savoir où en est ton âme. Fatiguée de sa propre justice, a-t-elle mis enfin son assurance et sa joie dans la justice de Christ? De nos jours, une folle présomption en séduit plusieurs, particulièrement ceux qui s'efforcent d'être justes et pieux.

Ne comprenant pas la justice de Dieu, qui nous est gratuitement accordée en Jésus-Christ, ils cherchent à faire eux-mêmes assez de bien pour se présenter joyeusement devant lui, ornés de mérites et de bonnes œuvres. Mais cela est impossible.

O mon frère, apprends à connaître Christ, Christ crucifié.

Désespère de toi-même et crie-lui: «Seigneur Jésus, tu es ma justice, et moi, je suis ton péché. Tu as pris ce qui est à moi, et tu m'as donné ce qui est à toi.»

Garde-toi de prétendre à une sainteté telle que tu cesses à tes yeux d'être un pécheur, car Christ ne demeure qu'avec les pécheurs. C'est pour vivre avec eux qu'il est descendu du ciel. Sonde bien cet amour et tu y trouveras la plus douce consolation. Ce n'est qu'en désespérant de toi-même qu'en lui tu trouveras la paix.

Martin Luther

## DES LIVRES A LIRE

**Daniel Bordreuil, Frédéric de Conninck, Werner Chabrerie, Maurice Hadjadj: *Eglise, secte: deux mondes étrangers...* (Excelsis, 1999).**

Ce livre à quatre voix est une contribution réfléchie à l'étude d'un sujet qui tend à soulever de fortes réactions: la secte (Notez bien, le titre n'est pas «Les sectes»!). Puisque le sujet est complexe en raison de ses interférences légales, psychologiques, sociologiques et théologiques, l'éditeur a demandé à quatre spécialistes de traiter le phénomène sectaire. Le résultat est plutôt satisfaisant et permet au lecteur d'appréhender plusieurs facettes de la question des sectes et (surtout?) des tendances sectaires dans les Eglises chrétiennes. Plus qu'une étude objective des sectes ou des mouvements sectaires, ce livre constitue un appel lancé aux Eglises évangéliques d'avoir à examiner leurs attitudes et leur fonctionnement afin d'éviter de tomber dans le piège de «la secte d'inspiration chrétienne». Comme le dit D. Witmann, page quatre de couverture: «[Les lecteurs] prendront conscience qu'il n'est pas aisé de tirer un trait entre Eglise et secte d'inspiration chrétienne, et que le sectarisme est pour tous un danger constant.»

Dans la première partie, intitulée «Approche juridico-politique», D. Bordreuil fait un recensement de ce que les Pouvoirs publics ont fait, dans ce domaine, depuis un quart de siècle. Ce dossier très intéressant comprend des articles de presse, des rapports officiels et la législation applicable aux sectes, y compris la loi récente relative à toutes les associations.

«L'approche sociologique» est présentée par F. de Conninck. A partir des études faites par les sociologues Max Weber et Ernst Troeltsch, il analyse les «types» Eglise et secte avec leur fonctionnement et leur place dans la société. Cette approche est, sans doute, celle qui est la plus déstabilisante des quatre proposées par le livre, en montrant qu'il n'y a pas de frontière fixe et nette entre les deux façons de «fonctionner». C'est ainsi que, selon les circonstances, une même personne peut se sentir plus proche du comportement propre soit au «type» secte, soit au «type» Eglise.

Dans «l'approche psychologique», W. Chabrerie donne l'impression d'avoir eu trop à dire en trop peu de place. Brièvement, il décrit les caractéristiques de la secte, les mobiles de l'adhésion et de l'attachement à la secte et, en deux chapitres, le gourou et son comportement dans le groupe. Ensuite, il porte un regard critique sur les Eglises protestantes – en particulier sur les Eglises et Assemblées «évangéliques» avec leur désir d'autonomie – pour comparer certaines de leurs habitudes et de leurs tendances avec celles qu'il vient de montrer chez les sectes. Il termine en proposant deux pistes aux Eglises pour éviter la dérive sectaire.

---

M. Hadjadj présente une «approche théologique» qui sort des sentiers battus. Il commence par un examen de l'Eglise primitive. Etait-elle une secte? Comment a-t-elle fait face aux tendances sectaires présentes en son sein? Puis, à partir des chapitres 1 à 3 de l'Apocalypse, il propose une définition de l'Eglise. Enfin, se reconnaissant comme étant, de longue date, un évangélique «de l'intérieur», il effectue une analyse des Eglises évangéliques dans leur diversité au cours du siècle et demi qui vient de s'écouler. Il n'hésite pas à examiner, en les nommant, des leaders influents et des mouvements très répandus.

Chacun des auteurs apporte une conclusion à sa propre présentation. Celle de M. Hadjadj résume bien le ton du livre. Il appelle les Eglises évangéliques à reconnaître tous ceux qui sont *Eglise* afin d'éviter de s'enfermer dans une mentalité sectaire, et à respecter de façon plus rigoureuse les Ecritures afin d'écarter toute forme de dérive sectaire dans leur fonctionnement.

Ce livre, à la fois sobre et passionnant, est à la portée de tous les chrétiens. Il mérite une large diffusion dans la communauté chrétienne.

Diane Jerdan

## ***Vient de paraître aux éditions KERYGMA***

33 av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence  
CCP Marseille 2820 74 S

### **• L'ALLIANCE DE GRÂCE, Parole, sacrements, baptême** de Pierre Ch. MARCEL (128 p., 50 F ou 66 F franco de port)

Le texte de cet ouvrage est un abrégé de l'étude que le pasteur Pierre Ch. Marcel a publiée, en 1950, dans *La Revue réformée* (n° 2/3). Tout en respectant l'argument de l'auteur et son style, il ne reproduit pas les nombreuses références à la littérature de l'époque et aux débats circonstanciels autour de la question du baptême des enfants inscrite alors à l'ordre du jour des synodes de l'Eglise Réformée de France.

Cinquante ans après, cette étude est toujours d'actualité à cause de son fondement biblique et de ses explications théologiques et pratiques.

La vigueur et la cohérence de la pensée de Pierre Marcel sont une pressante invitation à la réflexion.

### **• TÉMOINS DE CHRIST, mission et message**

de Edmund P. CLOWNEY (brochure, 20 F ou 25 F franco de port)

Tout chrétien fidèle est pressé de témoigner de sa foi, de communiquer l'Evangile autour de lui.

Etre chrétien, c'est être un témoin du Christ selon les Ecritures, paroles et actes ayant un seul objectif: inviter à tourner les regards sur le Christ.

Edmund P. Clowney, prédicateur de l'Evangile, ancien Doyen du Westminster Theological Seminary à Philadelphie (Etats-Unis) explique comment.

## Abonnements 2000

### 1° - FRANCE

Prix normal: 175 F; solidarité: 250 F  
Pasteurs et étudiants: 85 F  
Etudiants en théologie: 60F. Deux ans: 100F  
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.

### 2° - ÉTRANGER

**BELGIQUE:** M. le pasteur Paulo MENDÈS, place A. Bastien, 2 7011 Ghlin-Mons  
Compte courant postal: 034.0123245-20  
Abonnement: 1 000 FB, solidarité: 1 600 FB  
Pasteurs et étudiants: 600 FB.

**ESPAGNE:** Abono Anual: 2 900 Pesetas  
Para pastores y responsables: 1 700 Pesetas

**PAYS-BAS:** M. J.D. JANSE, Hofstraat 55, 7311 KR Apeldoorn  
Abonnements: Florins 60, solidarité 80 Fl.  
Etudiants: 30 Fl.

**SUISSE:** La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens,  
CCP: 10-4488-4.  
Abonnements: 42 CHF, solidarité: 62 CHF  
Pasteurs, étudiants et AVS : 25 CHF.

**AUTRES PAYS:**

- Règlements en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30F.
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 70 F

Envoi «par avion»: supplément aux tarifs ci-dessus, 40 FF ou 10 CHF.

*Prix du fascicule:* 40 FF pour l'année en cours et l'année précédente  
50 FF pour les numéros double de l'année en cours et de l'année précédente  
20 FF pour les années précédentes.

### 3° - INTERNET

La revue réformée peut être consultée sur Internet  
[www.asi.fr/cle/rr/rintro.htm](http://www.asi.fr/cle/rr/rintro.htm)





SOLI DEO GLORIA