
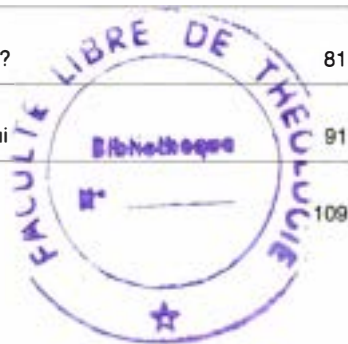


# LA REVUE REFORMEE

S. FATH Calvin aux Etats-Unis : des Pères puritains à l'affaire Lewinski	1
M. SHERRINGHAM Croire aujourd'hui: point de vue d'un philosophe	27
G. BESSE Devenez les imitateurs de Dieu!	47
C. NICOLAS Sacerdoce commun des croyants et ministères	59
 SARG Le jugement dernier fait-il partie de l'Evangile?	81
A. BERGESE «Matin de promesses»? La liturgie aujourd'hui	91
<i>Des livres à lire</i> Recensions faites par B. de Visme	109



# ***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'INFLUENCE DE CALVIN AUX ÉTATS-UNIS

## Des Pères pèlerins à l'affaire Lewinski

Sébastien FATH\*

Lorsque le réformateur français Jean Calvin, natif de Noyon (1509), est mort à Genève, le 27 mai 1564, les immenses étendues d'Amérique du Nord étaient encore parcourues par des milliers de tribus indiennes, polythéistes, depuis les désolations glacées du Grand Nord jusqu'aux déserts arides et brûlants en passant par les vastes plaines fertiles foulées par le sabot des bisons. Elles n'avaient encore connu aucun établissement permanent d'Européens sur leur sol si ce n'est, peut-être, quelques Vikings, plusieurs siècles auparavant. C'est seulement un an après la mort de Calvin, en 1565, que se dressa la première implantation européenne stable, à Saint Augustine<sup>1</sup> (Floride), fondée par les Espagnols de Sa Majesté le Roi Très Catholique, l'ombrageux Philippe II (1527-1598).

Pourtant, quatre siècles plus tard, Jean Calvin est devenu une des figures majeures de l'héritage culturel et historique des Etats-Unis, au point qu'au fin fond de l'Oklahoma, on peut trouver une bourgade de 251 habitants qui porte son

---

\* S. Fath est chercheur au GSRL (CNRS/EPHE), chargé de cours à l'EPHE. Cet article reproduit le texte de la conférence faite à l'auditorium du Châtelet, à Noyon, le 16 décembre 2000 (organisée par la Société des amis du Musée Calvin et la Société historique, archéologique et scientifique de Noyon).

1. Cette implantation en Floride s'inscrivait dans une politique de contrôle systématique du Nouveau Monde de la part de la couronne espagnole, au contraire d'une politique française beaucoup plus décousue. Il y eut bien une tentative d'implantation française en Floride (animée par des huguenots!), mais elle échoua lamentablement. Voir, sur ce sujet méconnu, la thèse d'Hélène Lhoumeau, *Les expéditions françaises en Floride (1562-1568)* (Paris: Ecole des Chartes, 2000).

nom<sup>2</sup> (Calvin, comté de Hughes). D'autre part, des centaines de milliers de citoyens américains ont choisi pour prénom «Calvin», presque aussi fréquent aux Etats-Unis que les prénoms «Maria» en Espagne ou en Italie. Un sprinter olympique, Calvin Smith, un président des Etats-Unis, Calvin Coolidge (1872-1933), un magnat du prêt-à-porter à la mode comme Calvin Klein, mais aussi des scientifiques renommés, comme Melvin Calvin, chercheur de Berkeley, qui a percé tous les mystères de la photosynthèse, ou des chanteurs, tels le rocker texan Calvin Russell et le saxophoniste Calvin Scott, un personnage de bande dessinée ultrapopulaire, vedette des albums *Calvin and Hobbes* (par Bill Watterson) partagent, avec des foules d'Américains, l'originalité de porter dans leur nom même la marque d'un héritage culturel quatre fois séculaire: celui du réformateur Jean Calvin, dont l'œuvre transforma le visage du christianisme et marqua de son empreinte toute l'histoire des Etats-Unis.

Cette influence calviniste peut être envisagée sous trois angles: elle a, tout d'abord, marqué la naissance de la nation américaine, au travers de l'expérience religieuse puritaine; elle a, ensuite, traversé son histoire, à cause d'une éthique du travail spécifique; elle a, enfin, contribué à l'affermissement d'une robuste culture démocratique, qui a résisté à tous les écueils, y compris celui de la retentissante affaire Lewinski (1997-1998). Ces trois aperçus permettent tour à tour d'aborder l'influence calviniste au travers de la religion, des réalités socio-économiques et de la politique.

## I. Le calvinisme, ciment du puritanisme des fondateurs

*In God we trust.* La fameuse devise, qui figure sur les billets verts, renvoie à une foi générique qui n'a rien, en soi, de spécifiquement calviniste. Elle exprime cependant l'idée que la religion, aux Etats-Unis, n'apparaît pas aussi privatisée qu'en Europe. Elle n'hésite pas à s'afficher, à se dire

---

2. Cette bourgade dispose d'un site internet.

dans l'espace public, comme le signifie aussi la cérémonie de prise de serment des présidents américains, main sur une Bible fermée. Cette empreinte religieuse particulière trouve sa source dans les origines puritaines des États-Unis, au XVII<sup>e</sup> siècle. Les terres d'Amérique du Nord ont, en effet, été colonisées par des hommes et des femmes pour qui les convictions religieuses constituaient souvent une question de vie ou de mort. L'Amérique du Nord n'a pas commencé à être peuplée par des colons avides de terre, attirés par l'appât du gain, par «l'or» du Nouveau Monde (même si ces motivations ont joué leur rôle). Ce sont surtout des colons avides de Dieu, assoiffés de liberté religieuse, qui s'y sont installés, fuyant les persécutions dont ils étaient victimes sur le Vieux Continent.

Parmi eux, nombreux étaient les puritains anglais. Au côté d'une colonisation catholique, longtemps sous-estimée par l'historiographie, qui se déploie durant la même période en «Nouvelle Espagne», dans le Maryland et au Québec, des centaines, et bientôt des milliers de protestants de type puritain s'installent le long de la côte orientale du continent. Ce sont eux surtout qui fuient les répressions religieuses, eux qui désirent plus que tout rétablir et développer leur culte au grand vent de la liberté. Le terme «puritain» est devenu, à l'époque contemporaine, synonyme d'intolérance et de pruderie un peu hypocrite. Lorsque l'on utilise le mot, c'est rarement pour complimenter! Le terme n'avait pas la même signification au XVII<sup>e</sup> siècle. Le puritanisme, tel qu'il s'est affirmé dans l'histoire religieuse de l'Angleterre, est né dans le contexte de la Réforme anglaise, au XVI<sup>e</sup> siècle. Le roi Henri VIII (1491-1547) avait initié cette réforme de l'Eglise pour des motifs largement personnels et politiques. C'est en raison du refus de l'Eglise catholique de valider son divorce d'avec Catherine d'Aragon et son remariage avec Ann Boleyn qu'il avait mis en route le processus qui allait conduire à la constitution de l'Eglise d'Angleterre, séparée de Rome, *via media* entre le protestantisme qui se développe alors sur le continent, et le catholicisme défendu par la papauté romaine. Cette voie religieuse anglaise, que l'on

désigna bientôt par le terme d'anglicanisme, a été confirmée ensuite par Edouard VI, qui succéda à Henri VIII en 1547. Ses conseillers protestants encouragèrent le nouveau souverain à écarter les traces de catholicisme qui subsistaient dans l'Eglise d'Angleterre. C'est dans ce contexte que commença à se développer un courant protestant revendicatif, soucieux d'une réforme qui aille à son terme, au nom du «pur» Evangile restitué aux Anglais. La plupart de ces protestants prirent peu à peu, pour cette raison, le nom de «puritains»: ils entendaient purifier l'Eglise d'Angleterre de toutes les pratiques contraires à leur lecture «réformée» de l'Evangile. Où puisaient-ils leur inspiration? Les références de ces protestants dissidents sont, à l'origine, très éclectiques. Les écrits et commentaires de Jean Calvin ne constituent, à ce moment-là, qu'une source parmi beaucoup d'autres, dont ceux de Luther, Bucer, Zwingli, mais aussi de beaucoup d'auteurs anglais.

Le règne d'Edouard VI leur paraissait un contexte propice à la mise en œuvre d'une Réforme ambitieuse, mais tout changea à sa mort précoce, en 1553. L'arrivée sur le trône de sa demi-sœur, la très catholique Marie Tudor (1553-1558), marqua un tournant brutal. Sous son règne, 288 protestants, dont beaucoup de calvinistes, furent exécutés pour leur foi. «Les bûchers attirèrent l'attention sur les protestants les plus fervents, et sur les professions de foi calvinistes dont ils témoignaient.»<sup>3</sup> Bien d'autres trouvèrent le salut dans l'exil. Ce premier exil protestant se dirigea en priorité vers les terres nouvellement calvinistes du continent, qui se montrèrent particulièrement sûres et accueillantes: cités helvétiques (à commencer par Genève), sud-ouest du Saint-Empire. Les nombreux réfugiés anglais y furent sensibilisés aux spécificités du calvinisme, découvrant le projet réformé d'alors, qui visait à une reconstruction systématique de la société sur la base des enseignements bibliques tels que Jean Calvin les avait exposés dans son œuvre. Cet exil en terre calviniste eut une influence déterminante sur les réfugiés anglais. La plupart

---

3. Viviane Barrie-Currien, *Histoire du christianisme*, t. VIII, *Le temps des confessions (1530-1620)* (Paris: Desclée, 1992), 208.

d'entre eux retournèrent ensuite en Angleterre, à la mort de Marie Tudor, avec une vision renouvelée de leur projet: c'est désormais en référence au calvinisme qu'ils envisagèrent la poursuite de la Réforme anglaise. Ils ne revinrent pas les mains vides: leur exil fut ainsi marqué par «une nouvelle édition anglaise du Nouveau Testament, à forte empreinte calviniste, qui fut à l'origine de la Bible de Genève<sup>4</sup>, sans égale dans l'Angleterre d'Elisabeth»<sup>5</sup>. Sous les règnes d'Elisabeth I<sup>re</sup> (1558-1603), qui stabilise la synthèse anglicane, et de Jacques I<sup>er</sup> (1603-1625), les puritains essayèrent d'avancer leurs pions sur la scène politique et religieuse de l'Angleterre. Leurs convictions principales peuvent être résumées en quatre thèmes, qui vont profondément marquer la culture religieuse des colonies américaines et de ses «Pères pèlerins» (*Pilgrim Fathers*).

- Leur première conviction est celle de la totale dépendance des humains vis-à-vis de Dieu pour leur salut. Conformément à la tradition augustinienne et au *Sola Gratia* des réformateurs («la grâce seule»), ils insistent sur la souveraineté de Dieu et plusieurs d'entre eux revendiquent, pour cette raison, la doctrine calviniste de la double prédestination. Ils se distinguent, cependant, quelque peu des autres calvinistes du continent européen par un accent net sur la transformation intérieure opérée sous l'effet de la foi (que l'on peut appeler «conversion»). Un puritain comme le révérend Thomas Shepard (1605-1649), originaire de Cambridge puis émigré en Amérique, a consacré, par exemple, de nombreuses pages à décrire les progrès de l'âme de la rébellion vers l'obéissance.

- La deuxième conviction des puritains calvinistes est l'autorité de la Bible, conformément au principe protestant du *Sola Scriptura*, «l'Écriture seule». Cette idée d'«autorité» n'est pas à comprendre seulement en terme de doctrine. La Bible, certes, doit seule fonder la doctrine, mais «l'autorité»

---

4. Appuyée sur le travail de Théodore de Bèze sur le *Nouveau Testament*, la Bible de Genève connut 40 éditions en Angleterre avant la parution de la *King James*, «*authorized version*», en 1611.

5. Viviane Barrie-Currien, *Histoire du christianisme*, op. cit., 209.



de la Bible va plus loin: elle implique que le chrétien ne doit faire que ce que la Bible prescrit, et ne rien faire qui soit contraire à son enseignement. La Bible, que les puritains lisent dans la traduction du roi Jacques, la fameuse *King James Version* de 1611, est donc source d'orthodoxie, mais aussi d'orthopraxie. Au Massachusetts, sous la conduite de John Winthrop (1588-1649), les colons «vont plus loin que les puritains d'Angleterre en exigeant une profession de foi de la part de chacun des membres de leur Eglise (...) La vie civile devra être réglée selon l'interprétation puritaine des Ecritures», souligne Dominique Deslandres<sup>6</sup>. Cet accent très vif des puritains sur l'autorité des Ecritures n'est peut-être pas étranger à l'extraordinaire impact de la Bible sur la société américaine, qui constitue, au XX<sup>e</sup> siècle, le premier pays diffuseur de Bibles dans le monde. Du XVII<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle, «le» livre de l'Amérique, «l'icône de l'Amérique», comme le rappelle l'historien Mark Noll, reste la Bible. Proposée en plus de 7000 versions différentes chez des centaines d'éditeurs à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, la Bible est présente dans une grande majorité de chambres d'hôtels des Etats-Unis (grâce notamment à l'association des Gédéons, qui diffuse gratuitement un million de Bibles et de Nouveaux Testaments aux Etats-Unis tous les quarante-six jours). On estime que les éditeurs, depuis 1945, impriment environ deux Bibles pour chaque Américain. Le catalogue de la Bibliothèque du Congrès consacre quant à lui 63 000 entrées à la Bible telle qu'elle était présente, en 700 langues, dans les bibliothèques américaines avant 1956...

• Le troisième trait saillant des convictions puritaines est l'idée que Dieu a créé la société comme un «tout» unifié. L'Etat, l'Eglise, la sphère publique et la sphère individuelle sont liés, complémentaires, et sous la souveraineté de Dieu. La Genève de Calvin correspondait à cette exigence d'une «sphère d'union à son Dieu, de glorification de son Dieu»<sup>7</sup> (Denis Crouzet) dans toutes les dimensions de la vie de la

---

6. Dominique Deslandres, *Histoire du christianisme*, tome IX, *L'âge de raison (1620-1750)* (Paris: Desclée, 1997), 684.

7. Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles* (Paris: Fayard, 2000), 426.



cité. Cette conviction, largement héritée de la pensée de l'Eglise médiévale, s'oppose au repli sur soi, à la fuite dans l'entre-soi communautaire, du type de l'option amish. Elle a conduit la plupart des puritains anglais à militer pour une Eglise d'Etat, ou du moins des congrégations en lien avec l'Etat, avec l'autorité politique. Un Roger Williams (1603-1684), puritain devenu baptiste, qui fonde la ville de Providence (1636) et la colonie du Rhode Island sur la base d'une stricte séparation des Eglises et de l'Etat (assortie du respect de la liberté de conscience), constitue une exception à cet égard<sup>8</sup>. La plupart des puritains américains, qui peuplent le Nouveau Monde au XVII<sup>e</sup> siècle, entendent plutôt reconstruire la Cité de Dieu sur la base des principes protestants d'inspiration calviniste. De l'Indépendance américaine (1776) jusqu'au seuil des années 2000, force est de constater que cette conception a fortement reculé. La séparation des Eglises et de l'Etat a été, tous compte fait, bien plus rapide aux Etats-Unis que dans un pays comme la France. La diversité même du protestantisme et l'influence de courants comme le quakérisme ou le baptisme ont joué pour beaucoup dans cette dissociation. Mais si le peuple américain apparaît être demeuré, aux yeux de Sydney Mead, «une nation avec l'âme d'une Eglise»<sup>9</sup>, peut-être est-ce en partie à l'héritage puritain du modèle de la Cité de Dieu qu'on le doit.

• Enfin, la quatrième composante majeure des convictions puritaines est la certitude que Dieu communique et œuvre avec les humains au travers d'une «alliance» (*covenant*). La Bible met en scène, à leurs yeux, une série d'alliances entre Dieu et ses créatures. D'où l'importance, dans les congrégations, dans les assemblées, d'engagements solennels, d'alliances au travers desquels les croyants manifestent leur désir de marcher selon les commandements de Dieu. A l'échelle nationale, les puritains estiment, de même, qu'il

---

8. Il est «considéré comme le phare de la liberté religieuse, prise dans son sens moderne», souligne D. Deslandres, *Histoire du christianisme*, op. cit., 685.

9. Cf. Sydney Mead, *The Nation with the Soul of a Church* (New York: Harper and Row, 1975).

existe des «alliances» spécifiques entre telle nation et Dieu. La nation qui deviendra «américaine» éprouvera très tôt cette conviction d'une alliance particulière contractée avec Dieu. Jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, cette idée d'une «alliance» va infuser la culture américaine, au travers du mythe d'une «destinée manifeste» des Etats-Unis, nouvel Israël, terre élue et bénie de Dieu vouée à une mission particulière, une mission divine.

Ces conceptions puritaines se développèrent progressivement dans les colonies américaines tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Le règne de Charles I<sup>er</sup>, qui succéda à Jacques I<sup>er</sup> en 1625, entraîna un afflux considérable de puritains calvinistes en Angleterre. Charles I<sup>er</sup> était, en effet, de sympathies catholiques, et il bloqua toute possibilité de réforme en muselant sévèrement le parlement. A partir de 1629, Charles I<sup>er</sup> se passa même purement et simplement de parlement, prétendant régner de droit divin. Dans le même temps, il demanda à l'archevêque de Cantorbéry (William Laud) de réprimer tous les opposants, à commencer par les puritains. Dans les quinze ans qui suivirent, plus de 20 000 Anglais, pour la plupart puritains, quittèrent la mère patrie pour aller s'installer dans les colonies américaines, essentiellement dans le Massachusetts, transportant outre-Atlantique un calvinisme dont l'Angleterre anglicane ne voulait pas.

Le premier établissement anglais permanent fut en Virginie, dès 1607. Motivé par des raisons économiques plus que par des raisons religieuses, il fut néanmoins marqué par une certaine empreinte puritaine. En mai de cette année 1607, les colons ne manquent pas de célébrer un culte de reconnaissance avec le révérend Robert Hunt, et le tout premier code de loi de Virginie impose comme obligatoire l'assistance au culte dominical! Le second établissement permanent de colons anglais, à Plymouth, en 1620, fut bien davantage marqué par le puritanisme. Comme le rapporte le chroniqueur de cette implantation, William Bradford (1589-1657), «ils savaient qu'ils étaient des pèlerins et ne regardaient pas tant (à leurs terres) qu'aux réalités célestes vers lesquelles ils levaient les yeux, tranquilisant leur esprit en

contemplant leur pays le plus cher»<sup>10</sup>. Venus par le *Mayflower*, ils arrivèrent au Cap Cod, début novembre 1620. Avant de quitter le bateau, les pèlerins firent cette alliance, sur la droite ligne des usages puritains: «Ayant entrepris pour la gloire de Dieu, et l'avancement de la foi chrétienne, et pour l'honneur de notre roi et de notre pays, un voyage pour planter la première colonie au nord de la Virginie, nous présents faisons solennellement et mutuellement, dans la présence de Dieu et les uns envers les autres, une alliance dans le corps politique, pour une meilleure organisation et préservation, pour atteindre les objectifs précités.»<sup>11</sup>

Le gouverneur John Winthrop (1588-1649), auteur de la fameuse formule appelant l'Amérique puritaine à être une «cité sur la colline» (*a city upon a hill*), le pasteur John Cotton<sup>12</sup> (1584-1652), le pasteur et historien Cotton Mather (1663-1728), auteur d'une fresque historique à la gloire des premiers puritains d'Amérique, le *Magnalia Christi Americana*, et bien d'autres vont maintenir ensuite, dans les colonies américaines, le flambeau puritain d'une alliance particulière avec Dieu.

Les écrits de Calvin jouèrent, dans cette fermentation culturelle, un rôle majeur: Perry Miller souligne, par exemple, que le puritain John Cotton, «adoucissait sa bouche tous les soirs avec un morceau de Calvin»<sup>13</sup>. Les textes de Calvin, comparables aux douceurs d'un bonbon, il fallait y penser... Depuis la Nouvelle-Angleterre, ces principes puritains vont, ensuite, peu à peu s'étendre à la plupart des colonies, sous l'impulsion, en particulier, du «Grand Réveil» du XVIII<sup>e</sup> siècle, où un puritain, Jonathan Edwards (1703-1758), et un méthodiste, George Whitefield (1714-1770), provoquent par

---

10. Cité par Mark Noll, *History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 38.

11. M. Noll, *op. cit.*, 38-39.

12. L'ouvrage de Cotton, *The Way of Life* (1641) est considéré par Perry Miller comme «la meilleure exposition, dans la littérature de Nouvelle-Angleterre» de ce qu'est l'éthique protestante telle que Max Weber l'a esquissée. Perry Miller, *The New England Mind, From Colony to Province* (Cambridge: Harvard University Press, 1981, 1<sup>re</sup> éd. 1953), 41.

13. «Cotton was the pure scholar who sweetened his mouth every night with a morsel of Calvin.» P. Miller, *The New England Mind*, *op. cit.*, 58.

leurs appels à la conversion une remobilisation sans précédent des Eglises du Nouveau Monde. Dès lors, la pensée de Jean Calvin, particulièrement à l'honneur chez la plupart des théologiens puritains, à commencer par Jonathan Edwards qui lui consacra des milliers de pages, se diffusa en profondeur dans la culture religieuse américaine, jusqu'à l'entrée du XXI<sup>e</sup> siècle. De multiples débats, bifurcations, rénovations et «retours aux sources» marquèrent cette diffusion et cette évolution, dont il ne saurait être question de rendre compte en détail dans le cadre de ce survol<sup>14</sup>. Il reste qu'à l'horizon 2001, la culture puritaine telle qu'elle s'exprimait au XVII<sup>e</sup> siècle appartient largement au passé, mais l'Amérique de George W. Bush conserve la marque de son héritage calviniste au travers de multiples indices.

En témoignage, tout d'abord, la vitalité de la théologie calviniste. Après une phase de déclin dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, elle retrouva davantage de lustre après la Seconde Guerre mondiale, comme en témoignent les actes du colloque tenu au Calvin College, en 1956, qui tracèrent un bilan rétrospectif passionnant du calvinisme aux Etats-Unis<sup>15</sup>. Cette théologie calviniste est nourrie par le dynamisme de multiples dénominations protestantes qui se réfèrent au calvinisme: presbytériens bien sûr (qui correspondent aux réformés français), mais aussi des méthodistes, des épiscopaliens, congrégationalistes et beaucoup de baptistes: au sein de la *Southern Baptist Convention*, principale dénomination baptiste américaine (à laquelle ont été affiliés les présidents Carter et Clinton), on observe ainsi depuis quelques années un retour sur scène très remarqué du calvinisme<sup>16</sup>.

D'autre part, tandis que le calvinisme a inspiré directement

14. Pour une synthèse rapide et claire, voir l'article «Calvinism», signé «The Editors», dans Daniel G. Reid (*coordinating editor*), *Dictionnaire of Christianity in America* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1990), 211-212.

15. Jacob T. Hoogstra (ed.), *American Calvinism, a Survey* (Grand Rapids: Baker, 1957).

16. Thomas Ascol, pasteur de la *Grace Baptist Church* à Cape Coral, Floride, et éditeur du *Founders Journal*, est de ceux qui militent le plus activement pour un retour aux «racines calvinistes», aux côtés de R. Albert Mohler Jr. (président du *Southern Baptist Theological Seminary* de Louisville) et Mark T. Coppenger, président du *Midwestern Baptist Theological Seminary* à Kansas City.

ou indirectement presque toute la production théologique américaine contemporaine, le courant théologique dit «néocalviniste» a particulièrement revendiqué, sur la scène américaine du XX<sup>e</sup> siècle, un retour scrupuleux à l'enseignement global de Calvin. Inspiré de la pensée du réformé hollandais Abraham Kuyper (1837-1920), il a trouvé en Cornelius Van Til (1895-1987), l'«apologète de Philadelphie»<sup>17</sup> (où il enseigna longtemps au *Westminster Theological Seminary*), un porte-parole pugnace et écouté, qui plaide pour une raison «théonome»<sup>18</sup>. Ce courant a suscité (et suscite toujours) des réactions très contrastées au sein des milieux calvinistes. John H. Gerstner, éditeur de Jonathan Edwards aux *Yale University Press*, fut de ceux qui s'y opposèrent, déplorant dans les colonnes de *Christianity Today* ce qu'il considère comme des déviations «néocalvinistes» de l'enseignement originel de Calvin<sup>19</sup>. D'autres ont préféré voir dans Calvin l'homme qui sut rouvrir l'accès à l'interprétation des Écritures, en vertu du «cri humaniste», «retour aux sources!»<sup>20</sup>. Il reste que le courant néocalviniste contribua à revitaliser une réflexion théologique nourrie, au cœur du XX<sup>e</sup> siècle, des œuvres de Jean Calvin. L'œuvre du théologien Louis Berkhof (1874-1957), professeur au *Calvin Seminary* durant trente-huit ans et auteur de 22 ouvrages (dont une monumentale *Systematic Theology*), en a été l'une des manifestations les plus marquantes.

Même s'il ne faut pas exagérer la popularité du calvinisme, qui connaît *stricto sensu* un succès bien moindre aujourd'hui que des théologies plus contemporaines, son empreinte demeure très nette sur la scène chrétienne. Un récent dossier de *Christianity Today* en constitue un des multiples indices: deux séminaristes du *Princeton Theological Seminary* y expliquent en détail leur «conversion» à la prédestination,

---

17. Henri Blocher, «Calvinisme (néo-)», *Encyclopédie du protestantisme* (Paris-Genève, Cerf-Labor & Fides, 1995), 174.

18. Paul Wells, «Van Til, Cornelius (1895-1987)», *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, 1602-1603.

19. John H. Gerstner, «Calvinism Four Centuries After», *Christianity Today*, 5 janvier 1959, 9 à 11.

20. Cf. la conclusion de l'article de Randall C. Zachman, «Theologian in the Service of Piety: a New Portrait of Calvin», *Christian Century*, 23-30 avril 1997, 418.

«descendue sur eux comme une colombe» pour leur permettre de mieux prendre conscience de leur liberté de création<sup>21</sup>. Leur raisonnement est le suivant: puisque Dieu est souverain, qu'il contrôle leur destinée, leur fin, les créatures n'ont plus besoin d'essayer de se mettre à la place de Dieu, et peuvent pleinement jouir de leur vraie nature de créatures. Sur un plan organisationnel, la vitalité du calvinisme aujourd'hui aux Etats-Unis se mesure aussi aux diverses institutions prestigieuses qui défendent l'actualité du calvinisme, comme l'Institut Calvin pour la louange chrétienne, la *Calvin Studies Society*<sup>22</sup> ou le *Calvin College* (localisé à Grand Rapids, Michigan), un des plus grands collèges d'Amérique du Nord, fondé en 1876, qui accueille, en l'an 2000, au-delà de 4000 étudiants et plus de 70 programmes académiques différents... Une abondante production intellectuelle, dont plusieurs biographies de Calvin, en est le fruit<sup>23</sup>. A un autre niveau, l'héritage calviniste se perçoit également dans un certain rapport au travail, à l'activité économique.

## II. Le calvinisme, fondement d'une éthique du travail

Au contraire d'une image de «civilisation des loisirs», que véhiculent les multiples produits et sous-produits de l'industrie de Hollywood, les Américains sont des gens qui travaillent, et qui travaillent très dur. L'Américain moyen a trois fois moins de vacances qu'un Français, et les 35 heures de travail hebdomadaire apparaissent, outre-Atlantique,

21. Jennifer L. Bayne et Sarah E. Hinlicky, «Free to Be Creatures Again... How Predestination Descended Like a Dove on Two Unsuspecting Seminarians, and Why They Are so Grateful», *Christianity Today*, 23 octobre 2000, 38 à 44. En outre, sur l'attrait nouveau du calvinisme sur les jeunes élites baptistes, voir aussi Keith Hinson, «Calvinism Resurging Among SBC's Young Elites», *Christianity Today*, 6 octobre 1997, 86-87.

22. Qui organise, du 24 au 26 mai 2001 à Grand Rapids (Michigan), un colloque portant sur le thème: «Calvin et l'Eglise».

23. L'une des plus intéressantes (et des plus originales) biographies américaines de Calvin a été écrite par William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988). L'auteur met en avant deux facettes de Calvin, l'une conservatrice, portée à la certitude et à l'ordre, l'autre, «humaniste», ouverte au mystère.



comme une plaisanterie. Cette culture de l'effort, cette habitude au travail que l'on constate toujours, aux États-Unis, à l'horizon des années 2000, remonte à loin. Le sociologue Max Weber en a, mieux que tout autre, isolé la racine principale, qui tient dans une certaine éthique puritaine, fortement marquée par le calvinisme. Cette éthique du travail fondée sur une lecture de Calvin constitue l'un des héritages les plus significatifs du réformateur noyonnais aux États-Unis.

C'est dans son célèbre texte, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, que Max Weber a défini le plus nettement l'éthique calviniste et ses effets en Amérique. Dans cet ouvrage qui a fait couler beaucoup d'encre<sup>24</sup>, Weber cite un sermon étonnant de Benjamin Franklin<sup>25</sup> (1736) qui fait l'apologie de l'argent – «le temps, c'est de l'argent» –, de l'économie, de l'honnêteté qui assure le crédit. Ce qui est enseigné là, souligne Weber, ce n'est pas seulement le sens des affaires, c'est aussi un *ethos*, c'est-à-dire la traduction sociale d'une éthique. C'est dans cet *ethos* que Weber voit «l'esprit du capitalisme» tel que le protestantisme, et en particulier le calvinisme, a contribué à le fonder, en opposition à l'affairisme d'un Fugger, par exemple (*liberum arbitrium*). La recherche du profit n'est plus assimilée à la *turpitude* familière à Thomas d'Aquin, elle revêt une nouvelle dimension morale. Après avoir défini la notion de *Beruf* chez Luther, où il voit un lien entre travail séculier et vocation, Weber développe, dans le chapitre 2 de son ouvrage, les «fondements religieux de l'ascétisme séculier». Pour lui, quatre sources ont alimenté cet ascétisme protestant: le piétisme, le méthodisme, le mouvement baptiste, et surtout... le calvinisme. D'après Weber, le calvinisme a porté un accent particulièrement vif sur la transcendance de Dieu, qui seul choisit les sauvés et les réprouvés en vertu de la

---

24. Une des dernières mises au point sur la surabondante littérature générée par l'ouvrage de Weber, voir Raymond Boudon, «Protestantisme et capitalisme. Bilan d'une controverse», *Commentaire*, 88, hiver 1999-2000, 807-818.

25. On a reproché à Weber l'usage de cet exemple, dans la mesure où Franklin était franc-maçon et déiste... Mais Franklin n'en était pas moins influencé par la culture calviniste et puritaine.



«double prédestination»<sup>26</sup>. Celui à qui Dieu refuse la grâce ne peut rien. L'être humain est isolé devant Dieu, marqué par une solitude intérieure plus grande que dans le luthéranisme, où la dimension collective apparaît davantage. Pour Calvin lui-même, on ne peut distinguer, de l'extérieur, un sauvé d'un réprouvé. Mais il faut vivre avec l'inébranlable confiance en Christ, postuler le fait que l'on a été choisi, «élu».

Calvin se considérait comme «un vase d'élection», «sûr de son salut». Pour lui, comme le rappela Auguste Lecerf, si les «bonnes œuvres, la vie sainte sont un signe d'élection», elles ne sont pas «le *ferme fondement* de la certitude»<sup>27</sup>. Mais pour ses successeurs – déjà pour Théodore de Bèze – se posa le problème des arguments objectifs (fermes fondements) qui peuvent étayer la certitude du salut, la *certitudo salutis*. Comment savoir? D'un côté, se considérer comme élu va constituer un devoir. Toute espèce de doute à ce sujet devra être repoussé en tant que tentation du démon, car une insuffisante confiance en son salut, en la grâce efficace, découle d'une foi défaillante. De l'autre côté, afin de consolider cette confiance, le travail sans relâche dans un métier (ce qui constitue le thème central du *Christian Directory* du puritain Richard Baxter (1615-1691), que Weber cite beaucoup) est expressément recommandé comme le moyen le meilleur. C'est une besogne inlassable, rigoureuse et féconde qui, seule, dissipera le doute religieux et donnera la certitude de la grâce. La *Sola Fide* des réformateurs est préservée, mais il faut que la foi soit attestée par des résultats objectifs (*fides efficax*). Les bonnes œuvres restent nulles pour avoir le salut, mais elles sont indispensables comme signes d'élection. Le chrétien calviniste ne peut pas se décharger des imperfections de ses œuvres sur une «sainte Eglise» détentrice des secrets magiques de la rémission: le Dieu de Calvin réclame non pas des bonnes œuvres isolées,

26. Pour une mise au point claire et récente sur la question, voir l'article de Donald Cobb, «Election, alliance et certitude du salut», *La Revue réformée*, n° 193, 1997/2, mars 1997, 69-89.

27. Auguste Lecerf, «Calvinisme et capitalisme», *Etudes calvinistes* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1999, rééd.), 101.

mais une vie tout entière de bonnes œuvres érigées en système, une transformation radicale de la vie, pour soustraire l'homme au *status naturae* et le placer dans le *status gratiae*, pour la plus grande gloire de Dieu. Comme le souligne Weber,

Dieu veut l'efficacité sociale du chrétien, car il entend que la vie sociale soit conforme à ses commandements et qu'elle soit organisée à cette fin. L'activité sociale du calviniste se déroule purement *in majorem Dei gloriam*. D'où il suit que l'activité professionnelle, laquelle est au service de la vie terrestre de la communauté, participe aussi de ce caractère.<sup>28</sup>

Le but premier du chrétien calviniste, du puritain qui peuple le Nouveau Monde, sera d'accroître sur terre la gloire de Dieu, et le travail occupe une place centrale, essentielle dans ce dispositif. L'ordre, l'efficacité, l'ascèse rationnelle seront tout entier cultivés pour que les fruits les plus grands<sup>29</sup> puissent en ressortir, manifestant l'élection du croyant. La Nouvelle-Angleterre puritaine fut le théâtre privilégié de la mise en œuvre d'une telle ascèse: «Que tout homme ait une vocation et travaille dur à l'accomplir était une prémisse essentielle du puritanisme», souligne Perry Miller, dans un ouvrage classique consacré aux débuts de la Nouvelle-Angleterre<sup>30</sup>.

Cette éthique du travail, intrinsèquement liée, à la base, à la doctrine calviniste de la prédestination, a très profondément pénétré dans les mentalités américaines. Plusieurs auteurs, comme Alain Peyrefitte, y voient une cause importante du «développement fulgurant» de la société américaine en deux siècles, *self-made-nation*, qui partage avec la Hollande ou la Suisse une commune prospérité et une commune culture calviniste<sup>31</sup>. La plupart des puritains cités par

---

28. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon/Press Pocket, 1994), 123.

29. D'où la distinction révolutionnaire effectuée par Calvin entre l'usure improductive (sévérement condamnée) et le prêt à intérêt accordé au capital productivement investi, qu'il admet sous une stricte réglementation. Pour la première fois depuis des siècles était battue en brèche la doctrine scolastique de l'improductivité de l'argent.

30. P. Miller, *The New England Mind*, op. cit., 40.

31. Alain Peyrefitte, *Le mal français*, tome I (Paris: Plon, Poche, 1976), 277.

Weber (sans parler de ce fameux sermon de Franklin) ont répandu leurs idées en Amérique, ancrant dans chaque citoyen l'idée qu'un travail acharné, rigoureux, scrupuleux et fructueux apparaît comme un signe d'élection. Cependant, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, cette éthique du travail s'est largement sécularisée aux Etats-Unis, perdant ses références et ses justifications religieuses explicites. Mais le «terreau» d'origine de ce rapport au travail reste le calvinisme, tel que les puritains l'ont massivement diffusé dans beaucoup d'Eglises américaines. D'où ce rapport très différent au travail et à l'argent que l'on observe entre la France et les Etats-Unis, rapport qui perdure encore aujourd'hui même s'il a tendance à s'atténuer<sup>32</sup>.

Pour un Français, le travail apparaît volontiers comme un mal nécessaire. Longtemps, l'héritage culturel de l'Eglise catholique, avec la vieille théorie médiévale des trois ordres, a distingué entre les *bellatores*, les *laboratores* et les *oratores* (guerriers, travailleurs et clercs qui prient). Parmi ces trois classes de la société, la plus proche de Dieu était celle des clercs, «mis à part», dont l'activité principale n'est pas le travail, mal nécessaire hérité du péché originel, mais la prière. Toute l'idéologie nobiliaire de la dérogeance, qui interdisait aux nobles de nombreuses activités économiques, sous prétexte que le travail, l'argent sont corrupteurs, relève de la même tradition<sup>33</sup>. Si bien qu'en l'an 2000 encore, les Français parlent avec réticence de leur argent, du montant de leur salaire. Rien de tel aux Etats-Unis. Un Américain qui fait la connaissance d'un Français lui posera volontiers, dans les dix minutes qui suivront leur première rencontre, une question sur son salaire. L'argent, le travail n'ont pas, outre-Atlantique, la connotation ambiguë qu'ils ont en France. Le salaire, le labeur sont aux Etats-Unis la manifestation de la vocation divine à œuvrer ici-bas, ils sont signes de votre statut,

32. Ce décalage culturel a été très finement analysé par A. Peyrefitte dans deux grands ouvrages: *Le mal français* et *La société de confiance* (Paris: Odile Jacob, 1995).

33. Voir les très fortes pages qu'A. Peyrefitte consacre à ce sujet: chapitre 24, «L'obsession de la dérogeance», *La société de confiance* (Paris: Odile Jacob, 1998, nouvelle édition), 293 à 306.

mais plus encore signe de votre élection, de la bénédiction de Dieu qui repose sur vous, même si pour beaucoup d'Américains, cet arrière-plan religieux n'apparaît pas comme clairement conscient. D'où, par exemple, la réception intéressée, mais réservée que firent beaucoup de protestants américains à la traduction anglaise d'un ouvrage de Jacques Ellul, *Money and Power*<sup>34</sup> («L'argent et le pouvoir»), qui porte un regard très critique sur l'usage de l'argent dans les sociétés contemporaines<sup>35</sup>. L'argent n'est pas négatif dans la mesure où il est fruit de l'entreprise, d'un effort exigeant, afin d'éviter le reproche imaginaire qui conclut un article consacré, en 1964, à l'héritage de Calvin: «Finalement, Jean Calvin nous dit à tous, alors que nous nous complaisons dans la suffisance et la démotivation: «Alors, le Seigneur vous trouvera-t-il oisif (*idle*)?»<sup>36</sup> L'appel au travail, encore et toujours, pour la plus grande gloire de Dieu.

### III. Le calvinisme, source d'inspiration de la démocratie américaine

Enfin, l'héritage du calvinisme aux États-Unis se retrouve aussi sur le terrain strictement politique, au travers d'une culture démocratique vieille de plus de deux siècles. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Alexis de Tocqueville avait observé qu'outre-Atlantique, au contraire de la France, l'esprit religieux, et plus spécifiquement chrétien, biblique, et l'esprit de liberté allaient de pair, se renforçant l'un l'autre tout en jouant sur des plans partiellement différents<sup>37</sup>. Le calvinisme n'est pas étranger à cette relation positive entre religion et démocratie en Amérique, même s'il a parfois été exagéré: il faut, en effet, prendre conscience que l'héritage calviniste,

---

34. Jacques Ellul (*foreward by David W. Gill*), *Money and Power* (Intervarsity Press, 1984).

35. Voir notamment le dossier de David Neff, «Money and Power, Money is a Master Calling for Complete Obedience», *Christianity Today*, 15 février 1985, 26 à 30.

36. Editorials, «The Legacy of John Calvin», *Christianity Today*, 22 mai 1964, 21.

37. Cf. sa formule à propos d'un «christianisme» qu'il ne saurait mieux «peindre qu'en l'appelant démocratique et républicain», in «De la religion considérée comme institution politique, comment elle sert puissamment au maintien de la république démocratique chez les Américains», A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (texte de la 12<sup>e</sup> éd.) (Paris: Robert Laffont, 1986, coll. Bouquins), 273.

puritain a été et reste parfois instrumentalisé, exalté à l'excès par certains groupes de pression, qui entendent opposer un «âge d'or» puritain, fondement de toutes les vertus de la démocratie américaine, à la «décadence» démocratique du XX<sup>e</sup> siècle. Il existe une «mythologie» du parfait puritanisme<sup>38</sup>: il ne faut pas la confondre avec la réalité nuancée de l'héritage historique du calvinisme.

Cet apport du calvinisme à la démocratie s'est d'abord manifesté, à l'époque moderne (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle), par un accent puritain sur le concept de liberté civile, avec des hommes comme Roger Williams, Thomas Hooker, Samuel Hopkins (1721-1803). Il faut certes se garder de l'anachronisme. Beaucoup de puritains calvinistes n'étaient pas particulièrement favorables aux libertés politiques, encore moins à la démocratie parlementaire telle qu'on l'entend à l'entrée du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>. Il n'en reste pas moins qu'à leurs yeux, le citoyen n'est pas la «chose» du souverain, il a d'autant plus droit à des libertés garanties que le roi n'est pas d'une nature différente de la sienne: point de monarchie de droit divin dans le calvinisme, qui participe, avec le protestantisme dans son ensemble, d'une «désacralisation de l'autorité politique», conjointe à la «désacralisation de l'autorité religieuse»<sup>40</sup> réalisée dans la contestation du catholicisme: il fait «émerger dans l'histoire du monde occidental un doute fondamental quant à l'origine divine de quelque autorité humaine que ce soit»<sup>41</sup>. Le prince, pas plus que le pape, n'est infaillible ni «sacré» en tant que tel; le chrétien calviniste doit son entière allégeance à Dieu seul. Jean Calvin n'a-t-il pas très clairement spécifié, dans son *Institution*

38. L'article (rapide) de Sherwood Eliot Wirt, «Calvin's Influence in America», publié dans *Christianity Today*, 24 octobre 1975, 4 à 6, n'est pas tout à fait exempt de ce penchant. Il souligne, en exergue: «Le type d'homme qu'il (Calvin) a produit a rendu l'expérience américaine possible» (p. 4).

39. Bernard Cottret va même jusqu'à dire qu'à certains égards, «la théologie de Calvin anticipe le ralliement à la monarchie absolue» – *Calvin, biographie* (Paris: JC Lattès, 1995), 339 – dans la mesure même où le Dieu de Calvin est un «souverain absolu».

40. Jean-Paul Willaime, «Protestantisme et démocratie», in *Les protestants face aux défis du XXI<sup>e</sup> siècle, actes du colloque du 50<sup>e</sup> anniversaire du journal Réforme* (Genève: Labor & Fides, 1995), 28.

41. Jean Baubérot, art. «Protestantisme», *Encyclopédie du protestantisme*, op. cit., 1225.

*chrétienne*, que le sujet avait le droit (et le devoir) de désobéir à son souverain si ce dernier enfreint la loi de Dieu?

Cet accent sur les libertés civiles de chacun fut doublé très tôt, également, d'un grand degré de démocratie dans les assemblées. Le calvinisme s'est, en effet, largement développé, aux États-Unis, sur la base d'une organisation d'Eglise que l'on appelle le congrégationalisme, qui revendique l'autonomie de décision de l'assemblée locale. Les baptistes, devenus, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la principale dénomination protestante des États-Unis, sont intégralement organisés sur ce principe, mais beaucoup d'autres dénominations protestantes, dont ceux que l'on a longtemps appelés, tout simplement, les «congrégationalistes», obéissent à ce même principe de fonctionnement. Qui dit autonomie locale dit décision locale, assumée le plus souvent collectivement, sur la base d'un débat et de décisions collégiales. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les assemblées de type congrégationaliste qui se sont développées outre-Atlantique ont préparé le terrain à la démocratie. Elles ont, en quelque sorte, servi de laboratoire local à ce qui allait bientôt s'imposer sur le plan national. D'autre part, on peut considérer que le chemin vers la démocratie doit beaucoup au Grand Réveil du XVIII<sup>e</sup> siècle, où des prédicateurs très proches du calvinisme comme Jonathan Edwards et George Whitefield enflamment les foules de colons. Durant cette période, que certains historiens considèrent comme une quasi-répétition des événements de l'Indépendance, une véritable conscience nationale avant l'heure s'exprima, au travers des mouvements de conversions, affirmations de droit et de la volonté de chaque individu de faire les choix décisifs qui engagent sa vie devant Dieu. Les «états-majors» institutionnels des grandes Eglises (à commencer par l'anglicanisme) furent dépassés par le mouvement, tandis que l'accent du réveil porta sur les communautés locales et la libre décision de chaque croyant. Promotion de l'individu, nivellement des hiérarchies autoritaires, diffusion aussi de la lecture (nécessaire pour s'approprier la Bible), pluralité de plus en plus grande des Eglises qui se réclament du protestantisme...



tous ces ingrédients propres au Grand Réveil ont contribué à l'acclimatation précoce de la démocratie aux Etats-Unis.

Sur un plan plus théorique, il faut rappeler également l'importance des idées de John Locke (1632-1704) dans la maturation de la démocratie américaine chez des hommes comme George Washington ou Thomas Jefferson. Les constitutionnalistes américains étaient fort éloignés du calvinisme traditionnel et, à bien des égards, leur inspiration doit davantage à la franc-maçonnerie qu'au puritanisme. Mais les idées ne s'arrêtent pas aux frontières des appartenances philosophiques ou spirituelles, et l'on peut discerner, chez Locke, comme l'écho étouffé d'un héritage calviniste. D'où venait l'idée de Locke selon laquelle les humains étaient naturellement égaux, idée reproduite dans la *Déclaration d'Indépendance* américaine? Suivant ce que Locke déclara lui-même, il la trouva dans la Bible. Locke était, certes, loin d'être calviniste. Son approche sensualiste, son souci d'un «christianisme raisonnable» où l'expérience humaine est la base de la connaissance (cf. son *Essai sur l'entendement humain*, 1690) sont fort éloignés des doctrines de Calvin! Cependant, John Locke avait reçu une éducation puritaine, calviniste, qui le marqua, en particulier dans ses théories politiques (cf. ses *Lettres sur la tolérance*, 1689). Sa lecture de la Bible, dans la version *King James*, s'effectua dans ce climat. Son père avait été partisan d'Oliver Cromwell, maître d'œuvre de la première (et de la seule!) république anglaise. Locke en retint, notamment, l'idée du choix individuel («le soin du salut de chacun n'appartient qu'à lui seul», écrivait-il dans ses *Lettres sur la tolérance*) et d'une Eglise définie comme une société libre et volontaire. Il fut aussi particulièrement sensible aux droits des individus: comme l'a souligné Stéphane Rials, les «Déclarations américaines (...) sont nettement plus soucieuses de garanties concrètes, notamment juridictionnelles, des droits que leur cadette française»<sup>42</sup>, écart attribué par l'auteur à une influence plus forte de John Locke outre-Atlantique.

42. Stéphane Rials (présentée par), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Paris: Hachette-Pluriel, 1988), 360-361.



Enfin, sans doute peut-on voir une dernière trace de l'héritage de Calvin, dans le modèle démocratique américain, sur le terrain de la justice. En plaçant chaque créature, chaque être humain face à ses responsabilités devant Dieu, sans le truchement d'une institution sacrée (comme dans le catholicisme), en insistant sur l'exigence d'une vie «sanctifiée», ascétique, comme signe de l'élection, le calvinisme a particulièrement favorisé le sens de la loi et l'affirmation du pouvoir judiciaire. Nul n'est au-dessus des lois, chaque sujet, chaque citoyen est tenu d'agir selon la justice, dans le respect des règles, de l'éthique, de la morale. L'être humain doit mettre en conformité ses paroles et ses actes, quel que soit son rang, quelle que soit sa richesse. Jean Calvin lui-même était juriste de formation. Peut-être en est-il resté quelque chose dans sa théologie et dans l'héritage politique qu'il a laissé derrière lui. L'idée de lois fondamentales (*fundamental laws*) qui sont supérieures aux lois humaines est essentielle. Le rôle d'un gouvernement est d'élaborer une législation qui soit la plus proche possible des lois morales qui viennent de Dieu. On retrouve la Cité de Dieu des puritains dans cette conception, qui apparaît dans la *Déclaration d'indépendance* sous la forme des «lois de la nature». C'est au nom des lois fondamentales que le peuple américain s'est rebellé contre la couronne d'Angleterre: le peuple américain revendiquait son interprétation des lois fondamentales, divinement fondées, pour s'opposer à la loi anglaise considérée comme une loi humaine, faillible et injuste.

D'où également l'extraordinaire souci, aux États-Unis, des contre-pouvoirs. Pour éviter le détournement de la loi, l'abus d'autorité, de multiples instances interviennent, à tous les échelons politiques, afin de surveiller le juste fonctionnement du système. Dans ce jeu, les *lobbies* sont parfaitement admis, dans la mesure où leur activité multiplie justement les regards, les contrôles. Ce qui, pour un Français, constitue une infraction au jeu démocratique, prend un sens tout à fait différent en Amérique. Le *lobby* n'y est pas considéré comme un simple intérêt particulier, mais comme l'expression d'une facette de l'intérêt collectif, une

composante qui permettra, dans le système global de pouvoirs et de contre-pouvoirs, de *lobbies* et de contre-*lobbies*, l'exercice d'un pouvoir plus juste, car contrôlé de tous côtés. On paraît s'éloigner quelque peu, ici, de l'héritage de Calvin. Et pourtant, la pensée calviniste n'est pas absente, loin de là, de cet exercice de la démocratie au travers de *lobbies*. Pour ne prendre qu'un exemple (le plus significatif), un *lobby* ouvertement néocalviniste continue, à l'horizon des années 2000, à jouer un rôle très actif sur la scène démocratique américaine. Il est conduit par l'homme d'affaires milliardaire Howard Fieldstead Ahmanson<sup>43</sup> à la tête d'une fondation (*Ahmanson Foundation*) dont les comptes étaient créditeurs de 664 millions de dollars à la fin de 1996. Au nom de ses convictions, il défend toutes les causes conservatrices. «Les engagements les plus passionnés d'Ahmanson sont Dieu et la loi morale.» Ses «inspirations majeures sont les écrits de Jean Calvin, C.S. Lewis et le pasteur R.J. Rushdoony, un leader parmi les reconstructionnistes chrétiens, qui voudraient fonder la société sur les lois bibliques». Durant la décennie 1990, Ahmanson a donné plus de 700 000 dollars à la *Chalcedon Foundation*, fondation californienne qui se réclame directement de la pensée néocalviniste de Rushdoony. Ce système des *lobbies* et des contre-pouvoirs trouve donc une de ses sources dans ce souci tout calviniste du respect des règles, de la justice placée au-dessus de tout.

Cette marque de la démocratie américaine s'est, bien sûr, vérifiée lors de la retentissante affaire Monica Lewinski (1997-1998), qui menaça Bill Clinton de destitution pure et simple. Cette affaire de mœurs, qui impliqua le président des Etats-Unis dans l'*imbroglio* de politique intérieure le plus étonnant de l'histoire américaine du XX<sup>e</sup> siècle, apparaît grotesque de prime abord. Comment destituer un président pour une simple incartade sexuelle, que l'on peut certes juger déplorable, mais qui n'apparaît, après tout, guère surprenante

43. Cf. le site internet du *Capital Research Center*,  
<http://www.capitalresearch.org/fw/fw-1098.html>.

quand on connaît les mœurs de beaucoup de hauts responsables politiques? L'étonnement, la stupeur de millions d'Américains (et d'encore plus d'observateurs du reste de la planète) peuvent se comprendre. Que n'a-t-on entendu sur les errements de ces pauvres Américains! En France, on n'avait pas attendu l'affaire Lewinski, du reste, pour multiplier les commentaires narquois dénonçant le «calvinisme dévoyé» des Américains, dans ses excès de «puritanisme»<sup>44</sup>. L'éclatement de l'affaire Lewinski conduisit à une surenchère facile. Jean Calvin n'est pas toujours sorti indemne de cette histoire, la raideur de Kenneth Starr (lecteur assidu de la Bible et quelque peu versé dans la théologie calviniste) apparaissant comme un avatar peu glorieux de la sévérité de mœurs de la vertueuse, trop vertueuse (?) Genève du XVI<sup>e</sup> siècle. Aux Etats-Unis même, certaines voix se sont élevées contre un supposé dévoiement du calvinisme. Sur un site internet consacré à l'affaire (il y en eut des centaines), on peut lire, par exemple, cette observation de Sam Ginest: «Heureusement, Jean Calvin a quitté cette terre il y a longtemps, très longtemps, et si c'était possible de ressusciter ce méchant homme je mènerais moi-même l'assaut contre sa tombe.»<sup>45</sup> Allons donc! Au-delà de l'agressivité de ce citoyen bien mal informé, qui semble ignorer qu'il devrait être impossible de mener l'assaut contre la tombe de Calvin, tout simplement parce que Calvin a refusé d'être inhumé dans une tombe... il est un fait que les motivations religieuses n'ont pas été pour rien dans l'acharnement de Kenneth Starr, fils de prédicateur congrégationaliste (dans une *Church of Christ* texane, marquée par la tradition calviniste). Lecteur quotidien de la Bible, dont il connaît de nombreux psaumes par cœur, qu'il récite pendant son jogging, Starr est, de toute évidence, marqué par un certain héritage ascétique calviniste: dans toute son enfance, il refusa d'aller au cinéma, de danser, conformément aux enseignements

---

44. Dossier «Les protestants vont-ils réformer la France?», *Événement du jeudi*, n° 658 du 12 au 18 juin 1997, 14. Propos émanant de la Fédération protestante de France, cités par Florence Assouline.

45. Sam Ginest, 30 août 1998, site internet [www.intellectualcapitol.com](http://www.intellectualcapitol.com).

reçus dans son assemblée<sup>46</sup>. Il est tout aussi exact de rappeler, par ailleurs, que dans la Genève calviniste, on ne plaisantait pas avec les incartades morales. Cette vigilance, à mettre en relation avec la «notion calviniste de scandale» (Calvin rédigea un *Traité des scandales*), dénonçait notamment la pratique de l'idolâtrie et la «dissimulation»<sup>47</sup>, les «pollutions», «souillures» diverses, la «paillardise», la «fiente» des voluptés trompeuses, le mensonge... La Genève de Calvin, mais aussi beaucoup des établissements puritains dans le Nouveau Monde, entendait procéder à la «mise en œuvre d'une société éthique dans laquelle la chair est dominée»<sup>48</sup>, par l'«instauration d'un ordre dépouillant l'homme de ses vices, le réformant». La «discipline» pratiquée à Genève par le Consistoire sur les citoyens était stricte: entre 5 et 7% de la population genevoise était examinée chaque année par le Consistoire, «soumise au regard direct de Calvin et à ses remontrances»<sup>49</sup>.

Mais en allant plus loin que les généralités et les clichés, favorisés par le penchant français pour la gaudriole... et un antiaméricanisme facile («ils sont fous, ces Américains»), le nœud principal de l'affaire Lewinski ne réside certainement pas dans l'affaire sexuelle elle-même, quels que soient les détails scabreux qui ont pu être diffusés, y compris sur internet. Elle réside tout entière dans cette réalité simple, qui découle directement d'une certaine culture calviniste de la loi: nul n'est au-dessus des lois, même pas un président en exercice. La souveraineté de la «Justice» doit balayer toutes les prétentions humaines à l'impunité. Bill Clinton était soupçonné non seulement d'une incartade sexuelle dans le bureau ovale, dans l'exercice de ses fonctions, mais aussi d'avoir menti sous serment. Comme tout citoyen, il lui fallait en assumer les conséquences. Kenneth Starr n'était certes pas politiquement neutre dans sa démarche. Mais on ne peut réduire son acharnement à de sordides calculs

46. Il fit également du porte-à-porte, durant l'été, pour vendre des Bibles.

47. Bernard Cottret, *Calvin, biographie*, op. cit., 292.

48. Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, op. cit., 337

49. D. Crouzet, op. cit., 325-326. Ce contrôle portait prioritairement sur la pratique religieuse et sur la doctrine.

politiques. Il découlait aussi d'une passion pour la justice, de cette conviction très profondément ancrée en Amérique selon laquelle nul n'est au-dessus de la loi. Plutôt qu'une défaillance de la démocratie, on peut donc être tenté de voir, dans cette affaire, une manifestation de la vitalité démocratique des États-Unis, où même un homme aussi puissant que le président de la République peut être conduit à rendre des comptes devant la loi.

Peut-être peut-on voir là comme un écho étouffé de la pensée de Calvin, théologien et juriste, tout comme il n'est pas interdit de le voir, dans le perfectionnisme et les scrupules extrêmes d'un Al Gore, au cours des élections présidentielles à rallonge de novembre-décembre 2000. Dans un portrait effectué par *Christianity Today*, on évoque ainsi ses «dispositions puritaines», citant ces réflexions de Walter Harrelson, doyen de la *Divinity School* de Harvard où Gore a fait ses études: «Il vient de ce type de religion marqué par Jean Calvin. Calvin a cette profonde, profonde conviction que l'on ne peut faire parfaitement confiance à aucun être humain, aucun, précisément parce que nous ne sommes pas Dieu.»<sup>50</sup> Le comptage et recomptage des voix en Floride, le doute porté sur la perfection des opérations reposerait donc, ici comme dans l'affaire Lewinski, sur la certitude de la faillibilité humaine transmise au travers de l'héritage calviniste, et sur une inaltérable soif de justice.

+  
+ +

On découvre ainsi qu'une prise en compte de l'apport de Calvin permet, au final, d'être moins désarmés devant l'exotisme de la civilisation américaine. L'empreinte religieuse profonde des «Pères pèlerins» puritains, l'impact social et économique d'une éthique protestante du travail fondée sur la vocation et l'ascèse, et enfin l'apport calviniste à une certaine idée de la démocratie à l'américaine ont contribué à modeler ce pays dans son identité. A l'heure du

---

50. Walter Harrelson, cité dans Tony Carnes, «The Transcendental Al Gore», *Christianity Today*, 23 octobre 2000, 99.

cyberespace, Jean Calvin reste toujours vivant dans la culture américaine. A défaut d'informations factuelles concernant «l'éternelle félicité»<sup>51</sup> à laquelle le réformateur s'espérait promis, comme tous les chrétiens, il connaît une postérité culturelle tangible à l'heure où les Bibles sur cédéroms concurrencent, aux Etats-Unis, les anciennes Bibles *King James* reliées, chères aux puritains.

S'il fallait une dernière confirmation, elle est donnée par une étude globale sur la diffusion de la culture sur internet, menée par une importante ONG (Funredes) en septembre 1998<sup>52</sup>. Cette enquête, qui a pris en compte une large proportion d'internautes américains (mais pas exclusivement), a dressé une liste interminable des noms propres les plus demandés sur le net. Jean Calvin y apparaissait en 152<sup>e</sup> position, avec 10 220 demandes. C'est le premier réformateur à figurer dans la liste, Martin Luther ne franchissant pas la barre des 10 000 demandes. Si Calvin apparaît loin derrière Bill Clinton, Jésus-Christ, George Washington, Bill Gates et les *Spice Girls* (qui figurent aux cinq premières places du hit-parade, avec plus de 100 000 demandes pour chacun), il devance un Prix Nobel de littérature (1907), Rudyard Kipling, un brillant cinéaste, Stanley Kubrick, un acteur d'exception, Marlon Brando, un président-écrivain, Vaclav Havel (157<sup>e</sup>), un philosophe et logicien britannique, Bertrand Russell (prix Nobel en 1950), et un pape, Paul VI, qui clôtura le Concile de Vatican II en 1965. Que Jean Calvin, venu de son lointain XVI<sup>e</sup> siècle, parvienne, aux abords de l'an 2000, à devancer cinq géants du XX<sup>e</sup> siècle (littérature, cinéma, politique, philosophie et religion confondus) sur le *World Wide Web* permet de conclure, mieux qu'un long discours, sur la vitalité de son héritage aux Etats-Unis. L'influence de Calvin ne s'y limite pas aux musées et aux grimoires, elle regarde vers l'avenir.

51. Jean Calvin, «Notre éternelle félicité», *L'Institution chrétienne*, livre III, (Genève: Labor & Fides, 1957), 473.

52. FunRedes, «C2, The Second Study on Cultures and the Internet», Table 8, «General Hit Parade for Two-Words Names», september 1998 (site internet <http://www.funredes.org>)

# CROIRE AUJOURD'HUI: POINT DE VUE D'UN PHILOSOPHE

Mark SHERRINGHAM\*

Pour éclairer la relation de la foi chrétienne à notre monde d'aujourd'hui et à la philosophie, je propose d'aborder successivement trois questions:

- Qu'est-ce qui caractérise notre époque, la culture dans laquelle nous vivons aujourd'hui?
- Quelle est la situation du christianisme dans cette culture?
- A quelles conditions la philosophie peut-elle aujourd'hui contribuer à l'approche de la foi chrétienne?

## **I. La culture contemporaine entre modernité et postmodernité**

Quand on ouvre le journal, ou quand on regarde la télévision, on est confronté à une grande variété et à une grande complexité d'informations dans les domaines les plus divers: la mondialisation économique et culturelle, le réchauffement planétaire, les catastrophes écologiques, le développement de l'internet et des technologies de l'information et de la communication, la crise de la vache folle, de nouveaux débats éthiques autour de la génétique ou du droit contrôlé à l'euthanasie, le droit international d'ingérence ou le devoir de solidarité planétaire, la construction européenne,

---

\* M. Sherringham a été président du conseil de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence de 1989 à 1998. Il est maître de conférences de philosophie et directeur adjoint de l'IUFM d'Alsace. Il est l'auteur d'une *Introduction à la philosophie esthétique* (Paris: Payot, 1992).



les problèmes de délinquance ou de violence urbaine, et j'arrêterai là cette énumération. Quel sens faut-il donner à tout cela? Comment peut-on s'orienter dans cette masse d'informations et de questions, le plus souvent urgentes, qui nous emporte dans une course dont on ne perçoit ni la direction d'ensemble, ni la fin?

Complexité extrême et dynamisme irrésistible d'une part, mais aussi incertitudes grandissantes et recherche de nouveaux repères caractérisent, au premier abord, notre monde d'aujourd'hui.

Si l'on cherche maintenant à analyser notre culture actuelle, il me semble qu'elle est constituée par la confrontation ou la tension entre deux systèmes principaux de valeurs, dont les frontières ne sont pas étanches, mais dont les caractéristiques principales sont nettement distinctes.

Le premier système d'idées correspond à ce que je propose d'appeler le noyau dur de la modernité traditionnelle. Ces idées ont été, pour l'essentiel, inventées et élaborées de la Renaissance jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et elles demeurent encore très influentes aujourd'hui. Il est possible de les rassembler autour de cinq grands thèmes: le progrès, la science et la technique, le bien-être matériel, la laïcité et la sécularisation, enfin la république.

### **a) *Le progrès***

L'idée de progrès apparaît à la Renaissance dans le domaine de la théorie de l'art. Elle permet d'opposer l'art italien depuis Cimabue et Giotto à l'art du Moyen Âge en référence au modèle que constitue idéalement l'art antique. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'idée de progrès s'impose dans le domaine scientifique avec Kepler, Galilée et Newton. C'est à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle que fait rage en France la querelle des Anciens et des Modernes qui verra le triomphe final des Modernes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, enfin, l'idée de progrès comme passage de l'obscurantisme aux lumières, comme histoire des progrès de l'esprit humain, pour parler comme Condorcet, ou comme croyance en la perfectibilité de l'homme, selon

Rousseau, devient incontournable. La foi dans le progrès de l'histoire humaine accompagne le développement économique de l'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle ainsi que l'expansion mondiale de la civilisation européenne, d'abord à travers le colonialisme, et maintenant à travers la mondialisation économique et culturelle. La foi dans le progrès humain est également à l'origine du privilège accordé par notre culture à la nouveauté, et a servi de justification à toutes les «avant-gardes» artistiques ou politiques. Comme s'il suffisait de faire du nouveau ou de rompre avec le passé pour être dans le vrai.

Aujourd'hui, la croyance au progrès demeure au fondement du phénomène de la mode et du renouvellement incessant des biens et des services qui est le moteur de la consommation et de l'économie. Le nouveau est valorisé, l'ancien est dépassé. A la limite, mieux vaut une erreur nouvelle qu'une vérité ancienne.

### ***b) La confiance dans la science et la technique***

La deuxième valeur de la modernité est la confiance dans la science et la technique. Cette confiance remonte aux succès de la science moderne à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce succès est à la fois théorique et pratique. Le succès théorique accompagne l'extension quasi exponentielle de nos connaissances et de notre capacité à expliquer et à comprendre la vie, l'homme et l'univers. Le succès pratique se manifeste dans la capacité technique de maîtriser la nature et de créer un véritable monde technique qui vient se substituer à l'environnement naturel. Ce progrès de la science et de la technique prend racine dans la volonté moderne de domination et d'exploitation de la nature. Celle-ci n'est plus pensée comme principe universel de la vie, ou comme divinité naturelle (*deus sive natura*), mais comme objectivité mesurable, pur mécanisme spatial, matière exploitable et consommable, et support de la volonté de puissance de l'individu humain qui aspire, selon les mots prophétiques de Descartes dans le *Discours de la méthode* de 1637, à devenir «maître et possesseur» de la nature. Ce triomphe apparemment sans

limites de la science et de la technique engendre une véritable religion de la science.

Sa première expression philosophique se trouve dans le positivisme d'Auguste Comte, dont le scientisme contemporain est l'héritier direct. Comte propose de comprendre l'évolution de l'esprit humain à partir de ce qu'il appelle «la loi des trois états»: l'humanité serait passée successivement par l'état religieux, l'état métaphysique et, enfin, l'état positif. Aux questions fondamentales, l'esprit humain aurait apporté successivement trois types de réponses: d'abord les réponses de la religion qui sont ensuite dépassées par les réponses philosophiques, lesquelles sont à leur tour remplacées par les réponses de la science. A en croire Auguste Comte, et beaucoup de ses successeurs plus ou moins conscients, la science a aujourd'hui définitivement remplacé la religion et la philosophie. Autrement dit, la science est devenue la religion et la philosophie des temps modernes. Un exemple de cette prétention se laisse lire dans un ouvrage d'un Prix Nobel français des années 60: *Le hasard et la nécessité*.

Cependant la confiance dans la science trouve aujourd'hui un certain nombre de limites. Elle s'accompagne de la prise de conscience de plus en plus vive des dangers éthiques d'une techno-science sans conscience: la bombe atomique, les catastrophes écologiques, la crise de la vache folle sont autant de rappels que la science et la technique ne doivent pas être utilisées en dehors du «principe de précaution».

### ***c) La revalorisation de la vie matérielle, de la production des biens et des services***

La revalorisation de la vie matérielle, de la production des biens et des services, est la troisième caractéristique du noyau dur de la modernité. Elle a abouti à ce qu'on a appelé, dans les années 60-70 du XX<sup>e</sup> siècle, «la société de consommation». Il y a bien un matérialisme moderne, qui signifie la reconnaissance de l'importance et de la légitimité de l'investissement humain dans l'économie productrice de biens et de services.

Que l'activité productrice soit aussi noble ou considérée, aussi digne d'attirer les vocations, que l'activité intellectuelle ou spirituelle et que l'activité guerrière, est une innovation récente dont les prémisses commencent à apparaître à la Renaissance et avec la Réforme. Ce changement dans la hiérarchie des classes ou des «ordres» sociaux par rapport à l'Antiquité grecque et romaine d'une part, et au Moyen Age d'autre part, s'accomplit avec le triomphe moderne de la société des bourgeois et des travailleurs, dans laquelle nous vivons aujourd'hui.

#### ***d) La laïcité et la sécularisation***

La modernité, dans notre pays de façon particulièrement emblématique, est également inséparable du combat pour la laïcité. La laïcité a plusieurs visages: celui de l'anticléricalisme révolutionnaire et républicain, contre l'alliance du «trône et de l'autel», mais aussi la volonté de séparer institutionnellement l'Eglise et l'Etat, c'est-à-dire de garantir la neutralité religieuse de la puissance publique, et par là d'assurer la liberté de conscience à tous les citoyens, mais encore l'idéologie positiviste qui voit dans les religions les vestiges d'un obscurantisme que la raison scientifique et la «libre-pensée» enseignée à l'école de la République contribueront à marginaliser et à faire progressivement disparaître.

#### ***e) La république***

Enfin vient la révolution politique qui verra, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, la victoire de la république, aux Etats-Unis d'abord et en France ensuite, sur le principe monarchique traditionnel. Pour la première fois, à l'échelle des grandes nations, s'impose le principe de la souveraineté du peuple et des droits de l'homme et du citoyen. La liberté, l'égalité et la fraternité deviennent l'idéal de la politique moderne.

Ce noyau dur de la modernité, bien que totalement issu de la culture chrétienne européenne, est assez ouvertement anti-chrétien. Il prétend s'affranchir du joug de la religion en général et du christianisme en particulier, et a l'ambition

d'apporter des réponses nouvelles et satisfaisantes aux vieilles interrogations et inquiétudes qui servaient de terreau à la foi religieuse.

Pourtant aujourd'hui ce noyau dur de la modernité, même s'il garde des partisans puissants et nombreux, est de plus en plus battu en brèche sur tous les fronts. L'idée d'un progrès de l'esprit humain est ouvertement remise en question dans les domaines de l'éthique ou de la recherche du sens. La confiance dans la science et la technique ne peut plus être aveugle à l'âge de la bombe atomique ou des manipulations génétiques. La volonté de dominer et d'exploiter les ressources naturelles se trouve contestée par la prise de conscience écologique de notre responsabilité par rapport à la planète Terre. La volonté laïque de cantonner la religion à la sphère des opinions privées en voie de disparition progressive marque le pas devant la montée des intégrismes, le développement des sectes et la persistance du religieux dans le débat culturel. Enfin, l'idée de république liée au développement des Etats-nations se voit confrontée au double défi de l'approfondissement de la démocratie individualiste et du dépassement du cadre national dans des organismes supranationaux.

+  
+ +

Mais non seulement l'esprit moderne se trouve aujourd'hui confronté à ses propres limites, il est aussi concurrencé par une sensibilité différente, qu'on a pris l'habitude d'appeler, faute de mieux, postmoderne. Celle-ci ne se présente pas comme un système rigoureux et visant à la cohérence. C'est que la postmodernité est justement sceptique par rapport à la raison et à la cohérence. Face au système de la raison moderne, elle se définit plutôt comme une attitude et une prise de conscience qui peuvent, à leur tour, être caractérisées par cinq idées directrices: le relativisme universel, l'individualisme radical, la reconnaissance des multiples dimensions de la personne humaine, la conscience du mal historique et la légitimité de la quête du sens et de la religion.

### ***a) Le relativisme universel***

Le relativisme n'est pas une idée récente. On en trouve des traces dans le scepticisme philosophique de l'Antiquité ou dans la tolérance prônée par Montaigne en pleine période de guerre de religion. C'est cependant à Nietzsche, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que revient le mérite d'annoncer l'ère du relativisme universel, qu'il propose de comprendre comme la réduction de la vérité à la valeur. Dorénavant, la vérité n'est plus qu'une valeur parmi d'autres. Cette prise de conscience est elle-même la conséquence de l'aventure occidentale de la vérité, dont Nietzsche se veut le grand témoin. Il en a souligné le danger qui s'appelle le nihilisme: tout vaut, tout se vaut, et finalement rien ne vaut plus, et il en a indiqué le remède à ses yeux: la création dionysiaque et artiste de valeurs qui affirment la vie.

Mais la postmodernité n'est pas pour autant nietzschéenne. Sa position n'est ni le nihilisme de l'évanouissement des valeurs, ni la volonté surhumaine d'une nouvelle création des valeurs, mais plutôt une sérénité ouverte et éclectique: tout a une valeur, toute opinion est respectable si elle est énoncée de bonne foi, il y a une part de vérité dans tout point de vue qui s'exprime. Pour la postmodernité, tout est vrai, il y a du vrai partout. Mais ce qui devient insupportable, c'est la prétention jugée exorbitante à l'exclusivité du vrai.

Le relativisme atteint également notre conception de l'histoire, un des dogmes des temps modernes, c'est-à-dire la croyance au progrès dans l'histoire. La postmodernité ne croit plus qu'il y ait un sens de l'histoire, et que ce qui vient après soit par définition meilleur que ce qui existait avant. Nous sommes désormais libres de choisir dans la trame historique ce qui nous convient.

Le relativisme postmoderne concerne aussi directement la sphère des croyances religieuses, non pas ici en les décrédibilisant, mais en rendant possible pour une même personne la coexistence d'idées, de pratiques ou de croyances qui pourraient sembler contradictoires dans un autre contexte. La nouvelle religiosité semble inséparable d'une volonté de

choix individuel: j'ai le droit et le devoir de me construire mon propre univers spirituel.

### ***b) L'individualisme radical***

La seconde composante fondamentale de l'attitude post-moderne est l'individualisme radical. L'idée d'individu n'est pas non plus une idée récente, même si son développement est une des spécificités de la culture occidentale. *Les Confessions* de saint Augustin ou les *Essais* de Montaigne sont des moments constitutifs de l'histoire intellectuelle de l'individu qui ne s'identifie pas à la notion, à l'origine grecque, de la personne désignant le masque derrière lequel pouvait jouer l'acteur du théâtre antique. On sait aussi que la philosophie moderne commence symboliquement avec le *cogito* de Descartes. Mais la philosophie du sujet de la pensée et de la connaissance, qui s'élabore de Descartes à Kant et s'absolutise avec Hegel, demeure une philosophie du sujet universel et évite de se laisser entraîner dans la voie de l'individualisme. Il faudra attendre la réaction contre la prétention systématique de la philosophie hégélienne, qui s'exprime chez un Kierkegaard, pour aboutir à la position de l'individu comme fondement premier. Mais c'est dans l'ouvrage de Max Stirner, publié en 1845 et intitulé *L'unique et sa propriété*, qu'on trouve pour la première fois l'expression philosophique complète de l'individualisme radical. La postmodernité se situe dans le prolongement de cette revendication de la primauté de l'individu et affirme que nous sommes tous des individus «uniques», et que c'est à partir de cette unicité subjective individuelle qu'il faut construire et théoriser l'ordre de la pensée et de la société.

L'individu unique postmoderne répugne à se soumettre à une autorité dont le principe lui serait extérieur ou étranger. D'où l'approfondissement de l'ordre démocratique, seul capable de gérer une société d'individus, ainsi que les contestations résurgentes de l'autorité institutionnelle. La république qui avait, d'abord, simplement intégré les institutions d'ancien régime en leur donnant une légitimité nouvelle, et qui s'était traduite par un alourdissement immédiat de



l'autorité de l'Etat, dont la Terreur révolutionnaire est une manifestation révélatrice extrême, est amenée aujourd'hui à inventer un nouveau mode de fonctionnement fondé sur la participation et l'expression de plus en plus directe des points de vue individuels. L'exercice du pouvoir dans la démocratie postmoderne suppose de savoir concilier décision et concertation, communication et vision du bien commun. Stéphane Hugon, sociologue, écrit dans *Le Monde* du 2 janvier 2001:

«A un lien fondé sur la rationalité d'un contrat social se substitueraient des formes plus intuitives et plus éphémères, reposant sur le partage de valeurs plus immédiates. (...) Les grands discours ont vécu, l'expertise n'a plus la même prise sur la vie sociale. (...) La stratégie des politiques s'en voit modifiée. A un pouvoir de maîtrise et de pilotage qui s'exprime dans la verticalité se substitue une capacité à mettre les gens ensemble.»

Mais pour l'individu qui se pense comme le centre de son monde, la dimension éthique n'est pas pour autant absente. L'individualisme radical ne rime pas nécessairement avec l'immoralisme de «l'acte gratuit» célébré par André Gide, pour prendre un exemple devenu classique. L'éthique individualiste demande à être construite, et c'est également une exigence de la postmodernité. Différentes possibilités ont été explorées comme le concept de l'«autonomie», la valeur de la «communication démocratique» ou l'exigence de la «bonne foi» ou encore de l'«authenticité». Etre pleinement soi-même, devenir ce que l'on est, dans le respect de ce même droit pour tous, voilà les premiers mots d'ordre d'une éthique de l'individu.

### ***c) La reconnaissance des multiples dimensions de la personne humaine***

Enfin, cet individu unique et absolu de la postmodernité, qui refuse la soumission à une autorité extérieure surplombante et qui cherche de nouveaux repères éthiques, souhaite également parvenir à une compréhension plus riche de lui-même. La recherche de l'épanouissement individuel passe, en effet, par une théorie ouverte, non hiérarchique et multidimensionnelle

de la psychologie humaine. Au schéma classique, de type platonicien, du pouvoir de la raison s'appuyant sur le courage pour vaincre et maîtriser les passions et les désirs, ou au schéma moderne d'une raison intellectuelle capable de fonder la subjectivité de la conscience, la postmodernité préfère le modèle d'une individualité multiple dans ses composantes et ses références. Un exemple particulièrement intéressant de cette troisième caractéristique de la postmodernité est «la théorie des intelligences multiples» développée par un psychologue américain, Howard Gardner, en 1983. Pour Gardner, il faut en finir avec la conception unidimensionnelle de l'intelligence, et lui substituer une théorie qui fasse place à une pluralité d'intelligences. Il distingue l'intelligence linguistique, logico-mathématique, musicale, spatiale, corporelle-kinesthésique et interpersonnelle. On pourrait y ajouter l'intelligence visuelle, émotive, pratique ou pourquoi pas religieuse... Ce qui est nouveau, c'est la reconnaissance à l'intérieur de chaque individu d'une pluralité de perspectives dont aucune n'est en soi supérieure aux autres et ne peut revendiquer la position centrale. Là aussi, la raison moderne doit renoncer à toute prétention de commandement (et sans doute beaucoup plus profondément que dans la démarche restée moderne de la psychanalyse qui repose toujours sur la confiance dans le pouvoir de la raison de donner sens aux pulsions primitives).

### ***d) La conscience du mal historique***

Une quatrième dimension de la postmodernité est qu'elle devient inséparable d'une prise de conscience de la puissance du mal dans l'histoire humaine. Auschwitz d'abord et le Goulag ensuite, pour ne pas évoquer d'autres massacres ou génocides plus anciens ou plus récents, ont rendu impossible le maintien de l'optimisme de la raison des Lumières. Nous savons aujourd'hui non seulement que «les civilisations sont mortelles», comme l'affirmait Paul Valéry à l'issue de la Première Guerre mondiale, mais que la barbarie est toujours prête à resurgir et qu'elle sait utiliser aussi bien les techniques les plus modernes que les idéologies qui prétendent

représenter l'avant-garde de l'humanité. Aucun progrès de l'esprit humain ne permettra jamais d'en finir avec la barbarie.

En liaison avec cette prise de conscience du danger toujours actuel de la barbarie, prise de conscience qui n'est ni achevée ni complète parce qu'elle ne s'accompagne pas pour autant d'une compréhension plus profonde du mystère du mal (ce qui supposerait, à mon sens, une conversion au message du christianisme), la postmodernité se caractérise encore par la perte de confiance dans ce que Jean-François Lyotard a proposé d'appeler les «grands récits», c'est-à-dire les explications globales du monde fournies par la raison moderne et les idéologies optimistes qui prétendent pouvoir assigner un sens à l'histoire humaine. Ceci est sans doute une des causes profondes de la perte d'influence, particulièrement notable dans notre pays, des intellectuels dans leur rôle de «maîtres penseurs». Le pouvoir intellectuel moderne trouvait, en effet, sa source et son modèle dans la philosophie des Lumières et le rôle révolutionnaire de l'intellectuel, représentant qualifié de l'avant-garde éclairant les masses pour le plus grand bonheur futur de l'humanité. Après les navrantes compromissions des intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle avec le nazisme pour certains, et le communisme pour beaucoup, un tel rôle et une telle prétention sont désormais caduques, ce dont la postmodernité s'accommode fort bien.

### ***e) La légitimité de la quête du sens et de la religion***

Mais cette perte de confiance dans les grandes idéologies de la raison moderne et dans leurs défenseurs attirés n'a rien à voir avec l'admission morose ou désespérée d'une quelconque absurdité de l'existence ou du monde. Bien au contraire, elle fait place nette et libère le champ pour le retour de la question du sens qui s'accompagne d'une véritable soif de spiritualité. Pour la sensibilité postmoderne, le religieux est une dimension légitime et indispensable de l'humain, contrairement à ce que pensent les modernistes.

Au fur et à mesure que s'étend la satisfaction des besoins matériels, et que les limites de la rationalité moderne deviennent plus apparentes, se développe, de façon corrélative, une soif de sens, un besoin d'accomplissement de soi et de perfectionnement spirituel. Il est vrai que ce besoin se manifeste de façon très diverse, comme dans l'engouement pour les sagesse orientales, ou dans l'attrait que peuvent exercer les multiples variantes du mouvement du New Age, mais aussi dans le recours à l'astrologie, la croyance en la réincarnation, ou encore à travers l'emprise grandissante des sectes. A mon sens, cette tendance de la postmodernité ne doit pas s'analyser d'abord comme un reflux ou un refus de la raison et une fuite dans l'irrationnel, mais bien comme la recherche d'un sens supérieur et d'une raison capable de prendre en compte les aspirations les plus profondes du cœur humain.

## **II. La position du christianisme dans la culture contemporaine**

Si l'on réfléchit maintenant à la place du christianisme dans notre monde d'aujourd'hui, les deux mots qui reviennent le plus souvent sont ceux de «déclin» et de «discrédit». Le déclin serait sociologique, et le discrédit intellectuel.

Le déclin paraît incontestable, en particulier dans un pays de vieille chrétienté comme la France. Le christianisme est devenu sociologiquement minoritaire dans notre pays, et le recul de la pratique religieuse régulière y est particulièrement impressionnant, surtout pour les Eglises historiques, Eglise catholique romaine, Eglise réformée de France et ECAAL/ERAL<sup>1</sup> en Alsace-Moselle. Mais on sait aussi que certaines communautés restent très dynamiques, et que les Eglises évangéliques ou baptistes montrent une belle vigueur. Ce qui a été perdu en quantité a en partie été gagné en qualité, et il semble également, sous bénéfice d'inventaire, que les communautés ecclésiales qui se dépeuplent le

---

1. Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine; Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine.

plus soient celles qui affichent le moins clairement leur identité croyante et leur spécificité religieuse.

Sur le plan intellectuel, le christianisme apparaît bien souvent sur la défensive, oscillant entre la désaffection et le discrédit. Henri Tincq, dans *Le Monde* du 27 décembre 2000, s'interroge sur «un christianisme discrédité». Intellectuellement, le christianisme semble trop souvent condamné à la répétition de dogmes peu compréhensibles ou au repli sur des positions minoritaires et conservatrices. Tout se passe en apparence comme s'il se retrouvait en porte-à-faux par rapport à la culture actuelle, et incapable de reprendre l'initiative.

Or il me semble que ce tableau ne correspond pas vraiment à la situation du christianisme dans notre culture. Par rapport à ce que j'appelle le noyau dur de la modernité, le christianisme a hésité entre la soumission et le combat.

La soumission consiste à accepter le verdict du «tribunal de la raison humaine», qu'évoquait Kant, et à ne considérer comme valable dans le christianisme que ce qui s'accorde avec la raison moderne. Ainsi les miracles doivent-ils être interprétés comme des signes ou des symboles et non pas comme des événements historiques. Ainsi du Christ, on ne conservera que ce qui pourra vraisemblablement être attribué par une raison critique à un Jésus historique, prédicateur galiléen et fils du charpentier de Nazareth. Ainsi la plupart des dogmes de la religion chrétienne concernant l'incarnation du Fils de Dieu, la Trinité divine ou la vie éternelle seront-ils jugés incompréhensibles et grandement invraisemblables par une raison assurée de ses propres critères scientifiques et techniques. Ne restent au bout du compte qu'un christianisme moral et un Christ capable de prendre place dans le panthéon laïque des héros de l'humanité. Tel est le résultat auquel aboutit le courant «libéral» du christianisme dans sa volonté d'édifier une foi compatible avec la raison moderne: un christianisme appauvri, mesuré à l'aune d'une raison étriquée.

Le combat contre la modernité est l'option qu'a longtemps

privilegiée le courant «conservateur» du christianisme, c'est-à-dire la hiérarchie de l'Eglise catholique et la partie «évangélique» des Eglises protestantes. Cette position a eu le mérite de rester davantage fidèle à l'héritage spirituel et intellectuel du christianisme, et à ne pas transiger en particulier sur la question de la divinité du Christ, pierre de touche de la foi chrétienne. Ce combat a pris plusieurs formes: refus global du monde moderne pour quelques-uns, référence à la pensée ou à la théologie prémodernes comme la philosophie médiévale en général ou le thomisme en particulier du côté catholique, ou retour à la pure pensée des réformateurs comme seule capable de fonder une modernité véritablement chrétienne pour un certain nombre de protestants, enfin contestation par tous des prétentions exorbitantes d'une raison moderne à vouloir se substituer à la religion et donner sens à la vie humaine. Mais dans ce combat contre la modernité a été perdu de vue, de part et d'autre, le fait que les idéaux modernes sont le plus souvent la traduction laïque des valeurs chrétiennes.

Par rapport à la postmodernité, la situation est, à mon sens, très différente. La proximité, et sur certains points la complicité, sont réelles. Le travail de limitation des prétentions de la raison moderne a été quasiment mené à bien par les diverses entreprises de «déconstruction» emmenées par la dynamique postmoderne. Le scepticisme par rapport au mythe du progrès et aux idéologies modernes, la prise de conscience de la persistance du mal dans l'histoire, la reconnaissance de la légitimité de la dimension religieuse, la quête du sens et la soif de perfectionnement spirituel sont autant de points d'appui possibles pour la foi chrétienne aujourd'hui.

Mais restent une différence difficile à concilier et une question irréductible. La question est celle du Christ: «Et vous, qui dites-vous que je suis?» et la différence est l'exigence chrétienne d'une vérité unique. La situation me semble proche de celle qu'avait rencontrée saint Paul à Athènes au I<sup>er</sup> siècle de notre ère: «Hommes Athéniens, je vous trouve à tous égards extrêmement religieux. Car en parcourant

votre ville et en considérant les objets de votre dévotion, j'ai même découvert un autel avec cette inscription: A un dieu inconnu! Ce que vous révérez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce.» (Ac 17: 22-23) Par rapport à la postmodernité, le combat ou la soumission sont également inutiles ou inefficaces. Il reste, pour le christianisme, à s'installer dans la question du sens, et comme toujours, à témoigner de son espérance et de sa différence.

Il reste à vivre la postmodernité comme un défi qui pousse à inventer de nouvelles formes de vie religieuse ou à faire revivre les anciennes, à s'engager dans de nouvelles situations de dialogue et de communication, à surmonter avec audace les divisions anciennes, à participer sans complexe aux multiples débats qu'engage une intelligence ouverte et plurielle, à affirmer sans crainte l'originalité intellectuelle et la puissance d'interprétation de la révélation chrétienne pour notre monde d'aujourd'hui.

### **III. Philosophie et christianisme aujourd'hui**

Qu'en est-il maintenant de la relation à la philosophie? Cette dernière me semble en difficulté quand on considère sa place dans la culture contemporaine. Non pas parce qu'il n'y aurait plus de demande sociale pour la philosophie, le phénomène récent des «cafés philosophiques», ou le succès d'ouvrages de vulgarisation comme *Le monde de Sophie*, ou le lancement de formations philosophiques pour les cadres d'entreprises prouvent le contraire, mais plutôt parce que la philosophie professionnelle, réputée sérieuse, semble avoir de plus en plus de mal à tenir un discours qui puisse être entendu et compris en dehors du petit cercle des spécialistes et des universitaires. Les principaux dangers qui menacent l'importance de la philosophie pour la vie et la société d'aujourd'hui sont au nombre de trois.

a) Vient, tout d'abord, la réduction de la philosophie à son histoire. Ce danger est la marque de l'enseignement universitaire où l'érudition historique spécialisée a toujours tendance à remplacer la capacité à analyser et à réfléchir de



façon personnelle sur les problèmes de notre temps. Il faut dire à la décharge de la tradition universitaire que les philosophes qui se sont aventurés sur le terrain politique et social tout au long du XX<sup>e</sup> siècle ont le plus souvent été les alliés consentants des grandes idéologies totalitaires de leur temps. Entre l'érudition et le soutien aux dictatures, la première solution n'est pas la moins mauvaise.

*b) Le second danger vient de la déconstruction postmoderne de l'exigence de vérité et aboutit plus ou moins ouvertement à ce que j'appellerai l'attitude esthétique en philosophie. En témoigne par exemple cette affirmation de Gilles Deleuze dans son livre de 1991 intitulé *Qu'est-ce que la philosophie?*:*

«La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec. (...) De beaucoup de livres de philosophie, on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt, justement parce qu'ils ne créent aucun concept, ni n'apportent une image de la pensée ou n'engendrent un personnage qui vaille la peine.» (p. 80)

Fidèle sur ce point à la leçon nietzschéenne, Deleuze assimile l'activité philosophique à la création artistique dans l'ordre du concept. S'il en est ainsi, la philosophie ne s'adresse plus qu'à une petite élite d'esthètes et s'exclut d'elle-même de tout ce qui touche aux préoccupations vitales du plus grand nombre.

*c) Le dernier danger qui menace le sens de l'activité philosophique vient de la tentation, surtout répandue dans les pays anglo-saxons, d'assimiler la philosophie à une activité de type scientifique et à en faire soit la science de la science, soit la science de la logique, soit la science du langage. Dans tous ces cas, la philosophie se soumet au modèle jugé indépassable de la vérité scientifique, tout en n'ayant jamais tout à fait les moyens de ses ambitions.*

Ni histoire, ni art, ni science, il me semble que la philosophie doit retrouver son ambition originelle. Dans son essence

grecque, la philosophie répond à une double préoccupation: le désir de comprendre le monde et le désir de vivre la vie la meilleure qu'il soit possible à un humain de vivre. La philosophie n'est pas seulement ni surtout une activité intellectuelle séparée de la vie, c'est d'abord, selon la belle expression de Pierre Hadot, «un exercice spirituel».

Cette ambition va s'épanouir pendant près de mille ans, avant d'être supplantée par le christianisme pendant une période d'environ mille ans également, jusqu'à la fin du Moyen Âge. Avec les temps modernes, la philosophie ne parviendra jamais tout à fait à retrouver l'unité de la théorie et de la pratique qui avait caractérisé son concept d'origine. Mais aujourd'hui, si elle veut occuper sa place dans le débat contemporain, elle doit affirmer la spécificité de la question du sens de la vie humaine, et dégager les conditions et les caractéristiques de la vérité qui porte sur le sens et la finalité de l'existence. La philosophie doit s'installer dans la question du sens, mais sans exclusive, c'est-à-dire en acceptant le voisinage des grandes religions, et en explorant avec ses propres moyens, qui sont ceux de la raison, les différentes possibilités de la pensée du sens.

Aborder philosophiquement la question du sens dans la postmodernité suppose le respect de la liberté d'autrui et la pratique du témoignage. Il ne faut plus chercher à convaincre, au sens de vaincre dans la rivalité du combat ou du débat d'idées, et il ne faut plus prétendre dicter à autrui ce qu'il doit croire, mais simplement expliciter ce que l'on croit et ce que l'on vit.

Par rapport à la foi chrétienne, la philosophie peut décider librement de s'y déclarer favorable. Cette libre option en faveur du christianisme doit être revendiquée pour au moins trois raisons.

– Tout d'abord, parce qu'il serait vain d'attendre d'un raisonnement qu'il prenne une décision à notre place. Personne ne peut se réfugier derrière un raisonnement pour savoir ce qu'il doit faire de son existence, comment il va choisir de vivre sa vie. La raison peut explorer des possibilités, montrer des directions, mais non pas nous contraindre absolument.

– D'autre part, nul ne peut faire l'économie de sa liberté dans la question du sens, sans doute parce qu'on s'y rapproche du fondement même du sens qui est, pour le chrétien, la liberté de Dieu.

– Enfin, parce qu'il faut affirmer l'irréductibilité de la foi chrétienne à la démonstration scientifique et au raisonnement philosophique. En aucune façon le contenu de la foi chrétienne comme événement et comme révélation ne peut se déduire de la philosophie ou de la raison scientifique. La vérité du christianisme n'est pas la vérité d'une théorie, mais d'une personne qui a osé déclarer: «Je suis la vérité.»

De nombreux chantiers attendent le philosophe qui accepte de s'engager pour la foi chrétienne. Il peut montrer que le christianisme n'est pas une religion parmi d'autres. Ainsi Marcel Gauchet, pourtant non croyant, démontrant le statut unique du christianisme, religion de la sortie de la religion, dans l'ordre politique. Ainsi René Girard affirmant que le christianisme n'est pas une mythologie parmi d'autres, qu'il s'agirait de «démystifier», mais qu'il est plutôt l'anti-mythologie par excellence à travers la mise en évidence du mécanisme victimaire et de son occultation par le mythe.

Il peut montrer l'interpénétration profonde de la foi chrétienne et de la culture contemporaine qui est le résultat d'un mouvement de christianisation sans précédent, et en grande partie inaperçu, de la structure de la pensée et de la culture depuis la Renaissance, mais avec une différence de taille par rapport à la grande pensée chrétienne médiévale: l'occultation du Christ. L'essence de la modernité doit se lire, à mon sens, comme un christianisme sans le Christ, alors que le Moyen Age fut, à bien des égards, une admirable centration sur le Christ mais sans christianisation correspondante de la pensée.

Il peut repérer les obstacles culturels ambiants, comme le scientisme moderne ou le relativisme postmoderne, en dégager la nature, et démontrer qu'il ne peut pas y avoir de contradiction entre la raison et la foi, entre la science et la foi, entre la philosophie et la foi, tout en soulignant que ni la

raison, ni la science, ni la philosophie ne peuvent prouver la foi. Il peut encore dégager le cœur vital ou l'essence conceptuelle du christianisme: Dieu est amour, Dieu est liberté, l'humain est créature spéciale (à l'image de Dieu), la finalité de l'humain est la relation à Dieu, le mal est dans la rupture de la relation à Dieu, dont l'origine est la volonté d'être comme Dieu. Enfin, la philosophie peut nous accompagner dans notre cheminement spirituel:

– Tout d'abord vient le choix du sens. Il consiste à s'interroger sur le sens de la vie, de cette vie que nous avons à vivre avec la conscience de notre mort, et il consiste à vouloir vivre cette vie le mieux possible. Ce premier stade est commun à tous les humains qui s'engagent dans la recherche de la qualité de la vie et dans la quête de la sagesse.

– Vient, ensuite, le choix de la transcendance et le refus de l'unidimensionalité. Admettre que l'humanité et l'individu humain ne sont pas «la mesure de toute chose», qu'il y a de la transcendance ou du divin, et que l'humain s'accomplit dans la relation au divin. Ce deuxième stade sépare les humains entre partisans de l'immanence et partisans de la transcendance.

– Vient, enfin, le choix du Christ. Comprendre que notre relation au divin passe par la personne et l'événement de Jésus-Christ. Qui est le Christ pour moi? Un maître de sagesse ou de morale? Un grand initié? Un homme parfait? Un homme divin, qui assume la plénitude de la condition humaine? Ou Dieu fait homme pour notre salut? Parvenu à ce troisième stade, la philosophie doit savoir s'arrêter et laisser la place à la grâce: «Venez et voyez.»

**A propos de l'article du professeur François G. Dreyfus, «Le protestant et l'Eglise: une mission ambiguë» paru dans le numéro 210, 2000/5, novembre 2000 de la revue.**

Le pasteur Michel Bertrand, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France écrit:

Etonné par le début de l'article de Monsieur F. G. Dreyfus publié dans le numéro de novembre de la Revue Réformée (p.1) et sans aucun désir de polémiquer, je souhaite simplement mais fermement préciser pour vos lecteurs que l'opinion qui m'est prêtée au sujet de l'Eglise dans cette intervention ne correspond ni au propos que j'ai tenus au journal *Le Figaro*, ni à mes convictions profondes en la matière, ni bien sûr à celles de l'Eglise réformée de France. Comment aurais-je pu dire que «le problème de l'Eglise n'était, pour le protestant, qu'une question secondaire», alors que je m'efforce en permanence de souligner et de rappeler que si l'Eglise est *seconde* par rapport à la Parole qui la fonde et qu'elle est appelée à annoncer, elle n'est pas pour autant secondaire. Articles, conférences, messages au synode national (notamment Actes du synode national de Paris, 1995, pp. 60-61), dans lesquels je me suis exprimé sur ce registre, sont autant de sources plus autorisées pour rendre compte de mon point de vue que la référence inexacte à un article de journal et sa lecture tendancieuse. Il est possible qu'en matière d'ecclésiologie ou dans d'autres domaines nous ayons, M. Dreyfus et moi, des positions différentes, mais je pense que la première condition pour débattre, en vérité, avec l'autre, c'est de ne pas commencer par déformer sa pensée. La mienne s'efforce comme la sienne de se situer dans la tradition luthéro-réformée dont personne ne peut prétendre avoir le monopole ou détenir la juste interprétation. Puis-je ajouter, *cum grano salis*, que dans ce même article du *Figaro*, je disais à propos des médias, sans savoir que cela pourrait avoir d'autres champs d'application, «C'est la vérité en Jésus-Christ qui rend libre. Ce n'est pas la liberté de dire n'importe quoi qui rend vrai!»

# DEVENEZ LES IMITATEURS DE DIEU!<sup>1</sup>

Georges BESSE\*

«J'ai une condition singeresse et imitatrice.»

Michel de Montaigne

«Si l'on devait constamment s'imiter les uns les autres,  
à quoi bon une âme et un esprit pour chacun?»

Germaine de Staël

## I. Les chrétiens, des imitateurs?

Questionnement, et aussi étonnement. Lors même que j'aurais, comme Michel de Montaigne, une nature singeresse, c'est très difficilement que je concevrais ma vie chrétienne comme une imitation. Et d'ailleurs, imitation de qui et de quoi?

«Imitez Dieu», dit l'apôtre Paul. Mais l'imitation n'exige-t-elle pas un contact concret qu'il ne m'est pas facile d'avoir avec le Dieu «que nul œil n'a vu ni ne peut voir»?

Imiter Jésus? C'est vrai qu'il a dit: «Celui qui m'a vu a vu le Père.» Et je porte en moi, incontestablement, une certaine image de Jésus, à partir de la méditation des Ecritures. Il en résulte même, dans mon existence, un certain comportement, des pensées et une prière assez précises. Mais n'est-ce que cela l'imitation?

---

\* G. Besse est pasteur en retraite de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (Suisse).

1. Cet article est le produit d'un questionnement autour d'Ephésiens 5:1, en vue de la retraite d'ouverture des cours de la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence, les 6 et 7 octobre 2000. Il résume, brièvement et librement, le contenu de trois études présentées aux étudiants et professeurs.

Alors imiter d'autres personnes, par exemple des chrétiens influents et avancés? Inconcevable! Le réformé que je suis se révolte contre cette seule pensée, et rejoint M<sup>me</sup> de Staël: «Si l'on devait constamment s'imiter les uns les autres, à quoi bon une âme et un esprit pour chacun?» J'en suis persuadé: si je me contentais de suivre l'exemple de ceux qui m'ont précédé ou de ceux qui m'entourent, j'abdi-querais toute personnalité, je ne ferais pas un vrai disciple du Dieu vivant.

Cependant, il n'y a pas moyen d'éviter Ephésiens 5:1: «Devenez les imitateurs de Dieu.»<sup>2</sup> Ou, comme le dit la TOB: «Imitez Dieu.» Et la traduction en français courant: «Efforcez-vous d'être comme lui.»

Paul emploie, ici, le mot grec *mimétès*, qui veut dire littéralement «imitateur». Chez les Grecs, cela peut être, en bonne part le poète ou l'acteur, en mauvaise part le comédien ou le charlatan. Dans le Nouveau Testament, on retrouve ce terme dans le même sens qu'en Ephésiens 5:1 en 1 Corinthiens 4:16 et 11:1, 1 Thessaloniens 1:6 et 2:14, et en Hébreux 6:12.

Le verbe *mimeomai*, qui désigne l'action d'imiter, soit au sens physique (voix, gestes, cris...), soit au sens moral (actions, qualités...) apparaît en 2 Thessaloniens 3:7 et 9 (imiter l'apôtre), Hébreux 13:7 (imiter les conducteurs spirituels) et 3 Jean 11 (imiter le bien).

A première vue, la notion d'imitation semble propre au Nouveau Testament. Elle n'est toutefois pas absente de l'Ancien Testament. La réalité fondamentale pour Israël, c'est que le Seigneur s'est fait connaître. Il a sanctifié son nom en arrachant les siens à la tyrannie égyptienne et en leur faisant traverser la mer. Dès lors, le peuple qu'il s'est acquis lui doit une obéissance entière. «Soyez saints, car je suis saint.» Il ne s'agit pas encore d'imiter Dieu au sens où on le verra dans le Nouveau Testament, mais d'accepter pour unique règle de conduite la loi du Dieu libérateur. Dès lors,

2. Traductions Segond et Synodale.



le péché le plus grave, c'est d'imiter les nations païennes, celles qui adorent les divinités qu'elles se sont faites elles-mêmes. «Tu ne te prosternerás point devant leurs dieux et tu ne les serviras point... Tu n'imiteras point leur conduite.» (Ex 23:24)

Du commandement: «Soyez saints, car je suis saint», on rapproche évidemment la parole évangélique: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait». Dans ce passage du Sermon sur la montagne, Jésus oppose l'obéissance formelle des pharisiens à celle que lui-même, comme Révélateur du Père et de son amour, réclame des siens: «Vous avez entendu qu'il a été dit... Mais moi je vous dis... Si vous ne faites accueil qu'à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire?» Si stricte que paraisse la religion des scribes et des pharisiens, elle n'est encore, selon Jésus, que très humaine. Ce qu'il attend, lui, c'est l'extraordinaire. «Si vous aimez seulement ceux qui vous aiment, quel mérite en avez-vous?... Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.»

Ici, Jésus parle en tant que Fils dont l'obéissance est d'accomplir toute la volonté du Père. Il ne dit pas explicitement: «Imitez-moi.» Mais, de même que sa joie est d'obéir à toute la volonté du Père, de même il appelle ses disciples à obéir jusqu'au bout, par amour, à ce Dieu qui veut bien être leur Père en Jésus-Christ.

Aussi peut-on dire que Paul, en Ephésiens 5:1, s'inscrit sur la ligne du Sermon sur la montagne. «Devenez les imitateurs de Dieu», écrit-il, mais il précise, et c'est capital: «... comme des enfants bien-aimés»; puis: «progresser dans l'amour, à l'exemple du Christ». D'après ce passage, imiter Dieu, c'est imiter Jésus. Et imiter Jésus, c'est progresser dans l'amour. Nous imitons Dieu dans la mesure où notre être tout entier s'imprègne profondément et régulièrement de l'amour de celui en qui nous reconnaissons le Révélateur du Père, la parfaite image du Dieu invisible.

Nous y reviendrons. Mais il serait important, avant d'aller plus loin, de rapprocher d'Ephésiens 5:1 deux passages du

Nouveau Testament où l'on retrouve nettement, sinon le mot, du moins l'idée d'imitation.

En Jean 13, quand Jésus, après avoir lavé les pieds de ses disciples, remet son vêtement de dessus et reprend place, il explique: «Vous m'appellez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait.» Pour exprimer la notion d'exemple, l'Evangile emploie, ici, le mot grec *hypodeigma*, qui veut dire: signe, marque, indice, modèle.

Puis, en Philippiens 2, où il presse ses fils et filles spirituels de vivre en communion, en unité d'esprit les uns avec les autres, Paul écrit: «Comportez-vous entre vous comme on le fait en Jésus-Christ.» (Ph 2:5, traduction en français courant.) Et Paul de décrire, disons même de chanter, sur la base de l'hymne bien connu, l'obéissance typique de Jésus: «Lui qui, étant en forme de Dieu, n'a pas voulu se prévaloir de son égalité avec Dieu, mais s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'un serviteur...»

Ainsi, quoique le thème de l'imitation de Dieu en Jésus ne soit que bien rarement pris en compte dans les Eglises réformées aujourd'hui, probablement par peur de retomber dans le traditionnel moralisme protestant, force est cependant de constater qu'il est bien biblique et heureusement évangélique. Et puisqu'il l'est, il vaut donc la peine de poursuivre la recherche, en espérant qu'on contribue, par là, à rendre la vie chrétienne un peu moins tâtonnante et le témoignage plus clair et plus fort.

## **II. Comme des enfants bien-aimés**

La seconde partie d'Ephésiens 5:1, qui nous révèle la raison, la possibilité et l'esprit de l'imitation, nous a renvoyés, jusqu'à présent, au Sermon sur la montagne, où s'affirme la relation filiale de Jésus avec le Père céleste.

En parallèle, nous pouvons citer aussi la parole de Jean 5:19: «En vérité, en vérité, je vous le déclare, le Fils ne peut rien faire de lui-même; il ne fait que ce qu'il voit faire au Père; car tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi pareillement.»

Dès lors, la piste est clairement tracée: les croyants deviennent imitateurs de Dieu, dans la mesure où ils reçoivent, par la foi en Jésus, l'assurance d'être enfants de Dieu. Il n'y a pas d'imitation en dehors de Jésus. Imiter Dieu consiste, du commencement à la fin, à accueillir Jésus dans son humanité et sa divinité, dans ses souffrances, sa mort et sa résurrection.

Ainsi Dietrich Bonhoeffer a écrit: «Il nous faut essayer de nous introduire toujours plus intimement et très calmement dans la vie, les paroles et les actes, les souffrances et la mort de Jésus, pour reconnaître ce que Dieu promet et ce qu'il réalise.»

L'imitation de Dieu, selon Ephésiens 5:1 et d'autres passages, consiste donc dans la foi et l'obéissance qui nous font prendre pleinement en compte le don de Dieu en Jésus, et particulièrement le fait qu'il veut bien, en vertu de sa grâce, nous considérer comme ses enfants d'adoption.

Il ne s'agit donc pas de prouesses spirituelles à accomplir. Et nous pouvons adhérer pleinement à la formule de Martin Luther: *Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores* (ce n'est pas l'imitation qui a fait les fils, mais la filiation qui a fait les imitateurs).

D'un point de vue évangélique, il y aurait donc beaucoup à critiquer dans la mystique de l'imitation apparue très tôt chez les chrétiens, peut-être sous l'influence du néoplatonisme. Il s'agissait, selon cette mystique, de se rapprocher le plus possible de Jésus par l'imitation de ses souffrances. Le livre bien connu de Thomas à Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, qui a nourri la piété de nombreux religieux et laïcs dès la fin du Moyen Age, est assez caractéristique de cette tendance.

La critique de cette forme de mystique a été faite, en son

temps, par Théo Preiss, professeur à la Faculté de théologie de Montpellier, dans son étude sur «La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche»<sup>3</sup>. Selon cette étude, l'imitation du Christ sera, non pas comme chez Ignace et dans la mystique catholique ultérieure en général, une activité du croyant qui aurait pour but la conformité avec le Christ, mais simplement une conséquence normale et nécessaire de la conformité avec le Christ réalisée sur la croix et marquée par le baptême.

Ce qui veut dire qu'en se faisant obéissant, serviteur jusqu'à la mort de la croix, Jésus nous prend dans son obéissance, nous associe à son imitation de Dieu. Avant d'être la nôtre, notre obéissance est son œuvre. Et dans le «tout est accompli» de la croix, notre imitation de Dieu est déjà mystérieusement acquise et gracieusement donnée.

Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas, de notre part, une démarche exigeante et volontairement significative. Sauvés par la grâce, les croyants se vouent désormais, activement, mais aussi patiemment et humblement, à l'imitation de Dieu dans le monde. Leur obéissance n'est ni quiétisme ni activisme. C'est parce que tout est accompli en Jésus qu'ils marchent désormais sur ses traces, entièrement dans le sens du service, puisqu'il leur a dit: «Je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait.»

Et la vie de service des croyants, découlant de la croix de Jésus, comporte inévitablement une part de souffrance. «C'est à cela que vous avez été appelés.» (1 P 2:21) Quoi d'étonnant, puisque le Seigneur nous est en exemple! «Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple.» (1 P 2:21) Mais la souffrance dont il est question n'a rien à voir avec une sorte d'athlétisme spirituel voulu, recherché, en vue de l'imitation. Il s'agit encore et toujours de mettre en œuvre dans toutes les situations, y compris dans la persécution, la grâce que le Fils bien-aimé nous a acquise en se faisant serviteur jusqu'à la croix.

3. T. Preiss, *La vie en Christ* (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1951).

### III. Soyez mes imitateurs

Jusqu'à présent, nous nous sommes centrés avant tout sur l'imitation de Dieu en Jésus. Car l'Évangile mis en œuvre dans la vie des croyants consiste toujours à «courir les regards fixés sur Jésus» (Hé 12:2). Mais il faut noter que le même passage des Hébreux nous rappelle aussi «la grande nuée des témoins». Dieu nous commande donc, par Jésus, de devenir ses imitateurs, mais il nous montre aussi, dans le même mouvement, des exemples humains à suivre.

On pourrait citer, ici, Philippiens 3:17: «Soyez mes imitateurs, frères, et prenez exemple sur ceux qui se conduisent suivant le modèle que vous avez en nous.»

Au siècle où, en horreur du culte des saints, on abattait les images dans les églises, Jean Calvin ne se montrait pas choqué par ce que l'apôtre recommandait aux Philippiens. Voici, en effet, ce qu'il écrivait à propos de Philippiens 3:17:

Vu donc (que les Philippiens) n'entendaient pas quelle était la vraie perfection pour y parvenir, il veut qu'ils soient ses imitateurs, c'est-à-dire qu'ils cherchent Dieu d'une pure conscience, qu'ils ne s'attribuent rien et qu'ils soumettent paisiblement leur sens au Christ. Car toutes ces vertus sont contenues dans l'imitation de Paul, à savoir un zèle pur, la crainte de Dieu, la modestie, le renoncement à soi-même, la docilité, l'amour et l'affection de la concorde<sup>4</sup>.

Ces «vertus contenues dans l'imitation de Paul» ne seraient que vices splendides si l'apôtre n'était pas lui-même imitateur de Christ. C'est bien parce qu'il a renoncé à tout ce qui était pour lui un gain, parce qu'il l'a considéré comme une perte en comparaison du bien suprême qu'est Jésus, c'est bien parce que, dès le chemin de Damas, sa vie a été une démonstration de la vérité du Christ, qu'il a l'autorité et l'humilité de se proposer en exemple: «Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ.»

Evidemment, c'est Jésus qu'il faut imiter en lui. Puisque Dieu l'a trouvé en Jésus, puisque la cause de Jésus est

---

4. J. Calvin, *Commentaires de l'épître aux Philippiens* (Aix-en-Provence, Marne-la-Vallée: Kerygma, Farel, 1978).

devenue désormais sa cause, il ne prétend à rien d'autre qu'à faire des Corinthiens, ou des Philippins, de bons suiveurs de Jésus. Jamais, il n'oublie qu'il a été autrefois «un blasphémateur, un persécuteur, un violent». Aussi a-t-il fortement conscience d'être comme l'illustration de la grâce salvatrice de Dieu envers les pécheurs, puisque le Christ l'a choisi afin de le faire «servir d'exemple à ceux qui croiraient en lui pour avoir la vie éternelle» (1 Tm 1:16).

Ce que c'est que d'imiter Jésus dans le concret d'une vie d'Eglise, on le voit, par exemple, dans la question des viandes sacrifiées aux idoles (1 Co 10:23 à 33). Les chrétiens peuvent-ils manger librement de ces viandes, sans que le moindre scrupule de conscience les arrête, du moment qu'il n'y a pour eux qu'un seul Seigneur? Ou faut-il donner raison aux frères qui refusent de toucher à ces viandes, par crainte des faux dieux à qui elles sont sacrifiées? L'opinion de Paul est évidemment que les croyants peuvent manger de tout pourvu qu'ils rendent grâce au Seigneur. Et cependant, il recommande avant tout le respect des plus faibles, de ceux dont la conscience risque d'être gravement troublée par la liberté dont usent les forts. Que jamais on ne soit en scandale au moindre des frères pour qui Christ est mort! Par respect pour lui, qu'on sache s'abstenir même de ce que le Seigneur autorise. «Soyez mes imitateurs», écrit-il alors, «comme je le suis moi-même de Christ». Ce qu'il vise, en se proposant en exemple, c'est le bien de l'Eglise, c'est le maintien de la communion fraternelle.

Mais c'est aussi, très profondément, en tant que père spirituel que Paul a la liberté et se fait le devoir d'appeler certaines Eglises à l'imiter. Les communautés de Philippes, de Corinthe et ailleurs, il les a enfantées, par la puissance de l'Esprit, en leur annonçant Christ crucifié et ressuscité. Il a veillé sur leur croissance, il les a servies au travers de beaucoup de souffrances. Il s'est donné à elles. Quoi d'étonnant qu'il doive leur dire: «Imitez-moi», tant elles sont encore jeunes et ignorantes. En suivant, là où il y a des options parfois difficiles à prendre, l'exemple de l'apôtre, ces communautés achèveront de naître et s'affermiront dans la vie des enfants de Dieu.



Et Paul n'est pas le seul apôtre dont il faille parler. Car d'autres passages du Nouveau Testament nous placent devant des exemples à suivre. Ainsi, dans un seul chapitre de Jacques (Jc 5) sont mentionnés deux personnages de l'Ancien Testament: Job, pour sa patience, sa constance dans l'épreuve, et Elie, un homme comme nous, comme modèle de prière fervente.

Dès lors, on doit reconnaître que l'imitation de certains modèles a essentiellement pour but de nous faire progresser communautairement dans la vie en Christ. Mais entendons-nous! Imiter, c'est «reproduire librement», nous dit Littré, «sans s'astreindre à l'exactitude et en s'écartant du modèle là où cela convient». Bien dit. Imiter n'est pas copier. Et il y a plus ici qu'une distinction de vocabulaire, car la question est posée de savoir comment agit le Saint-Esprit pour le progrès de l'Eglise. Le Saint-Esprit, qui nous agrège au corps de Jésus-Christ, qui nous fait membres les uns des autres, nous incite à suivre, dans la liberté de la foi, l'exemple de ceux qui, pour nous, peuvent être de bons exemples des souffrances, de la mort et de la résurrection de Jésus. Que nous imitions des chrétiens d'autrefois ou d'aujourd'hui, c'est à Jésus que l'Esprit entend bien nous conduire et nous soumettre. Et chaque croyant devient mieux lui-même dans l'obéissance à Jésus. Aucun croyant n'est jamais la copie conforme d'un autre.

Pourtant, en suivant l'exemple de «ceux qui, par la foi, sont devenus héritiers des promesses», nous croissons dans l'amour, avec les autres membres du corps. Nous servons à l'édification, à la communion, à l'affermissement de l'Eglise. Et même, il peut nous être donné, sans que jamais nous jouions à l'apôtre, de servir à la croissance d'autres croyants, de jouer ainsi pour eux le rôle d'exemple.

C'est tout simplement une conséquence de l'incarnation. La Parole qui s'est faite chair en Jésus nous rejoint, bien souvent, au travers des autres, qui nous servent ainsi d'exemples (ou de repoussoirs... parfois!).



Et, non seulement l'Eglise de Jésus-Christ se construit en particulier par l'imitation, dans la liberté que donne l'Esprit, mais on doit constater que l'appel à imiter fait partie, dès l'origine, et fait toujours partie de la prédication missionnaire de l'Eglise. Ayant eu, jusqu'à cette année, la responsabilité de plusieurs groupes de catéchisme, j'ai vu qu'un des principaux obstacles à la catéchèse consiste dans le fait que nous n'avons que trop peu d'exemples de vie chrétienne à proposer dans l'entourage immédiat de nos catéchumènes. Dès lors, l'Evangile qu'on espère leur faire découvrir reste, pour eux, une religion parmi d'autres ou une doctrine éventuellement respectable.

#### IV. Les modèles du troupeau

Il n'en était pas ainsi quand naissait l'Eglise. On pouvait dire alors des chrétiens, ces gens pourtant tout simples: «On voit qu'ils ont été avec Jésus.» Dans la société occidentale d'aujourd'hui, il est bien plus difficile, par contre, d'identifier et de définir les chrétiens.

Cela s'explique par plusieurs raisons. Une de ces raisons réside dans l'affadissement du ministère pastoral, qui ne représente plus un exemple pour la communauté.

Aux origines de l'Eglise, quand il s'agissait encore de positionner l'Evangile dans le concert des religions de l'époque, la responsabilité des anciens, des pasteurs, était clairement définie: «Faites paître le troupeau de Dieu qui vous est confié... en vous rendant *modèles* du troupeau.» (1 P 5:2 à 5)

Les épîtres pastorales, reflet de l'époque où il s'agissait déjà de structurer l'Eglise, allaient dans le même sens. L'apôtre écrivait, par exemple, à ce responsable d'Eglise débutant qu'était Timothée: «Que personne ne méprise ta jeunesse, mais sois le modèle des fidèles dans tes paroles, ta conduite, ton amour, ta foi, ta pureté. Sois à cela tout entier, afin que tout le monde voie tes progrès...» (1 Tm 4:11 à 16) Et à Tite, autre responsable d'Eglise: «Offre à tous, en ta personne, le modèle des bonnes œuvres.» (Tt 2:7)

Dix-huit siècles plus tard, Alexandre Vinet, qu'on ne pouvait accuser de cléricalisme, écrivait dans sa théologie pastorale: «Le premier ministère du pasteur est celui du bon exemple.» Et encore: «Ce n'est pas un vrai imitateur du premier des ministres, celui que le zèle de la maison de Dieu ne dévore pas.»<sup>5</sup>

Mais aujourd'hui, dans certaines Eglises réformées, on ne veut plus rien avoir à faire avec le personnage pastoral, en tant que le pasteur continuerait d'être considéré comme le chef spirituel, l'animateur principal et donc comme l'image de marque de la communauté. Le pasteur ne doit plus être un conducteur, dit-on, mais un accompagnant.

Et parce qu'on veut le pasteur authentiquement humain (ce qui est légitime, pour autant qu'on s'entende sur le sens de l'authenticité et de l'humanité!), on met l'accent avec une certaine complaisance sur les faiblesses de l'homme, plus que sur la vocation, comme si l'on avait peur de porter le poids de celle-ci.

Mais en quoi consiste l'authenticité du chrétien, du pasteur en particulier? L'apôtre Paul, dont l'exemple est instructif, ne craignait certes pas de parler de ses faiblesses. Il osait même dire: «Je me glorifierai de mes faiblesses», mais c'était afin d'ajouter: «afin que la force du Christ habite en moi». Pour lui, il n'y avait pas d'authenticité sans le Christ. Et le Christ n'intervenait pas dans sa vie pour excuser ses faiblesses, mais pour les emporter avec lui dans la mort et la victoire.

Or, il est indispensable qu'aujourd'hui, où le message chrétien doit de nouveau se positionner dans un monde traversé de courants de pensée, de mouvements religieux divers, il soit transmis et vécu par des hommes et des femmes pleinement engagés, qui ne soient pas que des professionnels du religieux ou des employés de l'institution-Eglise.

Ce qui se joue, c'est l'avenir de l'Evangile dans notre société. Les Eglises en ont généralement conscience. Mais

---

5. A. Vinet, *Théologie pastorale* (Lausanne: Payot, 1854/1942), 163 et 52.

comment réagissent-elles à ce défi? Quels sont les accents de leur stratégie? Certaines consacrent beaucoup de temps et de moyens à se restructurer. Mais le risque saute aux yeux que l'institution cache l'Evangile plus qu'elle ne le servira.

Or, l'Evangile, même s'il génère et nourrit l'Eglise partout où il est annoncé, est d'abord la Parole vivante et efficace qui ne cesse pas d'appeler hommes et femmes au service de Jésus. Les bergers de l'Eglise seront donc les porteurs de cette Parole ou ne seront pas. Et s'ils doivent se souvenir, à la suite de l'apôtre, que c'est toujours par la grâce de Dieu qu'ils sont ce qu'ils sont, ils n'en sont pas moins appelés à fonctionner, plus que d'autres, comme exemples de foi, d'espérance et d'amour.

Il est donc à désirer que, dans l'avenir, les pasteurs soient les premiers à entendre l'appel de l'apôtre en Ephésiens 5: 1.

Quant à l'Eglise, qui croit se rendre plus efficace, aujourd'hui, en imposant un cadre rigide au ministère pastoral, elle aurait intérêt à laisser à ses bergers un espace de liberté vraiment responsable et exemplaire, plutôt que de calquer sa restructuration sur les modèles de l'industrie et du commerce.

L'Eglise, en effet, aura retrouvé beaucoup de son dynamisme missionnaire et de son sens communautaire quand on pourra dire de nouveau, parmi les chrétiens:

Souvenez-vous de vos conducteurs, qui vous ont annoncé la parole de Dieu; considérez quelle a été la fin de leur vie et imitez leur foi. (Hé 13:7)

# **SACERDOCE COMMUN DES CROYANTS ET MINISTÈRES ou ministère de l'Eglise et ministères dans l'Eglise**

Charles NICOLAS\*

Les réformateurs ne nous ont pas seulement rendu l'Ecriture sainte et l'accès à la Parole de Dieu, les doctrines de la grâce et l'accès au salut; ils nous ont aussi rendu l'Eglise avec les deux doctrines complémentaires des ministères et du sacerdoce commun des croyants.

Comment les vivons-nous? Ce que nous observons ou vivons ne donne-t-il pas souvent une impression de tâtonnements, d'immaturité, de conflits non apaisés qui coûtent beaucoup d'énergie là où un puissant dynamisme devrait se développer? Pourquoi avons-nous tant de mal à trouver l'ordre que Dieu veut?

«Certaines personnes, écrit John Stott, estiment que le clergé est de plus en plus marginalisé par la société séculière, et elles se réjouissent que l'on remette à jour la vision paulinienne du sacerdoce universel dans le corps du Christ. Elles se demandent si les ministres consacrés sont vraiment encore utiles et si l'Eglise ne se porterait pas mieux sans eux.

D'autres expriment un avis opposé. Que ce soit pour des raisons théologiques ou pragmatiques, ils mettent le clergé sur un piédestal ou, du moins, acquiescent quand il s'y place lui-même. Quand toutes les rênes du ministère sont entre ses mains, il en

---

\* C. Nicolas est pasteur de l'Eglise réformée évangélique de Vauvert (Gard). Cet article reproduit l'exposé fait à la Pastorale de Dijon en avril 2000.

résulte deux conséquences pratiquement inévitables: le surmenage des responsables attitrés, ou la frustration des laïcs, ou les deux.

Tout au long de son histoire, l'Eglise a oscillé entre ces deux extrêmes, entre le cléricalisme (domination du clergé sur les laïcs) et l'anticléricalisme (le mépris des laïcs pour le clergé). Le Nouveau Testament nous met en garde contre ces deux tendances opposées.»<sup>1</sup>

## I. Le sacerdoce commun des fidèles

La notion de sacerdoce n'évoque certainement pas quelque chose de très clair dans l'esprit de nos contemporains – ni même, peut-être, chez beaucoup de chrétiens... Si l'un des objectifs de cet exposé est de souligner l'importance d'une participation commune de *tous* les chrétiens au sacerdoce, il importe d'en avoir une idée assez précise.

### A) *Un principe général*

Tout ce qui existe sur la terre et, à plus forte raison, tout ce qui a été institué par Dieu, même si cela est provisoire, fait écho à quelque chose qui préexiste dans le ciel. Le soleil, par exemple, est un reflet créé de la lumière éternelle de Dieu. Un jour, il n'y aura plus de soleil... (Ap 21:23) C'est pour cette raison que tout a un sens, même si une part de mystère demeure (*cf.* le rapport entre le couple et l'union de Christ avec l'Eglise, en Ephésiens 5:32).

Ce principe fonde, à la fois, *le caractère second et passager* (seul Dieu est éternel et absolu), mais aussi *la valeur profonde* de tout ce qui est créé ou institué.

Ainsi, avant d'être confié à des hommes particuliers (les lévites, puis les chrétiens), le sacerdoce appartient, éternellement, au Christ Jésus. «Demeurant pour l'éternité, Jésus possède un sacerdoce immuable» (Hé 7:24), sacerdoce préfiguré

---

1. J. Stott, *Le chrétien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle* (Québec: Ed. La Clairière, 1995), vol. 2, 62.

dans l'histoire par celui de Melchisédek, Roi de Justice, Roi de Salem, apportant du pain et du vin à Abram et recevant de lui la dîme de tout (Ps 110:4; Gn 14:18ss).

## ***B) Qu'est-ce que le sacerdoce?***

Le sacerdoce est, en rapport avec la nature de Dieu, un office nécessaire (un service, un ministère) de médiation et de sacrifice, la notion de sacrifice n'étant pas seulement liée à l'expiation mais aussi l'offrande cultuelle, à l'adoration (Hé 13).

Cette définition convient à la double dimension éternelle et temporelle du sacerdoce. Elle explique aussi le caractère universel du phénomène, observable, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les religions.

En hébreu *cohen*, en grec *hiéreus*, le prêtre de l'ancienne alliance est attaché au service du culte et du temple (il offre les divers sacrifices); il est médiateur (entre Dieu et les hommes, entre les hommes et Dieu, Nb 3). Une fois par an, le grand prêtre apparaît dans son rôle de médiateur suprême, en officiant, le jour de l'expiation, pour le pardon des fautes du peuple (Lv 16).

Remarquons que le prêtre, sans pour autant être confondu avec le prophète, est chargé aussi de consulter Dieu par le maniement de l'éphod (1 S 30:7s), de l'urim et du tummim (1 S 14:36-42; Dt 33:8), pour connaître sa pensée. Il est donc aussi serviteur de la parole (Ex 4:16), chargé de répondre aux consultations des fidèles, d'instruire. «Les sacrificateurs, les lévites, fils de Tsadok, qui ont fait le service de mon sanctuaire... enseigneront à mon peuple à distinguer ce qui est saint de ce qui est profane, ils lui feront connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur.» (Ez 44:15, 23) Ils ont en plus le rôle de juge. «Ils seront juges dans les contestations, et ils jugeront d'après mes lois.» (v. 24)

Il est possible de dire que cette fonction était exclusive et revêtue d'une grande autorité. «Tu sépareras les lévites du milieu des enfants d'Israël, et les lévites m'appartiendront.» (Nb 8:14, 19, 23-24; Ex 39:27ss)

## C) *Déjà tout le peuple*

Et cependant le prêtre est considéré comme un serviteur qui, s'il est proche de Dieu, demeure aussi et surtout proche du peuple puisqu'il doit aussi offrir des sacrifices pour lui-même.

«Que les sacrificateurs qui s'approchent de l'Eternel se sanctifient aussi, de peur que l'Eternel les frappe de mort.» (Ex 19:22)

«Les souverains sacrificateurs devaient offrir chaque jour des sacrifices, d'abord pour leurs propres péchés, ensuite pour ceux du peuple.» (Hé 8:27)

Ainsi, tout en exerçant une fonction exclusive, le prêtre est associé au peuple et le peuple, sanctifié *par lui*, est aussi sanctifié *avec lui*; c'est *tout* le peuple d'Israël qui est saint parmi les peuples!

C'est dans cette perspective que, très tôt, le peuple d'Israël tout entier est appelé à être *un royaume de sacrificateurs*, d'une manière qui préfigure nettement le peuple de la nouvelle alliance.

«Maintenant, si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi; vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs et une nation sainte. Voilà les paroles que tu diras aux enfants d'Israël.» (Ex 19:5-6)

«Puisse tout le peuple être composé de prophètes et veuille l'Eternel mettre son Esprit sur eux!» (Nb 11:29)

Ces passages et leur contexte montrent la différence et la parenté qui existent entre la prêtrise et la prophétie. Le prophète Esaïe annonce également le règne messianique avec la participation du peuple tout entier à la prêtrise. «Mais vous, on vous appellera sacrificateurs de l'Eternel, on vous nommera serviteurs de notre Dieu.» (Es 61:6; cf. 54:13)

## D) *L'unicité du Christ*

L'unicité du Christ, le *Saint de Dieu*, est le fondement du sacerdoce commun des croyants. C'est le UN qui fonde le TOUS. L'unicité de Dieu est déjà fortement affirmée dans l'Ancien Testament, et la personne de Moïse préfigure le



conducteur unique du peuple. Le Psaume 23, mais aussi de nombreux passages où Dieu est comparé à un père (ou à une mère) parlent de la relation personnelle de Dieu *avec chacun* et donc, potentiellement au moins, *avec tous*.

«Ainsi parle l'Eternel: Voici, j'aurai soin moi-même de mes brebis et j'en ferai la revue... J'établirai sur elles un seul pasteur, qui les fera paître, mon serviteur David; il les fera paître, il sera leur pasteur.» (Ez 34:11, 23).

Cette proximité, cette attention personnelle trouveront leur accomplissement dans la personne du Christ Jésus, le bon berger qui vient pour chaque brebis que le Père lui donne, qu'il connaît, qu'il appelle par son nom. Il est *le grand pasteur des brebis* (Hé 13:20). «Vous étiez comme des brebis errantes, mais maintenant, vous êtes retournés vers le pasteur de vos âmes.» (1 P 2:25; cf. 5.4) Soulignons le caractère précis (chacun) et ample (tous) de cette œuvre. «J'ai fait connaître ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde... » (Jn 17:6)

### ***E) Du un au tous***

C'est donc parce qu'il y a un seul Seigneur pour tous que tous ont le même accès, la même participation, le même rang.

«Il y a un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés à une seule espérance par votre vocation; il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous.» (Ep 4:4-6)<sup>2</sup>.

«Il n'y a pas d'autre prêtrise aujourd'hui, écrit Calvin, que celle de Jésus-Christ et celle de tous les croyants unis à lui. Il est notre pontife, lequel étant entré au sanctuaire du ciel nous en ouvre l'accès. Il est notre autel, sur lequel nous mettons nos offrandes. En lui, nous osons tout ce que nous osons. En somme, il est celui qui nous fait rois et prêtres pour le Père.»<sup>3</sup>

---

2. Remarquons la portée du mot *tous* qui ne doit pas nous échapper: elle est, à la fois, englobante (il s'agit bien de tous) et restrictive (il s'agit du peuple de Dieu, et non pas de l'ensemble des hommes). Cette ampleur et cette précision sont une caractéristique des lettres du Nouveau Testament (cf. 1 Co 1:1-3).

3. *L'Institution Chrétienne*. IV, XVIII, 17.

Cette forte affirmation s'appuie bien sur le témoignage des apôtres:

Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée par les hommes, mais choisie et précieuse devant Dieu; et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous (construisez-vous) pour former une maison spirituelle, un saint sacerdoce, afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ... Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui autrefois n'étiez pas un peuple, et qui maintenant êtes le peuple de Dieu. (1 P 2:4-5, 9 citant Ex 19:6).

Dans sa *Théologie pastorale*, Alexandre Vinet écrit: «Il peut y avoir des prêtres (*hiéreus*) dans les religions qui attendent le vrai et souverain prêtre; il n'y en a point dans la religion qui l'a reçu et qui croit en lui. Là, personne n'est prêtre parce que tout le monde est prêtre, et il est remarquable que ce mot ne soit appliqué qu'aux chrétiens en général.»<sup>4</sup>

## F) Implications

Le sacerdoce commun des croyants devient une réalité par l'union avec Christ (signifiée par le baptême), et uniquement à cette condition. Il est porteur d'un grand nombre d'implications, propres au peuple de Dieu, parmi lesquelles on peut citer:

4. Une étude serait utile sur la portée du terme *tous* dans le Nouveau Testament, en rapport avec «le mystère caché de tous temps, et maintenant révélé». «Ce mystère, c'est que *les païens* sont cohéritiers, forment un même corps et participent à la même promesse en Jésus-Christ, par l'Evangile». (Ep 3:6) Ici, le mot *tous* n'apparaît pas, mais la même question se pose: quand nous lisons *les païens*, de qui s'agit-il? De l'ensemble des païens, comme une lecture rapide semble le suggérer? Ou *des chrétiens* qui sont appelés parmi les païens? Il est évident que la seconde réponse est la bonne, comme le confirment d'innombrables textes portant sur la même vérité. Lire, par exemple 1 Corinthiens 12:11-13.

Ce sens *universal* du mot *tous* correspond à la réalité du corps de Christ. Il ne doit pas être confondu avec le sens *universaliste* qui impliquerait tous les hommes. La pensée de l'apôtre est focalisée sur le corps de Christ et sur rien d'autre, comme cela apparaît aussi en 1 Corinthiens 15:22: «De même que tous meurent en Adam, tous revivront en Christ: Christ comme prémices, puis *ceux qui appartiennent à Christ*.»

Cette remarque est importante car si – comme c'est souvent le cas – on entend le mot *tous* – ou le mot *frère* – d'une manière universaliste, on détruit du même coup la notion même d'Eglise, celle du sacerdoce commun des croyants, celle des ministères avec leur nature propre et leur vocation...

1. La liberté *pour tous* de s'approcher de Dieu, non seulement pour être secourus (Hé 4:15-16), mais aussi pour demeurer en sa présence (10:19-22) et s'offrir à son service: offrande et consécration de l'être tout entier (Rm 12:1ss).

2. *Tous* sont appelés à la sanctification, comme l'étaient les sacrificateurs (Lv 21:6; Jn 17:14, 19; 1 Co 1:2; 1 Jn 2:6).

3. *Tous* peuvent être appelés serviteurs de Dieu et se regarder comme tels. Esaïe déjà l'annonçait (Es 61:6). Les lettres apostoliques l'affirment sans équivoque. «Frères bien-aimés, soyez fermes, inébranlables, travaillant de mieux en mieux à l'œuvre du Seigneur.» (1 Co 15:58) «Agissez comme des serviteurs de Dieu.» (1 P 2:15-16)

4. L'engagement *de tous* dans l'intercession: pour les frères dans la foi (Ep 6:18), pour les autorités et pour le monde (1 Tm 2:1-2)<sup>5</sup>.

5. La participation *de tous* à un certain ministère (service) de la parole, par la louange, le témoignage, la prophétie qui ont pour vocation de sanctifier le nom de Dieu et de participer à l'édification commune. «Vous êtes... un peuple acquis afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés.» (1 P 2:9; cf. 3:15)

6. La participation *de tous*, d'une certaine manière, à la direction de l'Eglise, associés aux orientations, aux décisions. «Les apôtres, les anciens et les frères...» (Ac 15:23)

7. Remarquons, enfin, que le *tous* sous-jacent à cette doctrine est clairement porteur d'une double dimension: individuelle, *tous* impliquant *chacun* pour sa part, et communautaire, *tous* indiquant l'engagement solidaire, l'unité du corps. Ces deux dimensions doivent constamment être rappelées.

Martin Luther a fortement appuyé cet enseignement si important:

Tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique: il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de

---

5. Une étude serait utile à partir de Jn 17:9...

la fonction, comme le montre Paul en disant que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres. Cela provient de ce que nous avons un même baptême, un même Evangile et une même foi, et sommes chrétiens de la même manière...<sup>6</sup>

C'est ainsi que doit se justifier et se développer la vision *du ministère* de toute l'Eglise, et c'est à cette fin que Dieu a aussi institué *des ministères* dans l'Eglise.

### **G) Le ministère de l'Eglise**

Ce n'est pas en taisant le ministère de l'Eglise tout entière qu'on va *sauver* les ministères institués! Si la vision du ministère de toute l'Eglise est oubliée ou négligée, que devient celle des ministères qui sont établis précisément en vue de l'équipement des croyants pour leur ministère commun? Echapperait-on alors au risque de réduire l'Eglise aux seuls ministères reconnus?

Il faut donc rappeler, ouvertement, que l'Eglise de Jésus-Christ a un ministère à accomplir, en tant qu'Eglise: par l'unité qu'elle démontre, par la diversité de ses membres, par l'amour fraternel entre ses membres, par sa louange, par sa sainteté (cf. Jn 13:35; 17:21; Ep 3:10; 1 Tm 3:15; 1 P 2:4-9). A ce sujet indiquons que :

1. Le ministère de l'Eglise s'accomplit *par son unité* (Jn 17:21): il s'agit de l'unité spirituelle en Christ plus que d'une unité formelle ou institutionnelle («tous parvenus à l'unité de la foi», Ep 4:13). On peut rappeler que la responsabilité de *tous* implique aussi celle de *chacun*, à la manière de Jean 15 (le cep et les sarments). C'est une réelle exigence.

2. *Le service s'accomplit avec les dons* que Dieu a accordés (1 P 4:10). Alain Schwartz démontre que les Eglises qui se développent le mieux sont celles où sont encouragés *le service selon les dons et la formation de chacun dans sa*

---

6. M. Luther, *A la noblesse de la nation allemande*, 1518.

7. A. Schwartz, *Le développement de l'Eglise*, 24.

*tâche*<sup>7</sup>. Il affirme que la réalité du sacerdoce universel n'est réellement vécue que si les chrétiens sont conscients du ou des dons qu'ils ont reçus de Dieu pour le servir. A ce sujet, il critique les deux tendances *technocratique* ou *spiritualiste* dans l'Eglise (p. 25): celle qui ne voit que par les structures et les projets établis et celle qui refuse toute forme d'organisation, tout engagement régulier ou planifié.

L'édification du corps, cependant, est considérée comme étant, à la fois, la responsabilité des ministères établis d'une manière particulière et celle de tous les membres de l'Eglise<sup>8</sup>.

## II. L'importance des ministères

«Ce sont choses grandement diverses et différentes, que la prêtrise et le ministère. Car la prêtrise est commune à tous les chrétiens, mais non pas le ministère. Aussi, n'avons-nous pas ôté les ministères dans l'Eglise quand nous avons rejeté la prêtrise telle qu'elle est en l'Eglise romaine.»<sup>9</sup>

«Le Nouveau Testament déclare sans ambages, dit Richard Baxter, que Dieu a voulu que certaines personnes veillent sur l'Eglise. Il ne fait pas de doute que la condition de l'Eglise dépend en grande partie de la qualité de ses ministres.»<sup>10</sup>

Dans sa *Théologie pastorale*, Alexandre Vinet s'attache, lui aussi, à démontrer la pérennité des ministères institués:

Les hommes inspirés (*ceux de la Bible ou de l'histoire de l'Eglise?*) qui ont reconnu ce ministère universel des croyants l'exerçaient eux-mêmes d'une manière spéciale, et ils n'ont pas été en contradiction avec eux-mêmes.

---

8. De manière plus théologique, se pose la question de toute une série de textes du Nouveau Testament qui mandatent des hommes en vue d'un ministère donné, sans qu'il soit facile de déterminer *qui* est ainsi désigné: les seuls apôtres? les pasteurs? tous les fidèles? Il sera, sans doute, sage d'appliquer ici le principe: *distinguer sans séparer*, qui permet de reconnaître des ministères différents mais associés. Remarquer, par exemple, H. Kallmeyn contre L. Schummer, ce dernier appliquant 2 Corinthiens 5:20 (*ambassadeurs pour Christ*) aux apôtres et aux pasteurs seulement (*La Revue réformée*, n° 186); ou R. Barilier qui attribue également aux seuls apôtres un grand nombre de textes: Mt 4:21; 18:18; 28:19 et même le v. 20; Jn 15:16; Ac 1:8!

9. *Confession helvétique postérieure*, ch. 18.

10. R. Baxter, *The Reformed Pastor*, 1656.

## **A) Une double justification**

### **1. Une raison pragmatique**

Les citations ci-dessus justifient l'existence des ministères dans l'Eglise par une sorte de nécessité qui s'observe. Dans l'histoire du peuple d'Israël, dans le Nouveau Testament, dans l'histoire de l'Eglise, il y a toujours eu des hommes choisis et établis parmi leurs frères. Le principe, à la fois pragmatique et philosophique, qui se trouve derrière ce constat est que l'Eglise, tant qu'elle sera sur la terre, aura besoin de ministères, de la même manière que les enfants ont besoin de parents (1 Tm 3:4), et les peuples de gouvernants. Ce principe combat l'idée progressiste selon laquelle l'Eglise et les hommes en général peuvent aspirer à s'émanciper de toute tutelle, de toute subordination, de toute discipline.

«Si quelqu'un aspire à la charge de surveillant, il désire une œuvre excellente.» (1 Tm 2:1) «Obéissez à vos conducteurs, et ayez pour eux de la déférence...» (Hé 13:17)

Ainsi, les ministères dans l'Eglise sont signes:

- de la faiblesse de l'Eglise et de ses multiples besoins;
- de l'amour et des soins attentifs que Dieu veut lui prodiguer.

Les reconnaître, c'est faire preuve:

- de sagesse, par prudence;
- de reconnaissance envers Dieu pour ses soins.

### **2. Une raison de principe**

L'importance des ministères dans l'Eglise semble tenir aussi d'une autre raison. La faiblesse de l'Eglise est durable, mais temporelle. En revanche, les soins pastoraux de Dieu pour son peuple semblent devoir durer jusque dans le Royaume de Dieu accompli, alors même qu'il n'y aura plus de mal ni de souffrance.

C'est pour cela qu'ils sont devant le trône de Dieu, et le servent jour et nuit dans son temple. Celui qui est assis sur le trône dressera sa tente sur eux; ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif et le soleil ne les frappera point, ni aucune chaleur. Car l'agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux

sources des eaux de la vie, et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. (Ap 7:16-17)

En d'autres termes, le verbe *paître*, porteur à lui seul de toute la vocation des ministères, n'est pas seulement lié à la nécessité de pallier les dangers ou de répondre aux besoins temporels; il est aussi le reflet de l'amour éternel de Dieu. Ce dernier point confère une signification encore plus grande aux ministères que Dieu donne à l'Eglise. Nous avons dit que le sacerdoce exercé sur la terre était un reflet du sacerdoce éternel exercé dans le ciel. Il en est de même pour les ministères!

## ***B) La portée du verbe «paître»***

Paître, c'est plus que donner de la nourriture. C'est prendre soin, comme on le fait pour ses enfants, pour les préserver, et les faire grandir (1 S 17:34-35; Ph 1:22-24; 1 Th 2:7-8). Et le premier berger, c'est Dieu lui-même (Ps 23).

Voici, le Seigneur, l'Eternel vient avec puissance, et de son bras il commande. Comme un berger, il paîtra son troupeau, il prendra les agneaux dans ses bras et les portera sur son sein. (Es 40:10-11)

C'est donc *par délégation*, c'est de la part de l'Eternel et en référence à lui autant que pour le peuple que des hommes seront chargés de veiller pastoralement sur ceux que Dieu aime. Dans l'Ancien Testament, les prêtres forment une caste attachée au service cultuel, mais leur fonction a aussi, nous l'avons vu, une dimension pastorale. De plus, il y a des anciens, établis par Moïse, et maintenus tout au long de l'histoire du peuple de Dieu.

Revenez, enfants rebelles, dit l'Eternel ; car je suis votre maître. Je vous prendrai, un d'une ville, deux d'une famille, et je vous ramènerai dans Sion. Je vous donnerai des bergers selon mon cœur, et ils vous paîtront avec intelligence et avec sagesse. (Jr 3:14-15)

Le roi lui-même est vu comme un berger. Les anciens venus oindre David déclarent: «L'Eternel t'a dit: Tu paîtras



mon peuple d'Israël et tu seras le chef en Israël.» (2 S 5:1-3) On comprend la portée messianique de ces propos (cf. Ps 78:70-72), le Christ lui-même étant présenté comme un berger: «De toi, Bethléhem, sortira un chef qui paîtra Israël, mon peuple.» (Mt 2:6; cf. Jn 10)

C'est encore par délégation que les apôtres sont établis par le Seigneur: «Pais mes agneaux (...) Pais mes brebis» (Jn 21:15-17), que les anciens (ou évêques = sur-veillants) sont établis dans chaque Eglise, au fur et à mesure qu'elles naissent:

Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques (= surveillants), pour paître l'Eglise du Seigneur, qu'il s'est acquise par son propre sang (Ac 20:28)<sup>11</sup>.

### C) Des ministères pour quoi?

«Etant donné qu'il ne peut y avoir de communauté chrétienne sans la Parole de Dieu, il en découle avec suffisamment de force qu'il faut avoir des docteurs et des prédicateurs qui s'adonnent à la Parole.» (Cette citation est tirée d'un écrit de Luther intitulé: *Qu'une assemblée chrétienne a le droit de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'instruire et de destituer des prédicateurs*<sup>12</sup>.)

Nous avons déjà en partie répondu à cette question. Les ministères existent:

1. pour répondre à la faiblesse de l'Eglise;
2. pour manifester concrètement l'amour éternel de Dieu pour les siens;

11. De ce qui vient d'être rappelé, nous pouvons déduire que les ministères principaux émanent de Dieu lui-même tout autant que de l'Eglise. Parlant de ces ministères, l'apôtre dira: «Christ les a donnés...» (Ep 4:11)

«Nous devons nous comporter selon l'Ecriture, écrit Luther, appeler et établir nous-mêmes parmi nous ceux que nous trouvons aptes à cette tâche et que Dieu a doués d'intelligence et ornés de dons à cet effet.» Calvin a aussi montré que les ministères de la Parole sont nécessaires à la vie de l'Eglise, qu'ils font partie de son être (et pas seulement de son bien-être...). Pour lui, il y a l'Eglise là où se trouvent des ministres fidèles à la Parole de Dieu! «Et même Dieu se fait en quelque mesure présent à son Eglise par eux, écrit-il, donnant efficace à leur ministère par la vertu du Saint-Esprit.» (IC IV, II, 3).

12. M. Luther, *Œuvres*, tome IV.

3. en vue du ministère de toute l'Eglise.

Il faut maintenant insister sur ce troisième objectif et, pour cela, revenir au chapitre 4 de la lettre aux Ephésiens. Dans ce chapitre, les versets 10 à 16 apportent un éclairage précieux sur *les ministères* dans l'Eglise dans leur rapport avec *le ministère* de toute l'Eglise.

Nous pouvons affirmer ceci: bien que revêtant une extrême importance, bien que donnés par Christ et investis d'une partie de son autorité et de son ministère propre, les bergers et serviteurs de la Parole ne sont qu'un moyen en vue d'un objectif plus grand: *le ministère de toute l'Eglise* en tant que corps de Christ, ministère qui implique son unité (4:3-6, 13) et sa maturité (4:1-2, 14s), dans l'amour et dans la vérité.

C'est dans ce but que Christ a donné des ministères particuliers à son Eglise (4:11). On ne peut faire, ici, l'exégèse de tout ce passage, mais il faut souligner l'importance du verbe *katarizô* (v. 12), souvent traduit par *perfectionnement*, mais rendu plus justement par *équipement*: «... pour l'équipement des saints»<sup>13</sup>.

### **III. Ministère de tous et ministères particuliers: dépasser les blocages**

L'équipement des saints en vue de leur propre ministère, individuel et communautaire, voilà la raison d'être des ministères institués. Trois risques peuvent être repérés assez facilement:

- nier le ministère de l'Eglise, celui de *tous* les chrétiens;
- contester les ministères donnés dans l'Eglise, pour l'Eglise;
- oublier qu'ils ont une même source et un même but,

---

13. Le mot *perfectionnement* a l'inconvénient d'avoir une connotation individualiste et d'attirer l'attention sur l'intérêt personnel de chacun. Remarquons que le mot *édification*, qui apparaît dans le même verset, a aussi pris un sens individualiste, alors que dans l'original il implique nettement une construction d'ensemble: «pour l'édification du corps». Voir aussi 1 P 5:5: «Edifiez-vous pour former une maison spirituelle.»

Christ, et que, sans être confondus, ils sont étroitement associés.

Tel enseignant veut rétablir la vision du sacerdoce commun des croyants; mais pour cela, il conteste les ministères d'enseignement ou de direction. Tel autre veut défendre ces ministères établis, mais en niant toute participation des membres de l'Eglise à l'édification commune<sup>14</sup>.

## A) La portée du vocabulaire

Il peut arriver que les mots utilisés dans nos traductions ne nous permettent pas de reconnaître à quel point les membres de l'Eglise se trouvent associés aux ministères établis.

En revenant sur ce passage important d'Ephésiens 4:11-12, nous lisons que le Seigneur a donné les ministères principaux (apôtres, évangélistes, prophètes, pasteurs et docteurs) «... pour l'équipement (*katartismos*) des saints, en vue de l'œuvre du ministère (*diakonia*), en vue de l'édification (*oikonomia*) du corps». Remarquons ces trois mots clés et examinons-en la portée.

---

14. Le pasteur Roger Barilier, par exemple, n'emploie pas l'expression «ministère de toute l'Eglise», car son souci est de préserver la prééminence des ministères d'autorité qu'il sent contestés. Il dit: «Les membres de l'Eglise concourent à l'exercice de cette fonction, chacun pour sa part, selon ses forces, ses dons, sa foi, mais cette fonction n'est pas la leur en particulier. Cela les préserve de se rengorger du titre de prêtre qui leur serait donné personnellement...» (*La Revue réformée*, n° 186, 50). On comprend son souci: l'individualisme protestant, l'esprit de contestation, l'orgueil spirituel. Mais cette approche semble faire de l'Eglise l'appui des ministères établis, et non l'inverse...

La préoccupation de l'historien Gabriel Mützenberg est différente car, pour lui, le risque est celui du cléricalisme. Dans sa *Lettre ouverte à Jean-Paul II* (brochure de l'APEB, 2000, 4), il écrit: «C'est dire que je suis, selon l'ordre divin du sacerdoce universel, prêtre et sacrificateur»; ce qu'il justifie en rappelant que, dans la nouvelle alliance, il n'y a qu'un seul souverain sacrificateur, Jésus-Christ.

Une recherche d'équilibre apparaît dans une autre brochure de l'APEB, *Appel pour un Réveil* (p. 5): «Chrétiens réformés, nous nous appuyons sur la grâce de Dieu qui a fait de nous un peuple qui lui appartient. Par Christ et la proclamation de son Evangile, Dieu nous fait entrer dans la communion de ceux qu'il appelle à lui. Il nous appelle à le servir, avec tous les croyants, dans sa fonction de prophète, de roi, de prêtre, pour sa seule gloire. Ainsi formée, son Eglise n'est pas une réalité spirituelle insaisissable. Christ a désigné des apôtres et, par leur intermédiaire, a donné à l'Eglise une forme visible, dans le monde présent.»

## **1. Ministère (*diakonia*)**

Ce mot, qui a donné «diaconat», implique une notion de service, dans le sens le plus simple et le plus pratique. Il est intéressant de constater qu'il s'applique de manière particulière (technique) aux diacres (Ac 6:3; Rm 16:1; Ph 1:1; 1 Tm 3:8), mais aussi à Christ (Rm 15:8; Hé 8:2), aux apôtres et aux autres ministères établis (Rm 15:16; 1 Co 3:5; 2 Co 6:3; Ep 3:7; Col 1:23; 1 Tm 1:12; 4:6).

Ce même mot est également appliqué à l'ensemble des chrétiens. Dans notre texte, Ephésiens 4:12, quand nous lisons: «en vue de l'œuvre du ministère», il s'agit bien du ministère global de tous les chrétiens, de l'Eglise servante de Dieu. Il y a aussi un ministère exercé par les membres du peuple de Dieu envers les membres peuple de Dieu: «Mettez-vous chacun au service (*diakonia*) les uns des autres...» (1 P 4:10, 11; 1 Co 16:15). Ce ministère-là est simplement celui de *l'amour fraternel*, propre au peuple de Dieu, distinct de l'amour que l'on doit à l'ensemble des hommes (Jn 13:34-35; 2 P 1:5-7)<sup>15</sup>.

Remarquons que le terme *doulos* (esclave) est lui aussi appliqué à Christ (Ac 3:13; Ph 2:7), aux apôtres (2 Co 4:5; Ga 1:10; Ph 1:1; 1 P 2:16), comme à tous les chrétiens (1 P 2:16).

## **2. Edification (*oïkonomia*)**

Notons que le mot grec *oïkia* signifie la maison. La tâche désignée est celle de *construire* et de faire marcher la maison, avec tout ce que cela suppose de générosité, de constance, de dévouement, d'expérience. Il est possible, ici, d'associer à l'idée de ministère la charge des parents dans une maison. N'est-il pas demandé aux anciens de bien diriger leur maison (1 Tm 3:4)? Telle est la charge qui est confiée aux ministères dans l'Eglise, qui est la maison de Dieu<sup>16</sup>.

---

15. Une étude montrerait à quel point l'amour fraternel est spécifique, nécessaire pour édifier l'Eglise et porteur d'un puissant témoignage.

16. Calvin rappelle aux parents qu'ils doivent bien diriger leur maison, comme une petite Eglise. Les parents sont les pasteurs de leur maison!

Dans le chapitre 4 de la deuxième lettre aux Corinthiens, Paul défend son apostolat, et demande: «Qu'on nous regarde comme des serviteurs (*upérétas* = subordonnés) de Dieu, des gérants (*oïkonomos*) des mystères de Dieu.» (4:1-2)

Mais ce qui est présenté comme une prérogative toute particulière se trouve appliqué par l'apôtre Pierre à *tous* les chrétiens: «Comme des pierres vivantes, édifiez-vous (*oïkonoméô*) pour former une maison...» (1 P 2:5) En d'autres termes, les chrétiens ne sont pas des pierres passives: elles sont assemblées et elles s'assemblent elles-mêmes pour former un édifice vivant! Comment le feront-elles? «Que chacun mette au service (*diaconia*) des autres le don qu'il a reçu, comme de bons intendants (*oïkonomoï*) des grâces variées de Dieu.» (1 P 4:10) Paul lui-même a écrit: «Encouragez-vous et édifiez-vous (*oïkonoméô*), fortifiez-vous mutuellement dans la foi.» (1 Th 5:11).

### 3. Equipement (*katartismos*)

Avec le verbe «paître» (*poïmeneuô*), le verbe «équiper» (*katartizô*) est un de ceux qui définissent le mieux la fonction propre des ministères principaux que Dieu donne à son Eglise. Nous avons déjà souligné ce que ce verbe a de dynamique: il s'agit à proprement parler de *préparer en vue d'un service*.

Ce principe permet d'introduire la notion dynamique de *modèle*. «Vous êtes les modèles du troupeau», dit Pierre aux anciens (1 P 5:3-5); tout modèle étant à la fois capital et ... provisoire. «Le serviteur n'est pas plus grand que le maître, mais tout serviteur accompli (*katartizô* = équipé) sera comme son maître.» (Lc 6:40)

Ce mot «équiper» apparaît en Hébreux 13:21 où Dieu lui-même est celui qui *rend apte*, qui *met en état* (*katartizô*) *en vue de* pratiquer sa volonté (cf. 1 P 5:10).

En 1 Thessaloniciens 3:10, les apôtres se présentent comme ceux qui ont complété (*katartizô*) ce qui manquait à la foi des frères. C'est exactement ce que feraient le responsable d'une

équipe d'ouvriers ou le chef d'une section, complétant l'équipement de leurs hommes avant le travail, avant le combat.

Il est intéressant de voir le même mot en Marc 1:19, où les disciples réparent (*katartizô*) leurs filets, avant de les lancer dans la mer: *réparer, préparer*, c'est le travail des ministères donnés par Dieu dans l'Eglise, parmi les saints!

Enfin, et à cause de cela, ce même verbe est aussi utilisé pour souligner la responsabilité de chaque chrétien, *de tous*! En 2 Corinthiens 13:9, nous lisons: «Ce que nous demandons dans nos prières, c'est votre équipement (*katartisis*)»: votre perfectionnement en vue du service. Et au verset 11: «Au reste, frères, équipez-vous (*katartizô*) et encouragez-vous»; le professeur Peter Jones propose: «travaillez à votre rétablissement». Nous voyons clairement que ce qui fait l'objet de la préoccupation toute particulière des apôtres, des pasteurs, est aussi de la responsabilité de chacun.

Cela est confirmé par Galates 6:1: «Frères, s'il arrive que quelqu'un soit pris en faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le (*katartizô*) avec un esprit de douceur.» Remettez-le en état de poursuivre sa route et de remplir sa mission. Il s'agit en réalité d'un prolongement dans l'Eglise du ministère de Christ lui-même et de celui des pasteurs.

C'est ce constat qui nous permet d'utiliser l'expression «*pastorat mutuel*»: tous ne sont pas pasteurs dans l'Eglise; mais tous sont appelés à développer une attitude pastorale.

## ***B) Le pastoral mutuel***

La réalité du pastoral mutuel, loin de nier le pastoral confié aux pasteurs et aux anciens, le confirme et le prolonge. Il en est, à la fois, le fruit et le soutien. Nous en trouvons la trace chaque fois qu'apparaissent les expressions: *mutuellement, réciproquement, les uns les autres*, expressions qui s'appliquent, faut-il le rappeler, aux membres du peuple de Dieu. Nous pouvons l'illustrer aussi par quelques termes qui sont «techniquement» liés à la vocation pastorale:

1. Exhorter (*parakaléo*), dans le sens de consoler, d'encourager

Nous avons vu ce verbe ci-dessus (2 Co 13:11), associé au verbe *équiper*! Nous le trouvons aussi en 1 Thessaloniens 4:18: «Consolez-vous – ou encouragez-vous – les uns les autres par ces paroles», c'est-à-dire dans le prolongement des paroles que moi, Paul, je vous adresse. En Hébreux 3:12-13, nous lisons: «Exhorte vous les uns les autres, chaque jour, aussi longtemps qu'on peut dire: aujourd'hui!» et, en 10.25: «N'abandonnons pas nos assemblées, mais exhortons-nous réciproquement...»

Tout ne passe pas par la chaire! Tout ne se réduit pas à l'activité des docteurs, des pasteurs, des anciens, même si celle-ci demeure nécessaire et très importante.

## 2. Instruire (*didaskô*)

L'instruction est une tâche confiée en premier lieu aux ministères de la parole. En Actes 18:11, nous voyons Paul rappeler qu'il a instruit (*didaskô*) les Corinthiens pendant un an et six mois. Mais dans sa lettre aux Colossiens, il écrit: «Que la parole de Christ habite parmi vous abondamment; instruisez-vous (*didaskô*) et exhorte vous (avertissez-vous, *nouthétéô*) en toute sagesse.» (Col 3:16) Ici encore, nous constatons une réelle responsabilité collective, non pas confondue mais étroitement associée à celle des ministères établis<sup>17</sup>.

## 3. Avertir ou reprendre (*nouthétéô*)

Il s'agit là d'une prérogative des ministères pastoraux. L'apôtre Paul écrit aux anciens: «Durant trois ans, je n'ai cessé d'exhorter (*nouthétéô*) avec larmes chacun de vous.» (Ac 20:31) Observons que l'apôtre, en écrivant cela, présente son ministère comme un exemple pour les anciens à qui il dit, dans le même verset: «Veillez!», c'est-à-dire: faites dans l'Eglise ce que j'ai fait pour vous.

Nous retrouvons ce verbe dans un autre passage intéressant

---

17. En 1 Timothée 3:2, Paul réclame que les anciens soient capables d'enseigner, d'instruire (*didaktikôs*). Il est clair que cette attitude, nécessaire pour les anciens, est souhaitée pour tous les membres de l'Eglise, à des niveaux différents.



pour notre sujet, car cette fois, c'est à toute l'Eglise que l'apôtre s'adresse (1 Th 1:1): «Nous vous exhortons (*para-kaléo*), frères: reprenez (*nouthétéo*) ceux qui sont paresseux (les déréglés, les négligents), encouragez (*paramuthéo*) les timides, soutenez (*antéchéo*) les faibles, soyez patients envers tous.» (1 Th 5:14) Ce seul verset suffirait à justifier la notion de pastorat mutuel qui est un des objectifs principaux des ministères institués, lesquels seront toujours nécessaires!

### **C) Distingués et associés**

«Le ministère ecclésiastique, écrit Alexandre Vinet, serait la consécration, faite sous certaines conditions, de quelques membres du troupeau chrétien à s'occuper spécialement, mais non à l'exclusion d'aucun autre, de l'administration du culte et de la conduite des âmes... Que fait le ministre ? Il fait, mais habituellement, ce que doivent faire tous les chrétiens. Il le fait avec un degré d'autorité proportionné à ce qu'on peut supposer de connaissance et d'aptitude à un homme qui se consacre uniquement à cette œuvre. Mais il n'a aucune révélation particulière.»<sup>18</sup>

Les distinctions sont importantes, mais elles ne sont pas absolues. Ce principe est apparent, en maints endroits, dans le Nouveau Testament.

Nous avons déjà évoqué l'importance du service selon les dons que Dieu a accordés à chacun (1 Co 12; cf. 1 P 5:10). Paul insiste sur l'équipement spirituel de *tous* en vue de l'édification commune (12:7), tout en rappelant que tous ne sont pas prophètes, ou apôtres, ou enseignants (12:29). Le chapitre 13 sur l'amour parfait n'établit, lui, aucune distinction entre les chrétiens, qu'ils soient pasteurs ou pas!

Nous avons remarqué (Ac 15:1-2, 4:22-23...) que le Nouveau Testament associe à plusieurs reprises les apôtres, les anciens et toute l'Eglise aux décisions prises.

D'autres indices importants peuvent être relevés:

1. La lettre à l'Eglise de Philippiques est adressée «aux

---

18. A. Vinet, *Théologie pastorale*.

évêques (= aux anciens), aux diacres et aux saints (= aux chrétiens)». La même lettre adressée à tous, cela est extrêmement significatif, en matière de responsabilisation!

2. Pierre est apôtre, mais, quand il s'adresse aux anciens, il se dit lui-même «ancien comme eux» (1 P 5:1). Distingué et associé.

3. Dans le même passage, il adresse des recommandations spécifiques aux anciens, avant d'ajouter: «et tous, dans vos rapports mutuels, revêtez-vous d'humilité» (1 P 5:5). Tous, c'est-à-dire les anciens comme les autres.

4. Il est également intéressant de noter le passage du *vous* au *nous*, dans la première lettre de Jean: «Petits enfants, je vous écris afin que vous ne péchiez pas. Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat...» (1 Jn 2:1) Distingués au niveau du ministère, associés au niveau du salut.

5. Il est touchant, enfin, de voir l'apôtre Paul se comparer à une *nourrice* ou à un *père*, dans ses rapports avec les chrétiens de Thessalonique, chrétiens qu'il appelle peu après *frères*, indiquant alors la mesure d'égalité (1 Th 2:5-12). Là aussi, distingués et associés.

Alexandre Vinet indique avec justesse que les distinctions existent, mais qu'elles ne sont pas absolues.

«Si Paul trouve juste que les fidèles lui obéissent comme à leur conducteur spirituel (Hé 13:17), le sens où il l'entend laissent intactes la liberté et la responsabilité de ceux qui obéissent. »

De même, Calvin, traitant de la fidélité aux doctrines, écrit:

«Chaque membre est tenu d'apporter ce qu'il pense juste, à condition que cela se fasse décemment et par ordre, sans troubler ni la paix ni la discipline.»

Il est remarquable que les réformateurs aient su préserver l'honneur dû aux ministères établis tout en soulignant leurs limites et la part de responsabilité importante qui revient à chaque fidèle.

## Conclusion

«Le ministère constitue-t-il un ordre dans l'Eglise? demande Alexandre Vinet; un ordre, oui; pas une caste... Les hommes inspirés qui ont reconnu le ministère universel (de tous) l'exerçaient eux-mêmes d'une manière spéciale. Ils ont aussi reconnu que le fidèle est directement enseigné de Dieu et que par conséquent il a son souverain pasteur dans le ciel... Ce sont là les vrais adorateurs du Père.» Il ajoute: «Les attributions du ministère (pastoral) sont distinctes mais n'ont rien d'absolument exclusif. On ne doit pas s'en passer s'il est là ou si l'on peut se procurer sa présence. Mais si l'on allait jusqu'à prétendre qu'il y a un acte, un seul acte, qui, nécessaire ou urgent, ne peut être accompli que par l'homme qu'on appelle pasteur, au point où, exercé par un autre membre du troupeau, le même acte fut nul de plein droit, alors on aurait virtuellement réintégré au sein du protestantisme le sacerdoce divin et, sous le modeste nom de ministres, nous aurions des prêtres.»<sup>19</sup>

Puisque Dieu lui-même sert son peuple, les ministères qu'il donne sont à la fois importants et seconds.

«Tous les titres honorifiques leur sont attribués. Ils sont appelés gardiens des âmes, pasteurs, docteurs, maîtres, conducteurs, serviteurs ou ministres de Dieu, dispensateurs des mystères de Dieu, sentinelles, hérauts, mais jamais prêtres... C'est un des cas où le silence des Ecritures en dit long.»<sup>20</sup>

Seconds et importants, c'est ce qui apparaît aussi au travers de cette citation de Richard Baxter:

«Si Dieu réformait seulement ceux qui dirigent l'Eglise et leur rappelait la nécessité de s'acquitter de leur tâche avec zèle et fidélité, le peuple chrétien serait certainement réformé lui aussi. Les Eglises prospèrent ou déclinent selon que ceux qui exercent le ministère sont à la hauteur ou chutent; il ne s'agit pas de richesses matérielles ou de renommée, mais de connaissance, de zèle et de capacité à accomplir l'œuvre.»<sup>21</sup>

La logique de ce principe est celle, si dynamique, de 2 Timothée 2:2: «Ce que tu as entendu de moi, confie-le à des

---

19. Vinet, cité par E.G. Léonard, *Histoire du protestantisme* (Paris: PUF), III, 207.

20. C. Hodges, *Systematic Theology* (1875).

21. R. Baxter, *The Reformed Pastor*.

hommes fidèles qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres.» C'est la logique de l'enfantement, c'est la logique du développement. N'aurons-nous pas soif de la voir se démontrer au milieu de nous?

Il importe donc que chacun prenne au sérieux la vocation que Dieu lui adresse. Chacun, c'est-à-dire tous!

## LE JUGEMENT DERNIER: FAIT-IL PARTIE DE L'ÉVANGILE?

Freddy SARG\*

En introduction, on peut constater que le Jugement dernier, exercé par Dieu, fait partie intégrante de la prédication de l'Eglise chrétienne. Mais, au gré de l'histoire et des événements, cette prédication a été plus ou moins mise en avant.

Constatons que, dans les périodes troublées d'un pays ou d'une région, dans les périodes où le lien social était devenu ténu, les prédicateurs ont utilisé souvent la peur de l'enfer et le Jugement dernier, où Dieu infligerait cette sanction terrible, pour essayer de moraliser la société ou au moins essayer d'éviter trop de débordements, la damnation éternelle dans les flammes de l'enfer devant faire réfléchir salutairement le pécheur. Souvent la débauche, la sexualité débridée, l'avarice, la cupidité, le meurtre, le blasphème, etc., sont présentés comme menant au Jugement dernier et à la damnation éternelle. Mais ces prédicateurs, emportés par leur élan, ont alors souvent oublié de parler de l'amour de Dieu. Ce qui fit dire à certains théologiens: «Ces prédicateurs croient plus à l'enfer qu'à l'amour de Dieu.»

Inversement, à certaines autres périodes de l'histoire de l'Eglise, on ne parle pas du tout de Jugement dernier. On ne veut pas effrayer les auditeurs. Les prédicateurs ont peur de donner une image terrifiante de Dieu le Père. Ainsi un de mes collègues, inspecteur ecclésiastique, m'avoue qu'il a du mal à mettre une robe noire pour les cérémonies religieuses,

---

\*F. Sarg est inspecteur ecclésiastique de l'E.C.A.A.L. et vice-président de la Fédération Protestante de France.

celle-ci lui rappelant l'image terrifiante du tribunal. C'est pourquoi ce collègue est plus à l'aise avec une aube blanche. A ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que les tribunaux révolutionnaires en France après 1789, ou les tribunaux d'exception, lors de l'épuration après 1945, ont beaucoup discrédité l'image qu'on peut se faire d'un tribunal.

### ***A) On a peur de parler de jugement***

Il faut constater que nous vivons dans une époque où souvent la prédication chrétienne se veut *soft* ou *light* et où on ne veut pas effrayer l'auditeur de peur de le voir quitter les bancs de l'église pour se rattacher à des sectes ou à des mouvements religieux au message plus attractif. Beaucoup de prédicateurs chrétiens vivent le message du Jugement dernier comme un handicap. Cela serait tellement plus facile si on n'avait pas à parler de ce «sacré Jugement dernier»!

A ce propos, notons que les idées fonctionnent dans l'Eglise comme dans la société civile. L'image du balancier est, à ce sujet, très éclairante: une fois le balancier va trop loin dans un sens, une autre fois il va trop loin dans le sens opposé.

Pour nous rassurer un peu, il n'est pas inutile de rappeler que les juifs et les musulmans annoncent aussi le Jugement dernier et qu'ils ne vivent pas cela comme un handicap. Ainsi, le 4 mars 1999, à Erstein, en Alsace, lors d'un grand débat sur la mort, le docteur Thomas Milcent, une des autorités reconnues au niveau de l'islam en France, a déclaré:

Mais le Coran nous a prévenus de faire bien attention à nos actes, car c'est sur eux que nous serons jugés le jour du Jugement dernier. La manière dont nous gérons la vie terrestre que Dieu nous accorde temporairement a une influence directe sur notre vie future dans l'au-delà... Dieu décrète la résurrection dans une nouvelle création qui commence par le jour du Jugement dernier... Chaque être humain passera alors individuellement devant son créateur: les anges chargés de l'écriture de ses actes durant sa vie dérouleront leur rôle et chacun verra ce qu'il a fait. L'ange de gauche pour les choses mauvaises et

l'ange de droite pour les bonnes œuvres. Il est dit que si la miséricorde divine se divisait en cent parts égales, il en réserverait une pour ce monde matériel et quatre-vingt-dix-neuf pour le jour du Jugement. Puis les hommes passeront sur le pont au-dessus de l'Enfer et qui conduit au Paradis. Ceux qui ont fait beaucoup de bien le passeront en un clin d'œil tandis que les pécheurs progresseront difficilement, certains trébuchant et tombant dans le feu de l'Enfer. Ceux qui arriveront au Paradis découvriront un monde merveilleux qui n'obéira pas aux mêmes lois que ce monde matériel.

Avant de vouloir réfléchir sur la nécessité ou la non-nécessité d'annoncer le Jugement dernier de Dieu, faisons un excursus et analysons les jugements humains, les grands procès et le sens des tribunaux des hommes. A partir des constatations faites sur les jugements des hommes et ayant en mémoire les textes bibliques parlant du Jugement dernier, nous pourrions, peut-être, un peu mieux comprendre ce que signifie pour nous cet événement eschatologique. Dans certains aspects, cela sera par analogie et dans certains autres, cela sera par opposition. Entre les deux formes de jugement, il y a à la fois des ressemblances et des oppositions.

Pour ce faire, on pourrait partir du procès de Maurice Papon. D'abord, remarquons que, dans le jugement de l'ancien secrétaire général de la préfecture, il y a, comme dans tout procès, trois phases: l'instruction, le procès proprement dit et l'énoncé de la sentence.

Ce procès a soulevé quantité de questions qu'on peut, d'une certaine manière, adresser aussi au tribunal de Dieu. Fallait-il, cinquante ans après, juger un vieillard sur des faits commis dans sa jeunesse? Ne fallait-il pas, au nom d'une certaine humanité, exempter ce vieillard de cette corvée de rendre des comptes à la justice des hommes? Ne fallait-il pas une justice et un procès plus rapides? Quel est le sens d'une sanction? Qui est sanctionné: le jeune homme ou le vieillard?

On peut se poser des questions semblables à propos du Jugement dernier de Dieu. Est-ce bien raisonnable de vouloir



juger toute l'humanité? Ne va-t-on pas passer un temps incalculable à juger? Ce jugement, survenant à la fin des temps, les hommes comprendront-ils les questions soulevées par une conduite humaine depuis longtemps passée?

Constatons que, malgré toutes les questions soulevées, le procès de Maurice Papon a eu lieu et que, malgré des imperfections normales, personne n'a vraiment regretté cet événement. Personne n'a crié à l'injustice. De nombreuses classes d'élèves sont venues pour comprendre quels étaient les enjeux d'un tel procès à forte valeur pédagogique. Affirmons même que ce jugement a été nécessaire pour tous.

## ***B) Un jugement nécessaire***

a) Ce jugement est intimement lié aux notions de liberté et de responsabilité de la personne. Du moment que nous affirmons que l'homme est libre, qu'il peut accomplir des actes autonomes, qu'il peut assumer son histoire et son hérité dans des choix de vie personnels, nous affirmons implicitement que cet homme est un être responsable qui peut et doit pouvoir rendre compte de ses actes devant une tierce personne. Cette tierce personne pouvant être le roi, la loi républicaine, voire Dieu.

Le malade mental, la machine, les forces terrestres comme les tremblements de terre ou les avalanches même s'ils tuent de nombreuses personnes n'ont pas de compte à rendre à une quelconque justice, car ils ne sont pas responsables au yeux de la loi. Le malade mental est dominé par des forces incontrôlables; quant à la machine et aux forces telluriques, elles sont soumises aux lois implacables que la physique et la chimie ont dévoilées.

b) Le jugement ne peut refaire l'histoire. Il vient apporter une appréciation sur une histoire, mais il ne permet plus de renfiler autrement une succession de faits qui ont abouti à un crime, ou à une catastrophe, ou à une déportation.

c) Le jugement affirme implicitement qu'on ne peut pas remonter le temps, donc que chacun d'entre nous a un

commencement et une fin. Le jugement ne peut pas redonner vie aux morts.

d) Un tel jugement suppose aussi que l'histoire a un sens, une finalité et que le jugement est ainsi une appréciation et une réflexion sur le sens.

e) Mais si le jugement ne permet pas de refaire l'histoire, il a, en revanche, une fonction réparatrice très importante. Cette fonction s'exprime à deux niveaux. Il y a, d'abord, l'appréciation du tribunal sur les dommages et les intérêts que le coupable doit verser à la victime ou à ses ayants droit. C'est la loi du talion que l'on trouve dans l'Ancien Testament. A ce propos, on a fait de cette loi du talion – œil pour œil, dent pour dent – une loi barbare, en affirmant que pour un œil crevé, il faut crever un œil au coupable. Cette interprétation, qui fleure bon l'antisémitisme, est inexacte. Cette loi du talion rappelle seulement au coupable qu'il doit indemniser à la hauteur du méfait commis, et à la victime qu'elle ne peut pas demander plus que le préjudice subi.

Ensuite, la fonction réparatrice du jugement s'exprime par le travail de la parole, qui est opéré lors du procès. C'est, enfin, l'occasion pour la victime, si elle vit encore, de pouvoir dire sa souffrance. Si la victime est morte, cette parole peut être dite par la famille. S'il n'y a plus personne de la famille pour dire cette souffrance, ce rôle revient à l'avocat général.

Pouvoir dire la souffrance a une fonction libératrice. C'est une des raisons pour lesquelles les psychiatres viennent écouter très tôt, dans les camps de réfugiés, les Kosovars qui ont vécu des atrocités. Pouvoir dire sa souffrance, se savoir écouté permet lentement de tourner la page et de pouvoir surmonter le traumatisme.

Enfin, l'accusé peut aussi dire comment il a vécu l'événement. Il peut donner son point de vue et peut-être même demander pardon. Entendre le point de vue de l'accusé est toujours très instructif. Ainsi, le procès d'Adolf Eichmann,

un des organisateurs de la solution finale nazie, a permis de comprendre comment la barbarie pouvait prendre forme et corps dans un comportement de petit fonctionnaire zélé.

Ainsi, nous constatons que la parole est réparatrice, car l'homme est, d'abord, un être de paroles.

### ***C) Analogie et opposition***

Tous ces aspects du jugement, soulevés à partir d'un procès humain, peuvent par analogie nous éclairer sur le Jugement dernier de Dieu et sur la nécessité de vivre ce moment. Mais, bien entendu, il y a aussi des différences entre les deux démarches.

Au Jugement dernier, tous les acteurs seront présents, les morts auront retrouvé la vie. Il n'y aura pas d'instructions à rallonge, ni d'acharnement comme on peut le voir dans certains procès humains. Le jugement sera dernier, car il n'y en aura plus d'autres, alors que, chez les humains, il y a souvent la possibilité de faire appel d'un jugement.

Enfin, le jugement de Dieu ne sera pas marqué par une certaine injustice; il sera juste, car Dieu est juste. Personne ne pourra échapper aux interpellations divines. Un jugement humain se veut conforme à la loi, mais il n'est pas toujours dit que la loi soit juste. Ces aspects du problème s'estompent totalement avec le jugement de Dieu, car celui-ci juge avec droiture et équité.

Toutes ces réflexions nous conduisent à dire l'absolue nécessité d'un Jugement dernier.

Si l'Eglise ne prêche qu'un Dieu d'amour qui, de toute façon, sauvera tous les humains et pardonnera toutes les fautes des humains, même les pires crimes contre l'humanité, on donne de Dieu l'image d'un papa gâteau, voire d'un papa gâteux. Il n'y aurait plus besoin de prêcher la conversion, puisque, *in fine*, tous les hommes seront sauvés.

Il faut dénoncer l'aspect déstructurant et dangereux d'une telle prédication. Un tel Dieu – papa gâteau, papa gâteux –

pourrait-il encore dire le sens de l'histoire humaine? Un tel Dieu nous permettrait-il encore de distinguer clairement le bien du mal? Or, dès maintenant, les humains ont besoin de repères solides qui leur permettent de distinguer le bien du mal. Cela sera d'autant plus nécessaire, à la fin des temps, avant l'entrée dans le Royaume des cieux.

Mais l'Eglise ne doit pas seulement annoncer le jugement de Dieu, sinon elle risque de désespérer ses auditeurs. «Qui devant toi peut subsister, ô Eternel?» nous rappelle un texte biblique<sup>1</sup>. Il faut reconnaître que chacun d'entre nous est pécheur et que, devant la sainteté de Dieu, personne ne pourrait subsister. Et n'oublions pas – c'est un des apports des sciences humaines modernes – qu'en chacun de nous sommeille un petit monstre plus ou moins actif.

La prédication de l'Eglise doit donc être en tension entre jugement et grâce. Cette dernière s'est manifestée à nous en Jésus-Christ. C'est en se référant à l'œuvre salvatrice du Christ que Martin Luther a pu affirmer avec confiance: là où le péché abonde, la grâce surabonde. La prédication chrétienne ne doit donc jamais négliger de parler en abondance de la grâce divine.

Mais la grâce ne peut s'appliquer qu'envers la personne qui reconnaît qu'il a commis des fautes, des péchés, des crimes. On peut se poser la question de savoir si la grâce peut s'appliquer à un humain qui ne reconnaîtrait pas ses actes comme marqués par le péché et qui déclarerait qu'il n'a pas besoin de la grâce pour vivre. Cette grâce peut-elle s'appliquer à des hommes comme Hitler et Staline, qui ne semblent pas avoir reconnu leur conduite comme monstrueuse? Cela est une question et doit rester une question ouverte.

Inévitablement, cela nous amène à aborder la question de la sanction. L'enfer éternel ne serait-il pas un châtiment terriblement sadique? Rôtir pendant des milliards d'années, sans fin, n'est-ce pas pire que le pire des supplices humains? Un Dieu d'amour peut-il infliger un tel châtiment à des

---

1. 1 S 6:20.

hommes, même à des hommes totalement cruels? Dieu ne se mettrait-il pas au niveau des criminels? On ne peut pas éluder pareilles questions.

Mais on peut très bien imaginer, à partir de certains textes bibliques, que la damnation éternelle est un éloignement du Dieu d'amour, un rejet dans le néant. Un théologien définissait ainsi l'enfer: c'est se rendre compte trop tard qu'on est séparé de l'amour de Dieu. Une telle présentation de la sanction divine est, de nos jours, parfaitement recevable. Les sciences humaines ont montré que chaque humain porte au plus profond de lui l'angoisse de perdre l'amour de ses parents. Présenter la sanction sous cet angle peut réveiller chez l'auditeur une prise de conscience salutaire, un appel à la conversion.

### ***D) Le Jugement dernier: une Bonne Nouvelle?!***

Toutes les réflexions précédentes tendent à nous montrer la nécessité d'annoncer le jugement de Dieu par fidélité à l'Écriture sainte, mais aussi à constater la cohérence d'un tel message. Parler du Jugement dernier fait partie du cœur de la Bonne Nouvelle. On peut ainsi résumer les différents éléments de cette annonce:

- Le Jugement dernier signifie avec force que nous sommes des êtres libres et responsables. Nos actes ont une portée sur la vie éternelle. On ne peut pas, comme c'est parfois le cas chez certains penseurs modernes, militer pour la liberté de l'homme et oublier que le corollaire de celle-ci est la responsabilité de l'homme. Nous devons rendre des comptes par rapport à ce que nous avons fait de cette liberté. Mais quel bel appel à l'engagement, à accomplir des actes qui mettent nos vies sur des trajectoires d'éternité!

- Cet événement eschatologique structure notre quotidien et affirme que l'homme peut distinguer et choisir entre le bien et le mal. D'après l'apôtre Paul, même ceux qui n'ont pas connu Jésus-Christ ont la capacité d'opérer ce choix.

- Les plus grands criminels, qui quittent cette vie sans

avoir eu à rendre des comptes à la justice humaine, peuvent être assurés qu'ils n'échapperont pas à la colère et au jugement de Dieu. Cela est rassurant pour les victimes et leurs familles.

- En se référant aux textes de l'Apocalypse, on sait que le Jugement dernier contient l'annonce de la destruction définitive du mal. Ceci va à l'encontre de théories philosophiques qui affirment que le mal est intimement lié au bien et que l'un a besoin de l'autre pour exister. Le message optimiste de l'Apocalypse détonne par rapport à la pensée du psychanalyste S. Freud qui estime qu'*in fine* la mort triomphera. Ce pessimisme freudien n'est venu qu'à la fin de la vie du grand psychanalyste. Il s'explique par plusieurs raisons: Freud est atteint de cancer, il vit expatrié en Angleterre, il ressent douloureusement la montée du nazisme et il est encore traumatisé par les récits de ses patients qui ont vécu les combats de la Première Guerre mondiale.

- Le Jugement dernier rappelle que l'histoire humaine a un sens, qu'elle n'est pas marquée par le non-sens, l'absurde. L'histoire humaine a un début et une fin, ce n'est jamais un éternel recommencement; l'humanité n'est pas appelée à tourner en rond, mais à se diriger vers un point oméga.

- Ce Jugement dernier, parce qu'il sera marqué par les paroles de Dieu et nos réponses, a une fonction réparatrice. Il ne s'oppose pas à la grâce et à l'amour de Dieu. Au contraire, il les met en relief, un peu à la manière d'un projecteur qui illumine une œuvre d'art.

- Enfin, la tension que nous percevons entre jugement de Dieu et grâce trouve sa résolution en Jésus-Christ. Il a pris sur lui la sanction qui devait nous revenir. «Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris.»<sup>3</sup> A nous de faire nôtre la prière du condamné à mort, crucifié à côté du Seigneur, qui disait: «Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras comme roi.»<sup>4</sup>

---

3. Es 53:5.

4. Lc 23:42.

## **Une nouveauté aux éditions Kerygma**

### **La réédition de**

# **LA SECONDE CONFESSION HELVÉTIQUE**

Après les rééditions, en français moderne, des confessions de La Rochelle et de Westminster, des catéchismes de Heidelberg et de Genève et des Canons de Dordrecht, pourquoi encore rééditer une confession de foi du XVI<sup>e</sup> siècle? Fort longue, de surcroît!

A cette question légitime, une seule réponse: à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, l'Eglise a un urgent besoin de réfléchir sur sa nature et sa mission. En effet, à l'heure de l'individualisme roi, ces sujets ou dérangeant ou sont jugés de peu d'importance, voire anachroniques. Et pourtant?

Le chrétien, dont le salut est personnel – Christ est mort pour le salut de quiconque croit –, ne fait-il pas partie d'un peuple, le peuple de Dieu? L'expression visible de celui-ci – avec ses imperfections, certes! – a aussi des richesses voulues par Dieu... à redécouvrir ou à mieux apprécier. La Seconde Confession helvétique, rédigée en 1566 par le réformateur H. Bullinger, de Zurich (1504-1575), un sommet parmi les confessions de foi classiques du XVI<sup>e</sup> siècle, peut nous y aider.

Cette confession offre des développements des plus complets et se distingue par son exposé sur la nature de l'Eglise et les ministères bibliques. Elle représente la maturation de la théologie réformée de la deuxième génération et reste un point de référence dans l'évolution de la tradition calviniste.

La nouvelle traduction, effectuée à partir du latin par D. Cobb, met en valeur une confession de foi trop souvent oubliée par le protestantisme francophone.

Paul Wells, éditeur



# MATINS DE PROMESSES?

## La liturgie aujourd'hui

Annie BERGÈSE\*

Au terme de son rafraîchissant ouvrage où il s'assigne le but d'ouvrir à «l'intelligence de la liturgie», Paul de Clerck lance un ultime appel à sa génération sous la forme d'un lucide constat:

«Il me paraît en tout cas indéniable que dans nos pays les idées de Mai 68 se sont greffées sur les projets de réforme liturgique. Quelles étaient donc ces idées? Dans le domaine qui nous concerne, elles se nommaient créativité, spontanéité, antiritualisme et, plus largement, contestation de l'institution. (...) Dans ce climat se dégageait l'impression que pour s'intéresser encore à la liturgie il fallait être quelque peu réactionnaire. »<sup>1</sup>

Cette crise qui n'a pas épargné le protestantisme, tant s'en faut, signale la fin d'un temps où la spiritualité s'épanouissait encore dans le cadre des institutions. Comme l'a déclaré Michel Johner:

«La foi, pourrait-on dire, est en train de changer d'adresse, de désertier les lieux traditionnels. Le protestantisme, en particulier, s'éloigne progressivement des références normatives sur lesquelles reposaient auparavant la stabilité et l'identité de la foi commune: l'Écriture sainte, la confession de foi, la loi morale, la liturgie.»<sup>2</sup>

---

\* A. Bergèse, après avoir fait une maîtrise de théologie et une autre de linguistique, est diaconesse spécialisée des EREI à Lambesc (Bouches-du-Rhône). Elle a contribué à la publication d'un recueil liturgique pour l'Eglise, *Matin de promesses* (Nîmes: Ed. Lumière des Hommes, 2000).

1. P. de Clerck, *L'intelligence de la liturgie* (Paris: Cerf, 1995), 192-193.

2. M. Johner, «L'Eglise: l'événement et l'institution», *La Revue réformée* (LI, n°210 2000:5), 35.

C'est au vu et au su de cette fragilisation et au risque de voir encore aujourd'hui, bien après 68, notre démarche englobée dans «la théologie des antiquaires»<sup>3</sup> que nous aimerions reprendre à notre compte l'humble et percutante affirmation de celui qui refuse pertinemment de cantonner la liturgie «entre la sacristie et les degrés de l'autel»<sup>4</sup>: «Pris dans la critique des institutions, on n'a pas vu que la liturgie était un dispositif institué, susceptible de se faire instituant de nos existences.» Triste constat, prononcé cependant comme un appel dynamisant.

Il convient, en effet, de mesurer à la fois l'importance, la visée et la teneur spécifiques de la liturgie pour que celle-ci devienne de plus en plus et pour le plus grand nombre ce qu'elle est véritablement: un moyen de grâce<sup>5</sup> où, dans la précarité d'un langage particulier, retentit l'appel efficace de Dieu qui est, qui était et qui vient.

Cette tâche des plus motivantes repose sur l'un des leit-motive de l'enseignement que délivrait, avec conviction et clairvoyance, Pierre Courthial: «Restaurer le culte dominical, c'est restaurer l'Eglise.»

S'il faut se réjouir de l'intérêt que suscite aujourd'hui encore, dans le protestantisme de l'Hexagone, la liturgie, ce service cérémoniel que l'Eglise rend à son Seigneur par le rassemblement dominical – comme en témoigne la parution récente de recueils liturgiques au sein de deux unions

---

3. L'expression est de Laurent Gagnebin dans son livre *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé* (Paris/Genève: Les Bergers et les Mages/Labor & Fides, 1992); par elle, il qualifie en sa bibliographie *La liturgie des Eglises protestantes de Suisse romande*. Notre article, nous l'espérons, fera comprendre en quoi ce jugement, porté uniformément à l'encontre de la motivation de ce beau travail comme envers les textes dans leur formulation et leur théologie, nous paraît injustement sévère.

4. P. de Clerc, 193.

5. La liturgie en tant que porteuse de la Parole de Dieu. Nous rappelons, pour mémoire, par la plume d'Auguste Lecerf ce qu'est un moyen de grâce, et par là même une part de la visée liturgique: «Pour nous impartir ces dons gratuits, pour nous donner ces grâces que sont la foi justificante, la repentance, la sanctification, la grâce fait ordinairement usage de moyens (...): la Parole de Dieu et les sacrements.» *La Revue réformée* (VI, n°22 1955:2), 4.

6. *Liturgie de l'Eglise réformée de France* (Lezay: Les Bergers et les Mages, Réveil/Publications, 1997). *Matin de promesses. Le temps du culte* (Nîmes: Ed. Lumière des Hommes, 2000).

d'Eglises réformées françaises<sup>6</sup> ou la réflexion suscitée par le colloque du trentenaire de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine<sup>7</sup> –, il faut aussi être attentif à la conception de la liturgie parfois bien limitée, voire erronée, que véhiculent peu ou prou nos célébrations dominicales. C'est à propos de quelques-unes de ces confusions, mé-compréhensions ou fausses pistes que nous aimerions considérer ce qui constitue, pour une part, la spécificité de la liturgie et de son langage.

## **I. L'assemblée comme destinataire.**

### **La question de la communicabilité**

Que ce soit sous l'angle de la réflexion théologique ou historique comme sous celui, plus pratique, de la constitution d'un recueil ou de la préparation d'un culte, liturgistes et liturges ne peuvent faire l'impasse sur la question bien actuelle de la communicabilité, de l'adéquation du langage liturgique à l'assemblée dominicale.

Ce souci légitime, sans doute exacerbé au siècle dit de la communication, n'est cependant pas nouveau; les réformateurs ont bien appréhendé son importance: l'introduction de la langue vernaculaire, la dimension fortement didactique de la prédication, l'éclairage du sacrement par la Parole, l'incitation à l'écoute participative notamment par le chant... en témoignent clairement. Sage et aimante attitude qui sourd à la fois de l'importance attachée à la Parole de Dieu et de l'attention portée aux autres! Dans cette perspective, il s'avère utile et même nécessaire de s'interroger sur l'intelligibilité de textes au vocabulaire par trop suranné ou aux formulations esthétisantes plus ou moins ésotériques... A quoi bon véhiculer le plus beau message si le moyen de transmission l'occulte?

Parce que le culte, lieu public où la Parole est proclamée,

---

7. Voir, par exemple, Th. Huser: «Spontanéité et liturgie. Axes de réflexion principaux suivis dans le groupe de la région Sud-Est (Nîmes)» dans *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, I (Cléon d'Andran: Edifac/Excelsis, 1997).

est lieu d'évangélisation, il est bien impératif de veiller à la dimension communicative de la liturgie. L'apôtre Paul exhorte bien l'Eglise de Corinthe à prendre au sérieux l'éventuelle venue des non-croyants lors du rassemblement cultuel (1 Co 14:23-24).

Cette logique protestante de la communication, empreinte du souci didactique qui cherche à rejoindre la pédagogie de Jésus ou de Paul, ne saurait être négligée sans que la liturgie ne soit dommageablement amputée de sa dimension catéchétique.

Au travers des textes bibliques, des prières et des chants, par la confession de foi et la liturgie eucharistique comme par la progression elle-même du déroulement du culte, c'est bien un contenu de foi qui est transmis, c'est bien la réalité du salut en Jésus-Christ qui est portée en ses multiples facettes. Par la liturgie du culte, la communauté qui s'assemble pour accueillir et accueillir à nouveau la Parole qui la nourrit reçoit un enseignement. Mais pour que la communauté soit effectivement enseignée, il va de soi que la condition *sine qua non*, sans pour autant oublier le rôle déterminant de l'Esprit, c'est bien que le langage liturgique soit accessible. Ainsi l'apôtre Paul préférerait dire cinq paroles avec son intelligence afin d'instruire les autres plutôt que dix mille en langue (1 Co 14:19)...

Le souci de communicabilité juxta d'ailleurs, et se confond parfois, avec la préoccupation d'accueil, notamment des jeunes et de ceux qui sont en recherche. Ici, l'aspect didactique de la liturgie rejoint ou se subordonne à l'accent mis sur l'indispensable convivialité des célébrations dominicales; la liturgie devant s'adapter à ses auditeurs pour mieux les accueillir.

Quoi qu'il en soit de la légitimité de cet amalgame sur lequel nous reviendrons, il vaut la peine de corriger certains textes liturgiques, d'en moderniser comme d'en introduire ou d'en refuser de nouveaux au nom de ce souci d'intelligibilité, de cette nécessité didactique, d'autant que, dans les Eglises de multitude, la culture biblique atteint un seuil de

pauvreté fort avancé. Ce faisant, il s'agit de garder à l'esprit que la liturgie est aussi un vecteur de maturation pour la foi. L'Eglise est, en effet, appelée à dépasser les premiers principes élémentaires pour croître dans la connaissance du Christ (Hé 5:11 sqq.). Le culte est pour l'édification de l'Eglise (1 Co 14:26), ce qui suppose une liturgie pensée selon une dynamique pastorale.

La parole liturgique ne saurait donc être bridée pour s'enfermer dans le plus petit univers susceptible d'être représenté par une personne présente, au nom d'une perspective altruiste (même si d'autres sont laissés pour compte!) mais subordonnée à l'urgence: rejoindre ici et maintenant celle qui y est enfermée... Ce serait oublier que la liturgie travaille en profondeur pour ouvrir à des horizons insoupçonnés dont les limites ne sont pas près d'être circonscrites. Roger Barilier<sup>8</sup> le notifiait justement dans un article dont la vitalité fit mouche: «La liturgie élargit la foi de l'assemblée aux dimensions de l'Eglise universelle, aux dimensions du Christ en qui habite la plénitude de Dieu.» Elle le fait aussi par son langage qui offre une expression aux élans du cœur, voire une réponse aux recherches encore difficilement formulables; elle précède, pourrait-on dire, les attentes pour les réorienter; elle rejoint mais déjà elle emmène ...

La liturgie se doit donc d'être attentive au plus grand nombre, à chaque membre du corps mais avec la perspective de conduire, d'amener à progresser dans la grâce et la connaissance de son Seigneur.

Nous le croyons, le langage liturgique se doit d'être accessible, sa communicabilité est bien une réalité incontournable. L'insistance en ce domaine est tout à fait justifiée, elle devient cependant abusive lorsqu'elle enferme la réflexion (et la liturgie!) dans ces seules limites-là, réduisant irrecevablement la liturgie mais aussi le langage à une seule fonction<sup>9</sup>:

---

8. Roger Barilier, «Liturgie et léthargie», *Ichthus* (n° 91/1980), 24.

9. Rappelons que Roman Jakobson décrivait la communication verbale selon six fonctions (référentielle, expressive, conative, phatique, métalinguistique, poétique) à partir du seul schéma de base de la communication.

faire passer le message. La liturgie dominicale ne saurait être plus ou moins confondue avec la transmission des points fondamentaux de la foi chrétienne à ceux qui ne les auraient pas encore (bien) saisis, ni à l'insertion de ces derniers dans un auditoire duquel ils étaient de fait exclus par la teneur d'un discours hermétique.

La catéchèse, l'accueil, l'évangélisation relèvent ultimement d'autres façons et/ou d'autres lieux pour s'exercer. Mais, peut-être, la focalisation sur la liturgie en tant que prioritairement, voire exclusivement, porteuse de ces missions-là signale pour une part la plus ou moins grande démission de l'Eglise dans ces divers domaines<sup>10</sup>.

Certes, le culte est au centre de la vie de l'Eglise, mais il n'a pas pour fonction de supplanter toutes les tâches que celle-ci a, par ailleurs, vocation de réaliser.

Jean-Jacques von Allmen, dans son ouvrage de référence sur le culte<sup>11</sup>, rappelle utilement que le culte est en premier lieu une célébration de l'Evangile devant Dieu:

«Le culte ne doit pas avoir peur de n'être pas premièrement utile ou utilisable, au sens de l'efficacité et du rendement. Il ne doit pas craindre de chercher et de trouver une justification suffisante dans le fait d'avoir été institué par le Christ pour faire, devant Dieu, l'anamnèse du salut.»

## **II. Le caractère théocentrique du culte.**

### **Le culte comme célébration**

Avant d'être un lieu de convivialité, de découverte et d'apprentissage, avant d'être accueil, évangélisation, catéchèse, le culte est célébration. Le culte est prioritairement pour

---

10. Ainsi, par exemple, si l'on fait des cultes-familles le lieu de l'intégration des parents dont les enfants suivent un enseignement catéchétique, n'est-ce pas aussi une manière de compenser le non-accompagnement pastoral et ecclésial de ces personnes? S'il faut catéchiser les jeunes pendant le culte, n'est-ce pas aussi parce qu'ils ne l'ont pas été, ne le sont qu'insuffisamment? Et si l'on supplante la célébration culturelle ecclésiale par la seule prédication missionnaire, n'est-ce pas aussi parce que l'on a perdu la compréhension de ce qu'est l'Eglise?

11. J.-J. von Allmen, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien* (Genève: Cerf/Labor & Fides, «Rites et symboles», 1984), 53.

Dieu, il est devant Dieu, en présence de Dieu: il est théocentrique dans son vécu.

Il faut maintenir cette assertion même si lui est préférée sa symétrique affirmation qui peut paraître plus séduisante et plus généreuse: «le culte, c'est pour les autres»... comme si la priorité donnée à Dieu avait quelque chose de scandaleusement égocentrique, comme si Dieu en nous tournant prioritairement vers lui ne nous ouvrait pas conséquemment à la dimension des autres mais allait nous en détourner irrémédiablement<sup>12</sup>. Le service de l'Eglise ne se limite certes pas à la célébration cultuelle mais celle-ci demeure primordiale pour que les autres formes de service se développent au mieux. La liturgie, avec toute l'évidente importance qu'y revêt la prière, n'est pas la tribune des chrétiens envers les non-chrétiens, ni même la chaire des enseignants pour les enseignés ou l'officine des forts pour les faibles; là, chacun et tous ensemble, c'est à Dieu que l'on offre, à lui que l'on s'adresse, c'est lui que l'on écoute<sup>13</sup>. La célébration est un acte: le spectateur est un témoin, l'auditeur un orant, le bénéficiaire un célébrant car l'Eglise répond à l'appel de son Dieu qui l'a convoquée; elle ne le fait pas en assistant à ce rendez-vous mais en participant à cette rencontre.

Cette réalité, à la fois théologique et pragmatique, éclaire l'inadéquation d'une liturgie pensée seulement en termes de communicabilité, d'un langage liturgique envisagé comme véhicule d'information (à quoi sert le langage liturgique) et non comme action (ce qu'accomplit le langage liturgique). Or, dans le cadre spécifique de la célébration, le langage liturgique a bien une opérativité qui lui est propre et qu'à la suite des travaux de J.L. Austin et J.R. Searle sur les actes de parole, il est légitime, malgré sa complexité spécifique, d'appeler «performativité»<sup>14</sup>.

---

12. La démarche de L. Gagnebin (*op. cit.*) ne nous semble pas toujours exempte d'une telle méprise.

13. Mais que de fois le liturge lit une prière en s'adressant à l'assemblée, en regardant les auditeurs au lieu de la dire devant Dieu et pour Dieu! Le ministère de liturge consiste aussi, par sa manière de vivre le culte, à conduire l'assemblée à une plus juste compréhension de la célébration en vue de sa participation plus active. Quel dommage lorsqu'il agit à contresens!



Dans son ouvrage *L'articulation du sens*<sup>15</sup>, Jean Ladrière reconnaît au langage liturgique une triple performativité : celle d'une induction existentielle, celle d'une institution et celle d'une présentification.

C'est l'emploi de pronoms personnels, l'interaction de leur sens et connotation avec les attitudes qui produisent l'effet d'induction existentielle, qui ouvrent à une disposition réceptive appelée «affectivité des locuteurs». C'est dans son fonctionnement même que le langage liturgique accorde les locuteurs à ce qu'il rend présent, effectue des actes qui ont leur répercussion dans l'«affectivité» de ceux-ci. La performativité liturgique consiste ici à ouvrir à l'écoute de ce qui est proposé et effectué, à faire passer d'une écoute informelle qu'exprime la simple présence à une disposition d'accord; ce qui n'est pas de l'ordre de la représentation.

Le second mode de performativité du langage liturgique est institution en tant que celui-ci est lieu et instrument par lequel la communauté se constitue. La liturgie n'accomplit pas cet acte seulement en créant une réciprocité de fait qui réaliserait la communauté par la possibilité donnée à chacun d'assumer les mêmes actes mais aussi, et plus fondamentalement, en rendant présente la réalité qui fonde la communauté. C'est en annonçant, en renvoyant à et en construisant tout à la fois la communion des saints, notamment par l'intervention du «nous», que le langage liturgique actualise, pourrait-on dire, cette cohésion. Ce mécanisme est bien de

14. Oswald Ducrot nous en rappelle le sens : «Une expression est appelée constative si elle ne tend qu'à décrire un événement. Elle est appelée performative si : 1) elle décrit une certaine action de son locuteur et, si 2) son énonciation revient à accomplir cette action; on dira donc qu'une phrase commençant par «Je te promets que» est performative, car, en l'employant, on accomplit l'acte de promettre : non seulement on dit promettre, mais, ce faisant, on promet.» (O. Ducrot, T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris : Seuil, 1972, 427-428). Cet acte appelé «illocutoire» a été précisé par J.R. Searle avec les notions de règle constitutive et de règle normative. Pour reprendre l'exemple donné, on dira qu'accomplir ce que l'on a promis est une règle normative : l'on peut trahir sa promesse; en revanche, c'est une règle constitutive qu'en promettant on prend l'engagement d'accomplir. On gardera bien à l'esprit que la performativité liturgique dont il va être question concerne le langage liturgique et non la réalité de la foi.

15. J. Ladrière, *L'articulation du sens. Les langages de la foi*, II (Paris : Cerf, 1984), 55 sqq.

l'ordre du langage, même si cette performativité jouxte la foi en ce qu'elle porte sur un contenu théologique.

La présentification qui s'inscrit entre réactualisation et anticipation constitue le troisième et le plus fondamental aspect du langage liturgique décrit par Jean Ladrière. La reprise (non pas citation ou mémorisation mais effectuation des actes présents par la parole même), la proclamation (où le contenu de ce qui est ratifié est rendu présent et actif) et la sacramentalité (où le récit fonctionne à la manière d'une reprise effectuant dont la performativité se superpose à la performativité originaire) sont trois manières par lesquelles le langage liturgique rend présent ce dont il parle et qu'il met en œuvre: le mystère du Christ.

On l'aura compris: « Ce mystère, le langage liturgique ne le rend pas présent à la manière d'un langage descriptif, qui fait voir ce dont il parle, mais en lui donnant de se produire effectivement, en lui prêtant pour ainsi dire sa propre opérativité (c'est-à-dire celle des actes qui le constituent) pour lui permettre de se rendre opérant pour la communauté que la liturgie institue. »<sup>16</sup>

Ce qu'il faut retenir d'un point de vue pragmatique, au-delà même de la complexité du fonctionnement propre au langage liturgique, c'est bien son originalité intrinsèque: sa performativité qui, nous insistons, ne fait pas l'impasse de la nécessaire appropriation et de la non moins indispensable intervention de l'Esprit, le distingue radicalement du langage informatif.

Ce qu'il faut retenir d'un point de vue plus théologique, c'est l'idée de la célébration comme acte: «Dieu cherche des adorateurs, plus qu'un culte»<sup>17</sup>, «l'essentiel du culte est dans l'offrande»<sup>18</sup>, la liturgie «n'existe pas en dehors des célébrations effectives»<sup>19</sup>... et comme acte communautaire.

---

16. *Ibid.*, 62.

17. Th. Huser, *op. cit.*, 155.

18. A. Schlemmer cité dans Richard Paquier, *Traité de liturgie. Essai sur le fondement et la structure du culte* (Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1954), 15.

19. P. de Clerck, *op. cit.*, 14.

La réalité communautaire du peuple de Dieu permet partiellement mais véritablement d'aider chacun à entrer dans ce mouvement de reconnaissance, à être porté par cette célébration communautaire jusqu'à la faire sienne en s'associant de tout son être aux paroles qui lui sont offertes pour vivre l'actualité du salut accompli en Jésus-Christ, à l'instar de l'Israélite devant s'approprier personnellement la délivrance d'Égypte à laquelle, en tant que membre du peuple de l'alliance, il était associé (Ex 13:8).

Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer ici que la célébration communautaire en tant que telle a aussi sa dimension didactique et son aspect convivial. L'acte liturgique, comme l'écoute et d'une certaine manière plus directement qu'elle, ouvre à l'enseignement qui passe ici non pas tant au travers de la mise à distance discursive que par l'insertion de l'individu dans une pratique communautaire instructive, qui accueille d'emblée celui-ci.

Ainsi l'accent mis sur le culte comme célébration, où l'action participative est impliquée, prend tout autant en considération, si ce n'est plus, l'accueil de l'individu que ne le fait la démarche communicationnelle en se focalisant trop exclusivement sur la seule réceptivité de celui-ci; la pratique peut être ici perçue comme un relais à l'enseignement: une part du contenu de foi peut se recevoir aussi petit à petit par association directe à ce qui le porte (chants, textes, prières, proclamation...).

La réalité communautaire de la célébration dans sa dimension œcuménique et historique revêt elle aussi le souci de l'autre car elle ne contribue pas seulement à la transmission et confession de la foi de l'Eglise mais joue également ce rôle d'insertion: cette ouverture est à la fois signe, acte d'accueil et repère pour celui qui, inclus dans la célébration, n'en est pas encore acteur. De fait, l'insertion dans le peuple de l'alliance appelle (c'est un autre langage!) l'insertion dans le salut.

### **III. La question de la fidélité**

On le voit, si le culte est théocentrique dans son vécu, s'il tourne prioritairement vers Dieu avant de nous tourner vers les autres, c'est bien parce que, dans sa teneur même, dans son identité propre, dans sa nature, il est théocentrique.

Célébration du salut en Jésus-Christ, célébration du repos en Christ, du Christ comme temple vivant, rassemblement au nom de Jésus, rencontre entre Dieu et les hommes en Jésus-Christ, le centre et le fondement, la dynamique et la raison d'être du culte, c'est le Seigneur. Cette réalité dont Richard Paquier rend compte dans sa belle formule<sup>20</sup>: «Dieu ne peut être l'objet de notre culte que s'il est d'abord le Sujet qui nous donne le culte», imprime à la liturgie en tant que telle comme au langage liturgique proprement dit une spécificité intrinsèque qui implique la recherche de la fidélité. L'adéquation du langage liturgique doit être pensée par rapport à l'assemblée dominicale et en fonction de l'acte de célébration, mais aussi et fondamentalement par rapport à l'ensemble de la révélation.

Cette spécificité, cette dynamique théocentrique implique, en effet, ce que l'on pourrait appeler l'axiome de base de la liturgie: c'est le donné révélé qui donne sens et contenu à la liturgie, la liturgie s'inscrit dans la vitalité du respect au texte biblique<sup>21</sup>. C'est bien là la source liturgique, le pivot qui ne peut être déplacé sous peine de porter atteinte à la réalité même du culte que l'on enfermerait alors dans nos constructions limitées, contradictoires, statiques et caduques. Avant d'être initiative, élaboration, corrélation, créativité, innovation..., le «mandat culturel» est fondamentalement accueil de la Parole, ouverture à l'Esprit. C'est le donné révélé qui insuffle à la liturgie sa réalité, son identité, sa mission et sa vie.

---

20. R. Paquier, *op. cit.*, 15.

21. Le regard d'historien de J.-M. Daumas souligne, dans son cours de liturgie donné à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, combien l'évolution de la liturgie et du dogme vont de pair, ce que le vieil adage de Prosper d'Aquitaine donne à comprendre: *Lex orandi, lex credendi*.

Seule, la Parole de Dieu peut ouvrir à la réalité d'un culte en esprit et en vérité. C'est son élan, autrement dit, osons le mot, son autorité qui réoriente les expériences individuelle et ecclésiale, stimule la créativité, suscite la compréhension approfondie du mystère du Christ. Cet axiome de base, en inscrivant dans la liturgie une dimension suprasubjective, va faire éclater bien des verrous susceptibles de retenir la vérité captive ou ignorant la liberté de l'Esprit.

## IV. Une dynamique extérieure

Cette clef liturgique qui ouvre à une célébration théocentrique permet effectivement de se dégager de l'emprise subjective individuelle, tant dans les textes utilisés pour la célébration que dans le vécu cultuel proprement dit.

Les textes liturgiques, qu'ils soient proclamations ou prières, ne sont que des supports vers cette orientation théocentrique, que des échos du donné révélé dont la vocation est de nous décentrer de nous-mêmes pour nous tourner vers Jésus-Christ. Il convient d'abolir de nos liturgies ces textes anthropocentriques qui induisent une fausse démarche: «On ne nous dit plus de regarder le Christ, mais de s'assurer que nous le regardons... Au lieu de nous donner l'impression directe du Sauveur, on nous invite à remâcher les actes de notre propre esprit»<sup>22</sup>; nos textes de confessions des péchés en sont souvent bien révélateurs<sup>23</sup>.

Pour ce qui concerne le vécu cultuel, une réflexion sur la louange s'avère particulièrement fructueuse; l'auteur de l'introduction à ce temps liturgique dans l'introduction à la liturgie réformée évangélique<sup>24</sup> en a particulièrement bien saisi les enjeux et les exigences:

---

22. Newman, cité dans Richard Paquier, *op. cit.*, 74. On notera au passage que de tels textes dénotent aussi une mé-compréhension de la performativité du langage liturgique, du culte comme célébration.

23. Cf. le livret d'introduction à la liturgie réformée évangélique *Matin de promesses*, p. 34. Ici, le donné révélé permet de distinguer un texte exprimant seulement l'expérience d'un mal-être existentiel avec une véritable confession des péchés, «l'aveu d'une culpabilité réelle vis-à-vis du Dieu trois fois saint».

24. *Op. cit.*, 25.

«Le fondement de la louange, son point de départ, n'est donc pas existentiel. Elle ne se développe pas premièrement à partir de l'expérience sensible du croyant, elle n'est pas d'abord le reflet de sa subjectivité, des sentiments qu'il éprouve, ni même des pensées dont il a conscience. Le véritable lieu d'enracinement de la louange réside dans la réalité objective des qualités de Dieu, qui se résument dans le Nom qui est élevé au-dessus de tous les noms (Philippiens 2:9).»

La liturgie relève bien d'une dimension objective qui porte plus loin (plus haut!) que l'expérience de l'immédiateté et qui transcende sentiments et circonstances affirmant la réalité d'un Dieu extérieur à nous-mêmes (et plus intérieur que nous-mêmes!), d'une Parole «instituyente».

Cette relativisation de l'aspect existentiel n'implique pourtant pas le rejet de celui-ci. Elle est certes indispensable pour que le culte, au sein de la communauté rassemblée comme en notre propre for intérieur, se vive selon l'ordre voulu de Dieu. Mais il est aussi nécessaire que notre amour pour Dieu, dans la célébration cultuelle comme dans la «liturgie culturelle»<sup>25</sup> de nos quotidiens, s'exprime de tout notre être, par notre intelligence, notre volonté et aussi nos sentiments, «de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée».

Reconnaître que le sentiment est second, que l'émotion ne prime pas dans la forme de notre relation à Dieu c'est, comme dans l'amour conjugal, lui donner la possibilité de s'épanouir dans une joie et un bonheur lumineux qui dépassent la jouissance égocentrique. De même, reconnaître que la spiritualité biblique n'accorde au corps qu'une place modeste, que l'intérieur prime sur l'extérieur<sup>26</sup> ouvre à une extériorisation du vécu intérieur possible bien qu'équilibrée. Avec Laurent Gagnebin<sup>27</sup>, il est sage de rappeler que cet équilibre est issu du travail de la grâce qui opère en nous: «C'est une des particularités de l'Evangile d'apporter des

---

25. L'expression est de Pierre Courthial.

26. Cf. H. Blocher: «Le corps, les sentiments et l'intelligence dans la spiritualité», dans *op. cit.*, 31-50.

27. *Op. cit.*, 105-106.

ombres à nos joies, quand ces dernières se révèlent être l'expression de l'égoïsme et de l'irresponsabilité, et de la lumière à nos tristesses, quand ces dernières se confondent avec le désespoir et la mort.»

Il convient peut-être aussi d'envisager le lien susceptible de rattacher la rare fréquence de la célébration eucharistique à la recherche d'une spiritualité qui inclue une dimension suprarationnelle. Certes, c'est l'intrusion de la modernité qui explique la prépondérance accordée à l'émotion avec son impact immédiat et son rôle de sécurisation<sup>28</sup>, mais cette attente est vraisemblablement accentuée par la carence sacramentelle en milieux réformés, où le fidèle est trop souvent privé de recevoir et vivre les choses de la foi autrement que par la seule intellectualisation<sup>29</sup>.

Ce qui est dit de l'expérience individuelle doit se dire de l'expérience ecclésiale qui est elle-même sous-tendue par la dynamique suprasubjective du donné révélé.

Ainsi, ce n'est pas parce que l'Eglise expérimente en son sein l'existence d'options théologiques divergentes que cet état de choses devrait être intégré dans la liturgie de l'Eglise. Ce n'est pas l'Eglise, ni son vécu, qui indique ce qui est à croire et à vivre dans le culte; ce n'est pas l'expérience, fût-elle ecclésiale, qui définit la réalité du culte mais le seul donné révélé. Cela devrait éviter de faire du culte une projection de la réalité ecclésiale qui viendrait conforter chacun dans le vécu qui lui convient en opérant une confusion facile entre la liberté de l'Esprit et l'accommodation de ses propres inconséquences. On ne peut donc réaliser un recueil liturgique ou alterner des liturgies dominicales qui véhiculent plusieurs lectures de l'histoire du salut sans porter atteinte au donné révélé et conséquemment préjudice à l'Eglise; un même recueil ne saurait rassembler des textes de

---

28. «La perte de sens de la vérité, écrit lucidement H. Blocher, laisse pour seul repère l'émotion. Plus profondément encore, c'est la solitude produite par l'individualisme et son angoisse intolérable qui exigent la valorisation forcenée du sentiment: j'existe pour autrui, autrui existe pour moi, le sentir me l'assure et me rassure.» *Op. cit.*, 47.

29. D'autres aspects de ce travers «cérébral» pourraient, bien sûr, être envisagés; celui-ci au moins nous paraissait devoir être mentionné ici.



liturgie de sanctification niant ou confessant la mort expiatoire de Jésus-Christ, des confessions de foi rejetant ou proclamant la toute-puissance de Dieu... Le choix théologique s'impose, ici aussi le critère en sera le donné révélé et non la réalité actuelle de l'Eglise; le seul critère, c'est la Parole de Dieu et non l'Eglise (toujours à réformer!). De même, c'est à la lumière du donné révélé que l'Eglise d'aujourd'hui et d'ici accueillera la façon dont l'Eglise du passé et d'ailleurs a retransmis ce donné révélé: avec la vigilance des témoins (ce qui ne devrait pas exclure l'humilité et la reconnaissance de ceux à qui il est beaucoup donné). C'est ainsi que le culte sera théocentrique, qu'il sera prioritairement pour Dieu.

Ainsi en est-il de la créativité en matière liturgique. Celle-ci n'est pas le reflet de mon expérience existentielle, de mes élans innovants, elle n'est pas le support de mes aspirations esthétisantes. Un peu comme l'amour qui est, pour le poème, à la fois le matériau et la finalité, le donné révélé va s'avérer être la source jaillissante à laquelle l'aube de la créativité trouvera son mouvement pour une manne qui met en marche vers le pays promis; à cette source qui réoriente et abreuve expériences et aspirations, la créativité trouvera sa plus belle expression pour traduire le caractère inouï comme la pérennité de la Parole de Dieu.

## **V. Une réalité supratemporelle**

Si le caractère théocentrique du culte dégage la liturgie de l'emprise de l'expérience par l'objectivité dynamique du donné révélé, celui-ci imprime au langage liturgique une spécificité festive, eschatologique, céleste pourrait-on même dire. J.-J. von Allmen<sup>30</sup>, en se référant à des textes bibliques comme l'hymne qui débute l'épître aux Ephésiens ou le cantique de Marie justifie ce langage en le décrivant ainsi:

«Cette parole-limite des cantiques, des doxologies, des exhomologèses, c'est la vraie langue liturgique, le langage nuptial de l'Eglise qui chante son époux, et cette langue est bien différente

---

30. J.-J. von Allmen, *op. cit.*, 112.

– et doit l'être – de la langue même ecclésiale qui s'adresse au commun des mortels, par exemple dans l'évangélisation ou la catéchèse.»

Ce n'est que lorsque l'on envisage le culte selon une perspective trop exclusivement missionnaire que cette spécificité liturgique va être ressentie comme un décrochage du monde<sup>31</sup>. L'Eglise exerce aussi la vocation qui est la sienne d'attester dans le culte le salut qui se trouve en Dieu. Cette expression liturgique nuptiale reflète la réalité eschatologique qui caractérise aussi le culte: en Jésus-Christ, nous avons maintenant libre accès au sanctuaire (Hé 10:19), le culte ecclésial relève du mystère de la jonction du ciel et de la terre (Mt 18:20); il s'associe au culte céleste tel que l'Apocalypse le décrit (chapitres 4 et 5). Et ce n'est pas parce que certaines Eglises ont maximalisé à l'excès cet aspect des choses que d'autres Eglises devraient le minimiser à outrance! L'Eglise fait partie de l'*eschaton*. Etrangers et voyageurs sur la terre, ceux qui célèbrent leur Seigneur, ceux qui se reposent sur et en Christ, sont aussi citoyens des cieux.

Ainsi, la liturgie non seulement sera porteuse de «cette parole-limite» mais, en chacun de ses moments, elle sera aussi adoration, célébration de celui qui est ressuscité des morts, qui a vaincu le mal et la mort et qui est assis à la droite du Père... comme en écho de la liturgie céleste à laquelle elle est associée ici et maintenant, ainsi que l'expriment justement plusieurs textes de la liturgie de la cène.

Là aussi, l'objectivité du donné révélé permet un au-delà du vécu; celui-ci n'est pas nié mais dépassé: la liturgie nous ouvre résolument et prioritairement à Dieu. Et là non plus, il n'y a pas repliement spiritualiste. Car c'est justement parce qu'elle nous tourne résolument et prioritairement vers Dieu,

---

31. J. Ladrière (*op. cit.*, 63) fait remarquer que c'est son inscription dans une perspective eschatologique qui donne au langage liturgique sa performativité caractéristique: «Le présent en lequel parle le langage liturgique est un moment qui s'inscrit entre un événement fondateur, qu'il réactualise, et un horizon d'accomplissement qu'il anticipe. Il est à la fois réassomption de ce qui a déjà eu lieu et annonce de ce qui est encore attendu. Le temps auquel appartient le langage liturgique a donc une structure eschatologique.»

parce qu'elle imprime en chaque célébrant la conscience de l'*eschaton* (Hé 12:18-24) et la certitude de la victoire (Rm 8:23) que la rude réalité actuelle, entachée du mal et de la mort, peut et doit être déposée au trône de la grâce. Nous avons un avocat auprès du Père et l'Esprit intercède pour nous! Un autre regard peut être porté sur la souffrance et le péché sans que ce regard en soit détourné<sup>32</sup>. Et c'est justement dans la perspective de cet *eschaton*, et dans son attente, que le célébrant ressourcé est appelé à être témoin consacré, à annoncer et à attester de tout son être, et par son culte et par ses autres services, cet invisible saisi par la foi. Ici, la liturgie d'envoi, «fin de culte et culte sans fin» comme on a pu l'expliciter<sup>33</sup>, prend tout son sens: le culte est compris comme ce qui nous donne de poursuivre la célébration de Dieu dans tous les domaines de la vie; tous prêtres, nous serons présents au monde après nous être présentés devant Dieu.

+  
+ +

« Finalement, c'est ainsi que Roger Barilier conclut sa réflexion sur la liturgie, c'est grâce à la liturgie que l'Eglise peut faire du culte autre chose qu'une conférence ou une leçon de catéchisme où un homme parle à d'autres hommes, autre chose qu'une réunion de prière, d'édification ou d'appel (toutes choses valables à leur niveau propre), mais une véritable et vivante rencontre avec le Dieu vivant, le rassemblement de la communauté fidèle autour de son Seigneur Jésus-Christ, réellement présent.»<sup>34</sup>

Cette conclusion est aussi la nôtre. La liturgie a une importance, une visée, une teneur et un langage spécifiques parce que ce dispositif institué et pourtant instituant est unique en son genre. S'en priver, la travestir ou seulement s'en accommoder ôte à l'Eglise une réelle bénédiction. Il est ainsi de notre devoir de travailler à sa restauration, à sa compréhension, à sa célébration. Peut-être ainsi les déçus d'une

---

32. Ce qui ne signifie pas qu'il ne soit pas tenté (et pour bien des raisons) de s'en détourner! Un bon test à cet égard est d'examiner le genre et les paroles des chants des recueils utilisés.

33. *Matin de promesses*, livret d'introduction, 59.

34. *Op. cit.*, 26.

célébration dominicale chargée de confusions, mé-compréhensions et fausses pistes reviendront-ils goûter au sein de l'assemblée dominicale ce que, dans leur soif inassouvie, ils poursuivent ailleurs<sup>35</sup>. Peut-être seront-ils de ceux qui, demain, pourront aider l'Eglise à mieux vivre la célébration dominicale? Nous verrons. Aujourd'hui, à la gloire de notre Dieu, au sein de l'Eglise et pour son édification, vivons la liturgie!

### ***Matin de promesses***

Les Eglises réformées évangéliques proposent  
un recueil liturgique,

#### ***Matin de promesses,***

qui est accompagné d'un livret introductif explicitant le sens de la liturgie dominicale réformée. Ce recueil se présente sous la forme d'un classeur (actuellement, environ 170 fiches) comportant un choix d'une quinzaine de textes pour chaque moment du déroulement cultuel.

*Matin de promesses* est disponible au prix de 150F ( plus frais de port) à l'adresse suivante:

M. Gérard Fines, UNEREIF,  
13, rue Auguste Bosc, 30900 Nîmes,

tél. 04 66 23 95 05; télécopie: 04 66 23 59 98;  
e-mail: unerei@wanadoo.fr

---

35. Voir, à ce propos, Chris Hingley: «Les protestants et la spiritualité», *Hokhma*, n° 64 (1997), 17-30.

## *DES LIVRES À LIRE*

### **Peter Stephens: *Zwingli le théologien***

(Genève: Labor & Fides, collection Histoire et société, 1999)

La préface d'André Gounelle fait bien le point des diverses publications sur Zwingli existant en français. Elles sont peu nombreuses. Les différents livres, relativement brefs, du professeur Jacques Courvoisier et du dominicain J.V. Pollet donnaient bien des informations sur la théologie du réformateur. Cependant il manquait un ouvrage de théologie systématique zwinglienne. C'est ce que nous offrent les Editions Labor & Fides avec l'ouvrage de Peter Stephens.

L'auteur définit, d'abord, le contexte dans lequel la théologie zwinglienne s'est épanouie. Ensuite, il aborde successivement différents thèmes dogmatiques: la Bible, Dieu, le Christ, le Saint-Esprit, l'homme, le salut, la Parole, les sacrements (baptême et eucharistie), l'Eglise et le ministère et, enfin, l'Etat, et nous expose l'opinion du théologien Zwingli sur chacun d'eux. Le livre se termine par un index général très utile et une bonne bibliographie.

S'il fallait vraiment faire une critique, elle ne serait que sur la forme. En effet, le très grand nombre de notes en bas de pages perturbe un peu le lecteur. Une édition postérieure gagnerait, selon l'importance des notes pour la compréhension du texte, soit à les reporter en fin de livre, soit à les incorporer dans le texte dont elles ne sont, parfois, que la continuation.

L'ouvrage de P. Stephens devrait rapidement figurer dans toutes les bonnes bibliothèques réformées pastorales ou paroissiales puisqu'il comble un vide. En effet, Zwingli est un théologien à part entière et le premier théologien réformé, avant même Bucer, Farel, Calvin ou Bullinger. Ce livre nous ramène ainsi à nos racines réformées les plus profondes. Il ne peut donc qu'être profitable à la réflexion théologique de chacun d'entre nous. Ajoutons que la traduction remarquable de Mireille Hébert rend ce livre lisible par la plupart des paroissiens de nos Eglises.

### **Jean-Marc Berthoud: *Calvin et la France. Genève et le déploiement de la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle***

(Lausanne: Editions L'Age d'Homme, collection Mobiles historiques, 1999)

Dans ce livre assez court, Jean-Marc Berthoud tente de tordre le cou aux affirmations les plus classiques contre Jean Calvin: théocratique, autoritaire et tranchant, dominateur, démobilisateur des chrétiens à cause de sa doctrine de l'élection, etc.

Après une courte introduction, le livre débute par un bref aperçu de la vie de Jean Calvin, qui n'apporte rien de bien nouveau, mais qui a le mérite de bien la situer en perspective. L'auteur présente, ensuite, l'arrière-plan païen de la société française du XVI<sup>e</sup> siècle. Il montre que si J. Calvin s'installe à Genève, ce n'est pas par peur du danger, mais pour avoir un lieu sûr, une tête de pont à partir de laquelle rayonner pour la gloire de Dieu et l'avancement de son Royaume, d'abord en France, mais aussi dans toute l'Europe.

L'auteur insiste beaucoup sur la position, non seulement spirituelle, mais aussi politique de Jean Calvin à Genève. Il montre qu'il n'était ni le dictateur que certains ont présenté ni le simple pasteur sans pouvoir que d'autres ont voulu décrire. Calvin était effectivement salarié de la Ville et n'est devenu bourgeois de Genève que quelque temps avant sa mort. Il était, cependant, également un personnage public important de par ses fonctions de pasteur et de responsable de la Compagnie des pasteurs de Genève.

L'auteur aborde successivement plusieurs thèmes (confessionnalité nécessaire de toute Eglise réformée, formation et choix des futurs pasteurs envoyés en France, souveraineté de Dieu et évangélisation, etc.). Il explique quelle lecture il en fait dans les écrits de Calvin. Ensuite, s'appuyant sur les citations d'un certain nombre d'auteurs spécialistes, il montre combien l'image de Calvin qu'a le grand public est tronquée, faussée et même souvent à la limite de la diffamation. Cela entraîne de très nombreuses citations qui alourdissent un peu le texte, mais démontrent clairement que si des auteurs fameux ont pu dire du mal de Calvin, d'autres auteurs tout aussi fameux que les premiers en ont dit du bien. La balance penche finalement en faveur des seconds par rapport aux premiers, ce que souhaitait démontrer notre auteur.

Calvin est au service de la Vérité. Il rappelle constamment que si Dieu est souverain, la responsabilité de l'homme est engagée en toutes ses actions. Bien que Jean-Marc Berthoud n'évoque ces évidences que dans ses dernières pages, pour lui, elles sous-tendent tout son livre. En conclusion, relevons que le but de la piété calviniste n'est pas simplement le salut personnel du croyant, mais la gloire de Dieu et les progrès de son Royaume.

---

**René RÉMOND: *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (1789-1998)* (Paris: Seuil, 1998)**

Voilà un livre très dense, très compact et très complet, dont le but est de rendre compte et de retracer, sur les deux derniers siècles, en Europe, l'histoire du processus de *sécularisation*. L'auteur préfère parler de *sécularisation*, terme plus usité dans les pays anglo-saxons et moins chargé d'équivoque que celui de *laïcisation*, pourtant mieux connu en France, ou d'autres mots tels que *déchristianisation*, *déconfectionnalisation* et même, en Angleterre, *désétablissement*. Il s'agit du processus qui retire à une religion le statut qui faisait d'elle une composante de l'Etat et un pilier de la société, pour en faire un simple choix dans la sphère du privé des individus.

Dans son introduction, l'auteur définit deux termes qui reviendront constamment dans sa réflexion, car les rapports institutionnels qu'ils entretiendront l'un avec l'autre constituent l'essentiel du sujet de l'ouvrage. Ce sont les termes de *religion* et de *société*. R. Rémond précise que «les seules religions prises» en compte seront celles qui professent une croyance en un Dieu personnel, proposent une voie de salut, possèdent une dogmatique et sont dotées d'une structure ecclésiale visible.

Des groupements religieux, comme, par exemple, l'Eglise de scientologie, ne sont pas pris en compte en raison de l'absence de référence à une transcendance personnelle. De même sont exclues du champ de ce livre «les grandes idéologies contemporaines», souvent appelées «religions séculières», dont le marxisme et son application le communisme sont les exemples les plus achevés.

La recherche sera de type sociologique et tentera de rendre compte, non pas de l'acte de foi mais du fait religieux qui en est le corollaire. «Ce livre n'est pas une étude d'histoire religieuse et ne s'intéresse pas aux convictions individuelles.» Il va tenter de répondre, entre autres, à la question suivante: «Dans quelle mesure la religion a-t-elle exercé et continue-t-elle aujourd'hui d'exercer une influence dominante ou restreinte sur la conduite des sociétés?»

R. Rémond a décidé d'étudier le développement de la *sécularisation* à travers toute l'Europe. Selon lui, une étude globale du phénomène permettra de «saisir l'essentiel du problème des rapports de fond entre religion et société dans l'histoire contemporaine». C'est un pari difficile. «Visant à discerner les enjeux communs, à mettre en évidence les convergences.» Le livre ne tente pas de narrer les évolutions particulières de chaque Etat européen, mais s'attache «en priorité à dégager les lignes maîtresses de la complexité des situations».

L'ouvrage se subdivise en quatre livres:



– Livre 1: *L'héritage et la rupture*. L'auteur précise quelques vérités oubliées. Ainsi il rappelle que l'Europe est le plus vieux continent chrétien du monde. Les nations européennes ont toutes un minimum de 1000 ans de chrétienté derrière elles. Il rappelle également que «cette commune appartenance chrétienne est une composante de l'identité européenne». Le christianisme a modelé l'Europe, «l'a recouverte d'un grand manteau blanc d'Eglises, de monastères et de cathédrales», de croix éparpillées à tous les carrefours et a imposé son calendrier liturgique. L'unité chrétienne du continent européen est à peine achevée que survient une première rupture entre l'est (Byzance) et l'ouest (Rome) du continent. Une deuxième rupture survient au XVI<sup>e</sup> siècle avec la Réforme, qui a consommé la division de l'Europe chrétienne. «Il y a désormais plusieurs Europes religieuses» s'affrontant au nom de la vérité.

– Livre 2: *Les données permanentes*. Dans ce chapitre, l'auteur précise les enjeux de la *question religieuse*. Il aborde le problème de Rome et de la papauté. Enfin, il évoque les deux réalités universelles que sont la religion et la nation ainsi que leurs relations symbiotiques ou conflictuelles selon les lieux ou les époques.

– Livre 3: *L'âge libéral de la sécularisation*. L'auteur montre dans ce chapitre comment l'Europe est passée en trois étapes (abrogation des discriminations confessionnelles, désétablissement et enfin, par le principe du pluralisme institutionnalisé, séparation et laïcisation) de l'époque des Etats confessionnels à celle de la neutralité de l'Etat.

Livre 4: *Le second âge de la sécularisation*. L'auteur y rappelle les éléments de permanences, les facteurs de renouvellement et les problèmes liés à la sécularisation sous toutes ses formes.

L'ouvrage se termine sur un constat: on observe une résurgence des débats, la pérennité des enjeux, de nouveaux sujets d'interrogation, mais aussi, la mise en place de ce qui pourrait être un modèle européen des relations entre religion et société.

La lecture de ce livre sera précieuse, d'une part, à tous ceux qui cherchent à comprendre comment et pourquoi le christianisme s'est laissé, aussi rapidement, rejeter tellement loin dans la sphère du privé des individus et, d'autre part, à tous ceux qui cherchent à comprendre pourquoi cela ne s'est pas fait plus vite.

Bernard de Visme, aumônier militaire

# Abonnements 2001

## 1° - FRANCE

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

## 2° - ÉTRANGER

BELGIQUE	Abonnement: 1 000 FB; solidarité: 1 600 FB Pasteurs et étudiants: 600 FB (à régler en France)
ESPAGNE	Abonnement: 2 900 Pesetas Pasteurs et étudiants: 1 700 Pesetas (à régler en France)
PAYS-BAS	Abonnement: 60 Florins; solidarité: 80 Florins Pasteurs et étudiants: 30 Florins (à régler en France)
SUISSE	La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens C.C.P.: 10-4488-4 Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF
AUTRES PAYS	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Règlement en FF, sur une banque en France: tarifs français + 30 FF</li><li>▪ Autre mode de règlement : tarifs français + 70 FF</li></ul> Envoi par avion: supplément aux tarifs ci-dessus: 40 FF ou 10 CHF

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

## 3° - INTERNET

*La Revue réformée* peut être consultée sur Internet  
[www.unpoissondansle.net/r1](http://www.unpoissondansle.net/r1)



SOLI DEO GLORIA