

LA REVUE REFORMÉE

Carrefour théologique Aix-en-Provence, mars 2006
L'identité protestante dans une société en mutation

Sébastien FATH Croire en situation de minorité protestante. Les protestants évangéliques français	1
Maurice LONGEIRET Que tous soient un? L'unité protestante hier et aujourd'hui	11
Paul WELLS Le rôle de l'Écriture dans l'identité protestante. (I) Relativisme et biblicisme	27
Frédéric HAMMANN Le rôle de l'Écriture dans l'identité protestante. (II) <i>Sola Scriptura</i> : Antidote contre l'isolement!	33
Donald COBB L'identité chrétienne dans un monde païen. Le regard de l'apôtre Paul	45
Michel JOHNER Vivre dans le monde jusqu'où? Le protestantisme entre repli et compromission	63
Annie BERGESE Identité protestante et spiritualité communautaire. Entre spiritualité et liturgie	79
Pierre BERTHOUD La révélation: où trouver Dieu aujourd'hui?	93

N° 239 – 2006/4 – SEPTEMBRE 2006 – TOME LVII – 5 FOIS/AN



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, D. COBB, P. COURTHIAL,
F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

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.

Couverture: maquette de Christian GRAS

CROIRE EN SITUATION DE MINORITÉ.

LES PROTESTANTS ÉVANGÉLIQUES FRANÇAIS

Sébastien FATH*

Aujourd'hui, les protestants évangéliques crèvent l'écran. Ils n'ont pourtant pas surgi comme un coup de tonnerre dans un ciel calme. Fruit d'une sédimentation historique qui remonte à la Réforme radicale (XVI^e siècle), puis au piétisme (XVII^e siècle) et au méthodisme (XVIII^e siècle), ces protestants ont construit très progressivement leur essor. En France, leur ancrage remonte au début du XIX^e siècle où, dès l'origine, ils ont dû apprendre à «croire en situation de minorité»¹. Caractérisés par quatre accents majeurs (biblicisme, centralité de la croix, militantisme et conversion), les protestants évangéliques provoquent aujourd'hui le débat dans le contexte d'une société postchrétienne² qui laisse beaucoup d'observateurs désespérés. Quel est le secret de leur réussite? On survolera, ici, quelques clefs d'explication de la relative prospérité évangélique, pour voir ensuite quelques terrains de fragilité qui nous rappellent qu'en situation de minorité, les évangéliques français ne font pas l'économie de la précarité.

* S. Fath est chercheur au CNRS et auteur. Voir en particulier *Du ghetto au réseau. Les protestants évangéliques en France, 1800-2005* (Genève: Labor & Fides, 2005).

1. Ce texte condense certains éléments des deux conférences proposés à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence (3-4 mars 2006): «Croire en situation de minorité: l'évolution du protestantisme en France», et «Eglise et postchrétienté? La fonction civile de la religion».

2. Voir E. Poulat, *L'ère postchrétienne* (Paris: Flammarion, 1994).

I. La «prospérité évangélique»: contours d'un christianisme minoritaire très compétitif

Marqué par la forme sociale de la fraternité élective et de la communauté locale, le protestantisme évangélique français est issu des réveils protestants au XIX^e siècle et du travail missionnaire suisse, britannique, germanique et nord-américain. Il a fait particulièrement jouer trois atouts sociaux pour assurer son essor.

A) *Epanouissement personnel*

L'accent sur l'épanouissement individuel, la dimension thérapeutique et l'expression émotionnelle constituent une première clef de l'essor évangélique. La conversion? Cela doit faire du bien, produire un «mieux» existentiel. Cette veine se retrouve en particulier dans la culture pentecôtiste-charismatique, mais on la repère aussi dans d'autres milieux évangéliques plus anciens, car le Dieu des évangéliques est partout un Dieu puissant mais aussi un Dieu personnel, qui intervient dans la vie de chacun. Ce rapport affectif et thérapeutique à la divinité ressort, en particulier, dans la musique et les chants. Les protestants évangéliques ont la réputation d'aimer chanter. Ils ont développé, depuis le début du XIX^e siècle, une hymnologie variée et expressive, adaptée aux demandes des fidèles, permettant à tous une expression musicale où le sensible s'entremêle au théologique. Une large part de l'essor charismatique tient aussi à la centralité du «vécu» et de l'«émotionnel», en consonance profonde avec la culture contemporaine où l'expérience subjective tend à être valorisée sans cesse davantage. De nombreux récits évangéliques valident la conversion à partir d'une «guérison» de Jésus-Christ. L'essor, depuis vingt ans, des formations en «relation d'aide» participe de cet accent sur le bien-être que la foi est censée procurer au nouveau chrétien. Le discours même de maints pasteurs et responsables authentifie le lien entre salut et bien-être physique, conjugal, professionnel, suivant une veine qui n'est pas sans évoquer, parfois, la «théologie de la prospérité». Dans ce type de rhétorique et de culture, le critère de validation passe moins par la raison que par le ressenti et l'émotion directe. Cette dimension émotionnelle et thérapeutique est sou-

vent mise en avant³, et à juste titre, car elle marque à des degrés divers une majorité des milieux évangéliques français. Elle est, cependant, loin de résumer à elle seule l'attrait social des Eglises évangéliques aujourd'hui. D'autres facteurs tout aussi importants assoient la popularité des milieux évangéliques.

B) Le rôle structurant des valeurs et des normes

L'attrait de la norme vécue constitue une autre variable souvent citée par les convertis. L'offre de sens évangélique, qui articule une transcendance normative («Dieu dit») à une culture de l'altérité (accent sur le service, l'«amour fraternel»), exerce une séduction sur beaucoup de fidèles. Les Eglises évangéliques parviennent à proposer ce que Peter Berger appelle des «structures de plausibilité» alternatives. On entend, par cette expression, un ensemble de moyens de socialisation (les écoles du dimanche, les camps de jeunes, les réunions de prière, les cultes et les repas fraternels) qui rendent toujours plus «crédible» pour le croyant le monde de références symboliques où il a choisi de vivre. Comme le dit autrement Berger, la «réalité du monde chrétien dépend de l'existence de structures sociales à l'intérieur desquelles cette réalité est considérée comme allant de soi et au sein desquelles les générations successives d'individus sont «socialisées» de telle façon que ce monde soit réel pour eux»⁴. Alors que la trajectoire d'accommodement avec la modernité a conduit d'autres Eglises à estomper les contours de leurs structures de plausibilité (au risque d'une porosité importante avec la sphère séculière), les Eglises évangéliques semblent être parvenues, par leur accent sur l'engagement et la norme biblique, à maintenir l'existence de cultures propres différenciées, où le converti croit qu'il est possible de vivre et de penser *autrement* que dans le «monde». Ces espaces ne sont donc pas seulement réactifs, défensifs ou nihilistes. Ils produisent et font vivre des normes différentes, fonctionnant suivant le régime des «minorités nomiques»⁵, groupes actifs «qui prennent

3. Voir, par exemple, *Les protestants. Histoire et patrimoine*, n° 1 (2005); dans les reportages et l'interview avec Ph. Joutard, le critère émotionnel domine largement comme facteur d'explication de la poussée évangélique.

4. P. Berger, *La religion dans la conscience moderne* (Paris: Le Centurion, 1971), 87.

une position distincte par contraste ou par opposition avec le système social plus vaste», et entendent défendre et propager autour d'eux cette position. Dans une époque marquée par une exigence croissante d'authenticité, le discours structurant des évangéliques (ce qui est cru doit être vécu) semble faire recette et convaincre, chaque année, de nouveaux fidèles.

C) Communautés d'espérance

Enfin, l'attrait exercé par une communauté d'espérance joue un rôle cardinal dans la séduction exercée aujourd'hui par les milieux évangéliques. Dans un contexte marqué par l'«ultramoderne solitude» chantée par Alain Souchon⁶, la convivialité évangélique séduit d'autant plus qu'elle s'articule à un «grand récit», rescapé en contrebande des déconstructions. La lecture évangélique de l'histoire, fondée sur le triptyque création/chute/rédemption, donne au croyant la conviction qu'il est aimé de Dieu, que ce dernier, venu le sauver au travers du drame de la croix, a un «plan» pour lui. On rejoint l'idée de la corde tendue chère à Henri Desroche⁷, ou du «fil conducteur» développé par un converti de 31 ans, marié et doctorant en sciences physiques. Interrogé par David Bjork sur le sens de sa conversion, il explique:

«J'ai vraiment un fil conducteur, des principes qui sont solides. (...) Parce que Dieu les a faits pour que les hommes vivent en paix et vivent bien. (...). Donc ça c'est quelque chose qui est à la fois rassurant, à la fois reposant, et puis en même temps qui me donne une certaine force, j'allais dire, pour avancer et faire les choses que je fais. Parce qu'avant j'avais beaucoup de mal à avancer. Maintenant je n'ai plus peur parce que je sais qu'après ça il y a d'autres choses qui vont venir, qui seront bonnes.»⁸

5. S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives* (Paris: PUF, Quadrige, 1996), 87. S. Moscovici oppose ces «minorités nomiques» (type évangélique) aux «minorités anomiques» qui ne possèdent «pas de normes et de réponses propres», se définissant simplement par décalage et référence à la norme sociale dominante.

6. A. Souchon, *Ultramoderne solitude*, chanson issue de l'album du même nom, sortie octobre 1988.

7. Cf. les premières pages de H. Desroche, *Sociologie de l'espérance* (Paris: Calmann-Lévy, 1973).

8. Cité par D. Bjork, «Logiques de conversion individuelle et logiques confessionnelles: les modes d'évangélisation mises en œuvre par les pasteurs anglo-américains actuellement présents en France» (Paris, thèse EPHE, 2003), 393-394.

Le caractère démocratique de la plupart des groupes évangéliques est aussi souligné par certains convertis, qui y voient un lieu où leur initiative individuelle trouve un espace de réalisation. Pour reprendre une typologie forgée par Danièle Hervieu-Léger, le régime de «validation mutuelle» cohabite avec un régime de «validation communautaire», en écartant la «validation institutionnelle» verticale dont les fidèles de l'âge démocratique se méfient. En tant que «groupements volontaires utopiques»⁹, les Eglises évangéliques constituent souvent, pour les convertis, la famille qui leur manquait, un lieu de décision commune, de concertation et de solidarité dont la solidité permet de reconfigurer le rapport au temps, sur la base d'une espérance nouvelle.

L'attraction exercée par les fraternités électives évangéliques revêt, en France comme ailleurs, de nombreux effets sociaux intégrateurs. Mais cette relative prospérité s'accompagne aussi d'une précarité persistante. Plusieurs terrains le soulignent: la délicate question de l'influence nord-américaine massive après 1945, le déficit d'image, l'hétérogénéité interne du mouvement évangélique français¹⁰. On s'arrêtera, ici, sur un autre terrain de faiblesse, celui des dérives sectaires. Comme tous les militantismes à forte intensité, le zèle missionnaire des protestants évangéliques peut, dans certains cas, dépasser les frontières du «socialement acceptable».

II. Les risques du militantisme minoritaire: les dérives sectaires

Bien que contrecarrée dès l'origine et, de plus en plus nettement, par des dynamiques de réseaux, la tradition évangélique française n'a jamais tiré un trait sur certains réflexes de ghetto, où l'«entre soi» militant l'emporte sur les relations et médiations avec l'extérieur. Chez les protestants évangéliques français, les dérives sectaires prennent principalement deux formes.

9. J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours weberiens en douze essais* (Paris: Cerf, 1999), 32.

10. Tous ces points sont traités plus en détail dans S. Fath, *Du ghetto au réseau. Les protestants évangéliques en France, 1800-2005* (Genève: Labor & Fides, 2005).

A) *Quand la parole pastorale prime sur la Bible*

Quand la parole du pasteur ou du prophète en vient à primer sur le référentiel biblique, on se situe dans un premier scénario de dérive: l'emballlement de l'autorité charismatique. Contrairement aux idées reçues, il ne menace qu'exceptionnellement les milieux fondamentalistes, qui paraissent au contraire bien protégés. Dans l'optique fondamentaliste, c'est, en effet, la doctrine qui prime. Le pasteur-prédicateur est soumis, comme les autres, au respect de la doctrine défendue par le groupe. Face à l'autorité pastorale, les fidèles disposent, par conséquent, d'une solide marge de manœuvre. Dans une culture pentecôtiste/charismatique où prime l'interface avec un «Dieu des miracles», les choses changent. L'autorité pastorale ne dépend plus autant d'une prédication orthodoxe. Elle s'appuie moins sur la légitimité du pasteur/docteur que sur celle du pasteur/prophète, intermédiaire privilégié entre la divinité et les humains. A l'extrême, l'élément régulateur n'est plus la doctrine, mais le charisme du pasteur, qu'il soit prophète ou guérisseur (souvent les deux). Dans ce scénario, la voix de Dieu peut tendre à s'identifier avec celle du pasteur-médiateur. Dès lors, quel recours pour les fidèles? Contester les compétences du prédicateur ne suffit pas, ici, à desserrer le poids de l'autorité pastorale, dans la mesure où la mise en cause tend à être réinterprétée comme une contestation de l'onction divine. On peut en arriver alors à se rapprocher du profil «secte à gourou» tel que les médias l'ont popularisé, c'est-à-dire d'un groupe dominé par un leader impérieux, dont l'autorité ne dépend ni d'une légitimité institutionnelle, ni d'une légitimité doctrinale: sa seule substance est le charisme du leader, instauré en norme suprême, à la tête d'une «structure pyramidale»¹¹. A l'image de ce fils de président français qui développa ses entreprises en jouant sur sa ligne directe avec l'Elysée, ce qui lui a gagné le surnom de «Papa-m'a-dit», certains prédicateurs authentifient leur autorité par un «Dieu-m'a-dit», qui ne souffre pas la contestation... quitte à couvrir des abus.

11. S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002), 170.

Ce processus ne s'applique naturellement pas à l'ensemble du milieu pentecôtiste ou charismatique français. La majorité des Eglises qui se réclament de cette mouvance, à commencer par la plupart des Assemblées de Dieu (ADD), maintiennent, face au charisme du leader, le contrepoids de la doctrine. Il y a bien un «véritable biblicisme» pentecôtiste, souligne Jean-Paul Willaime¹², rejoint par de nombreux travaux consacrés depuis quelques années à ces milieux¹³. Cette régulation doctrinale, qui autorise à intégrer, en tout cas dans le contexte français, les milieux pentecôtistes et charismatiques au protestantisme évangélique, se traduit par un encodage subtil qui encadre plus qu'il n'y paraît le pouvoir charismatique. En revanche, certaines composantes du charismatisme, en particulier dans ses dernières vagues, s'ouvrent plus volontiers vers de nouveaux charismes, dès lors que la Bible ne paraît pas les interdire explicitement. Au nom de la supériorité de l'«Esprit» sur la «lettre», l'action miraculeuse de Dieu n'est pas nécessairement normée par le texte biblique, ce qui ouvre grande la porte aux entrepreneurs charismatiques.

B) Quand le ghetto de purs se coupe de son environnement

On ne peut pas ignorer la force de la «citadelle» professante représentée par l'Eglise locale. Dans la logique religieuse des évangéliques, cette dimension «citadelle» est nécessaire. Pour ces protestants, on ne pratique pas son christianisme comme on pratique le tennis ou la belote. Refusant de compartimenter la vie, les évangéliques entendent marquer la totalité de leur existence sous le sceau de leur foi religieuse, ce qui rend d'autant plus nécessaire ces «structures de plausibilité» dont parle Peter Berger. L'effet «citadelle» est généralement équilibré par une dimension «passerelle», qui articule étroitement les évangéliques dans la société au sein de laquelle ils vivent. Cependant, cet effet de balancier peut faire défaut à des degrés divers, débouchant alors sur des ghettos volontaires. Dans un cours de doctrine, le baptiste Gabriel Millon (ancien prêtre catholique)

12. J.-P. Willaime, «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, janvier-mars 1999, 13.

13. B. Boutter, *Le pentecôtisme à La Réunion* (Paris: L'Harmattan, collection de l'AFSR, 2002), 218ss.

souligne ainsi le «piège de la solidarité» quand celle-ci conduit à l'«oubli de la position d'étranger» qui doit être la sienne dans le «monde»¹⁴. De la même manière, le protestant évangélique est invité à se méfier de la «mode» du chrétien «engagé» qui «met en sourdine les valeurs spirituelles que le monde refuse», «point de vue» partagé par l'«œcuménisme» et «Rome». A l'opposé, il valorise, avec des nuances, la «vie de ghetto», certes difficile, mais qui a pour lui certains avantages: dans le cas des Juifs, il souligne qu'elle les a «protégés et les a aidés à garder leur culture et leur race».

Un tel accent ne se retrouve pas chez tous ses coreligionnaires, loin de là¹⁵. Mais il illustre une orientation insulaire partagée, à des degrés divers, par plusieurs cercles évangéliques, que ce soit parmi certaines assemblées baptistes, de frères (larges ou étroits) ou de pentecôtistes/charismatiques. Lorsque le *hiatus* avec la société environnante devient trop important, la pente insulaire peut aboutir, dans des cas extrêmes, à des surenchères ascétiques et des conflits locaux qui soulèvent la question des dérives sectaires. L'Institut théologique de Nîmes (ITN), déménagé depuis à Montpellier sous un autre nom, en est un exemple. Epinglé dans le rapport parlementaire sur les sectes de 1996, il s'est caractérisé à l'origine par un isolement volontaire à l'égard de tous les réseaux évangéliques français existant, un discours antimondain très prononcé et par des pratiques quasi autarciques. Dans les milieux darbystes et ses dissidences¹⁶, marqués eux aussi par un discours ascétique et antimondain particulièrement aigu, la rumeur sectaire a trouvé elle aussi des aliments du XIX^e siècle à nos jours. L'habitude darbyste de réduire au minimum toute relation avec un membre de la famille sorti du groupe (s'il devient catholique ou agnostique, par exemple) peut susciter des souffrances durables.

14. G. Millon, «Le piège de la solidarité», *La vie chrétienne. Trois cours*, Bibliothèque des études chrétiennes (Mulhouse: Centre d'Études Chrétiennes, 1984, 2^e éd.), 188.

15. Dans un autre cours à destination du public évangélique, le pasteur R. Farelly souligne plutôt le fait qu'il ne faut pas «fuir» le monde, «sainteté de serre chaude», «fidélité par le refus de combattre», mais qu'il faut «vaincre» le monde. «Le monde ne le porte-t-on pas en soi?», souligne-t-il R. Farelly, *L'enseignement de Jésus. Manuel de religion chrétienne, s.d.*, 37^e leçon, «Le chrétien et le monde», 114-115.

16. Issues de la prédication de J.-N. Darby (1800-1882), les assemblées darbystes sont nées en France au milieu du XIX^e siècle.

Conclusion

Dans une société occidentale industrialisée et sécularisée comme la France, croire en situation de minorité ne conduit pas nécessairement au déclin ou à la marginalité. L'exemple évangélique nous le rappelle. Il illustre le passage d'une posture de type «ghetto» vers une posture de type «réseau», plus ouvert et plus ambitieux, sur la base d'une croissance numérique robuste (des effectifs multipliés par sept depuis la Seconde Guerre mondiale) qui rend aujourd'hui les protestants évangéliques plus visibles et moins «minoritaires» qu'il y a cinquante ans: entre le consumérisme MacDo et l'athéisme Onfrey, il y a place aujourd'hui pour des offres religieuses minoritaires, y compris dans des formes prosélytes et en croissance. Mais cette relative prospérité évangélique se double d'une précarité tout aussi manifeste, y compris sur le terrain des dérives sectaires. Cette fragilité évangélique se greffe sur un contexte social français très sécularisé, où les méfiances vis-à-vis du religieux militant sont solidement ancrées, ce qui ne facilite pas la tâche prosélyte.

Il reste que si le contexte français est aujourd'hui imperméable à l'idée d'une «Cité de Dieu» (ou d'une «cité des dieux»), l'exemple du terrain évangélique montre qu'un espace est possible pour «Dieu dans la cité», dans un contexte de désenchantement où le déficit d'espérance crée de nouvelles demandes de sens et de lien.

COLLOQUE UNIVERSITAIRE 2006

Vendredi 1^{er} à 20h et samedi 2 décembre 2006

Thème : «**Sacrifice et expiation**»

PROGRAMME

Vendredi soir

20h15 : Conférence publique introductive

Un sacrifice, pour quoi faire? par G. Bray, professeur à Samford University (Birmingham, Etats-Unis)

Samedi 2 décembre

Introduction

8h30 : Le sacrifice, un paradigme central pour une herméneutique de la croix? par Pierre Berthoud, professeur d'Ancien Testament à Aix-en-Provence.

Histoire

9h00 : Le dernier sacrifice. Une approche anthropologique du sacrifice dans les religions par C. Salenson, Directeur de l'Institut de sciences et de théologie des religions de l'Institut Catholique de la Méditerranée de Marseille.

9h30 : Le sacrifice d'Abraham dans le judaïsme et l'islam par C. Gilliot, professeur d'arabe et études musulmanes à la Faculté des lettres, Université de Provence.

10h00 : Table ronde I

Disciplines bibliques

11h00 : L'institution sacrificielle lévitique par Emile Nicole, Doyen et professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine..

11h30 : Esaïe 53: une victime sacrificielle? par G. Kwakkel, Doyen et professeur d'Ancien Testament à l'Université de Kampen (Vrijgemaakt), Pays-Bas.

12h00 : Table ronde II

12h30 : Pause

14h30 : Romains 3.21-26: un sacrifice propitiatoire? par N. Farelly, doctorant à l'Université de Cheltenham-Gloucester (Grande-Bretagne).

15h00 : La fin des sacrifices: l'épître aux Hébreux par J. Buchhold, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

15h30 : Table ronde III

16h00 : Pause

Disciplines systématiques

16h30 : Sacrifice et imputation par P. Wells, professeur de théologie systématique

17h00 : Sacrifice et reconnaissance par M. Johnner, Doyen et professeur d'éthique à Aix-en-Provence

17h30 : Table ronde finale

18h00 : Conclusion par G. Bray

Renseignements et inscriptions à la Faculté

33, av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence

Tél. 33 (0)4 42 26 13 55 - fax 33 (0)4 42 93 22 63 - Courriel: ftr.aix@wanadoo.fr

QUE TOUS SOIENT UN? L'UNITÉ PROTESTANTE HIER ET AUJOURD'HUI

Maurice LONGEIRET*

Mon intention n'est pas de méditer l'article de la confession de foi chrétienne selon lequel l'Eglise est UNE et catholique. Car, de même qu'il n'y a qu'un *seul* troupeau, une *seule* maison où Dieu habite, il n'y a qu'un *seul* corps de Christ. Pour confirmer cette proposition, je cite un texte de l'Ecriture: «Puisqu'il y a un *seul* pain, nous qui sommes plusieurs, nous sommes un *seul* corps, car nous participons tous à un même pain.» (1Co 10.17)

Je n'ai pas non plus l'intention de m'attarder sur cette prière de Jésus: «Qu'ils soient UN afin que le monde croie», prière toujours répétée dans toutes les rencontres œcuméniques.

Mon projet est tout autre. Je désire simplement examiner la manière dont les protestants français au cours du XX^e siècle se sont efforcés d'exprimer concrètement cette unité de foi que tous confessent. Mon rôle est d'être observateur de ce qui se passe historiquement.

– Or, voici une première constatation qui structure mon exposé: l'histoire de l'Eglise, quelle que soit la période étudiée, ne peut pas être disjointe de l'histoire tout court.

S'il est, en effet, nécessaire de distinguer la sphère du spirituel et celle du temporel, il ne faut pas les isoler. Ce sont deux réalités

* M. Longeiret est pasteur à la retraite de l'Union Nationale des Eglises Réformées Evangéliques indépendantes (UNEREI), dont il a présidé la Commission Permanente pendant bien des années.

qui s'interpénètrent et qui, en même temps, se différencient précisément en se confrontant. Leur rapport est infiniment complexe. C'est, à mes yeux, une évidence qui détermine et oriente la recherche dans l'histoire de l'Église.

Sébastien Fath, dont personne aujourd'hui ne peut ignorer les travaux, note: «On ne peut étudier l'histoire évangélique en France en faisant abstraction de l'évolution de la culture globale dans laquelle elle s'insère.»¹

– En deuxième lieu, le travail historique m'a amené à conclure qu'à une même question posée, il existe des réponses différentes selon les époques. C'est ainsi que je vous propose d'examiner, tout d'abord, le comportement, par rapport à notre sujet, des protestants français au cours des deux premiers tiers du XX^e siècle et, ensuite, au cours des dernières décennies de ce siècle.

Mon exposé comprend donc deux parties. J'ai intitulé la première «L'unité <institutionnelle>» et la seconde «L'unité <communienne>». Qu'on pardonne cette barbare épithète pour décrire ce qui se passe aujourd'hui! Je n'ai pas trouvé mieux.

Cette judicieuse remarque est vraie pour l'histoire de l'Église en général.

I. L'unité <institutionnelle>

Dans toute la première moitié du XX^e siècle et jusqu'aux années 1960, la seule façon, pour les protestants, d'envisager l'unité des Églises est de constituer une structure ecclésiastique où tous se retrouvent. L'unité ne peut être qu'institutionnelle.

Déjà le XIX^e siècle finissant voit éclore plusieurs organisations mondiales dont, par exemple,

- l'Alliance réformée mondiale en 1875;
- la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants en 1895;
- l'élection d'un comité de continuation à la suite de la Conférence internationale des missions à Edimbourg, en 1910.

1. S. Fath, *Du ghetto auréséau* (Genève: Labor & Fides, 2005), 19.

Et puis, en 1948, la mise en place du Conseil œcuménique des Églises (COE), retardée par la Seconde guerre mondiale.

Cette effervescence pour rapprocher et unifier se situe dans un monde en mutation où tous les problèmes se posent au niveau planétaire. Les Églises protestantes, en France, ne peuvent pas rester en marge.

J'ai eu la curiosité de jeter un coup d'œil sur l'histoire du mouvement ouvrier en France.

Au commencement, dans ce XIX^e siècle, marqué par la révolution industrielle où la condition ouvrière accumule misère et désespoir, des hommes, souvent animés de sentiments évangéliques, s'insurgent contre cette situation et développent des idées réformatrices ou, pour certains, révolutionnaires. Sans m'attarder, je cite quelques noms, les plus connus: le comte de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Robert de La Mennais (1782-1856), Frédéric Ozanam (1813-1853), Auguste Blanqui (1805-1881), Louis Blanc (1811-1882). Loin d'être complète, cette liste fait apparaître l'extrême diversité des courants de pensée, des projets élaborés. Or, il est clair que, pour être efficace, l'unité dans l'action est une nécessité. Faut-il rappeler le *Manifeste du parti communiste* publié en France en février 1848, qui commence par cette déclaration: «L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes» et qui se termine par cet appel: «Prolétaires de tous les pays, unissez-vous!»

Toute l'histoire du mouvement ouvrier est faite de séparations et de tentatives unitaires. Par exemple, lors du congrès de la II^e Internationale, tenu à Amsterdam (14-20 août 1904), est votée une motion affirmant qu'il ne doit y avoir «qu'un parti socialiste comme il n'y a qu'un prolétariat», afin de «donner à la classe des travailleurs toute sa force dans la lutte contre le capitalisme»². Que dire de la III^e Internationale, dont les conditions d'adhésion relèvent de la dictature!³

2. P. Bezbakh, *Histoire du socialisme français* (Paris: Larousse, 2005), 138.

3. *Ibid.*, 176-177, voir les 21 conditions d'adhésion à la III^e Internationale.

Cette incursion dans un domaine qui nous est peu familier est intéressante parce qu'elle fait apparaître des similitudes avec ce qui se passe dans les Eglises, malgré un léger décalage dans le temps.

En 1938, l'Eglise Réformée unie est constituée. Elle est opérante à partir du 1^{er} janvier 1939. Le besoin d'avoir une Eglise unie est tel qu'aucune autre voie ne semble possible, même si certains estiment préférable la formule fédérative. C'est la position du Synode national des Eglises réformées évangéliques qui, réuni à La Rochelle en 1930, comme au synode précédent à Dieulefit, en 1929, affirme sa préférence pour une union fédérative «de toutes les Eglises qui proclament le même Evangile et adhèrent à la même confession de foi». C'est aussi ce que les Eglises méthodistes préconisent. C'est encore la proposition défendue avec force par l'Union des chrétiens évangéliques⁴. Mais jamais, au cours des discussions, cette éventualité n'est examinée. Pour la grande majorité, l'unité institutionnelle est la seule façon de réaliser l'union du protestantisme réformé. Il n'y en a pas d'autre et cela pour quatre raisons, me semble-t-il.

1. Il s'agit d'affirmer l'identité protestante en reconstituant l'Eglise réformée primitive, celle du XVI^e siècle, qui ne connaissait pas de divisions.
2. Avoir une seule institution ecclésiastique, c'est être fort, «l'union fait la force».
3. De plus, une Eglise unie centralisée est seule en mesure de planifier les moyens en hommes et en argent pour faire face aux besoins.
4. Enfin, une Eglise unie unifie. Ce n'est pas un paradoxe. La coexistence de conceptions diverses émousse les arêtes grâce à l'esprit de tolérance selon lequel chacun se nourrit de sa propre conviction, puisque la Vérité ne peut être que celle qui anime «le vécu» de chacun.

Ainsi, pour toutes ces motivations, les hommes chargés d'élaborer la constitution de cette Eglise unie ont une obligation de

4. Je renvoie le lecteur à mon livre, *Les déchirements de l'unité* (Cléon et Andran: Excelsis, 2004).

réussite. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que le pacte unitaire soit scellé par l'adoption du principe du «non-conformisme doctrinal», ce qui, plus tard, s'appellera le pluralisme.

+

+ +

Cependant, l'histoire de l'unité institutionnelle ne s'arrête pas en 1938. La réunification du protestantisme réformé n'est qu'une étape. La prochaine est la création d'une «Eglise évangélique en France» qui, cette fois-ci, englobera les Eglises luthériennes. L'organisme générateur n'est autre que la Fédération protestante.

L'assemblée du protestantisme de Montbéliard (1960) a pour thème: «Jésus-Christ, unité de l'Eglise». Le projet est clairement signifié. Marc Bœgner, dans son sixième et dernier rapport, a le mérite de la franchise.

«Une grande ombre qui ne cesse d'accompagner la Fédération Protestante de France dans l'accomplissement de sa mission, c'est – me jugerez-vous paradoxal de le penser et de le dire? – qu'elle soit encore la Fédération des premiers jours (...) Etait-il doctrinalement, spirituellement impossible que tout cela entraînât, dans l'ordre des rapprochements, des ré-unions ecclésiastiques, de l'unité organique, des résultats semblables à ce dont l'Inde du Sud, par exemple, a offert à toutes les Eglises chrétiennes l'émouvant spectacle?»⁵

Toutefois, il appartient au pasteur Georges Casalis d'enfoncer le clou, si je peux me permettre cette expression. La troisième partie de son exposé a pour titre «Hâter le Royaume» et comprend un paragraphe sur «la marche vers l'unité» où on peut lire:

«Il n'y a plus aujourd'hui entre les diverses branches du protestantisme français de problème doctrinal fondamental qui puisse être invoqué valablement comme une justification de nos divisions persistantes... Il suffirait que dans l'humilité nous fassions ensemble le geste raisonnable qui aboutirait à l'Eglise évangélique de France.»⁶

Le message final de l'assemblée exhorte les protestants de France «dans un approfondissement constant de (leur) foi, dans

5. *Actes de la X^e Assemblée générale du protestantisme français* (Montbéliard), 11.

6. *Ibid.*, 113.

une prière pour (leur) unité, dans une union toujours plus étroite avec le Seigneur de l'Eglise (d'atteindre) cette Unité pour laquelle Il a prié: «Qu'ils soient UN».»⁷

Il faut maintenant attendre 1966, l'assemblée de Colmar, pour qu'un nouveau pas soit franchi, à savoir l'examen d'un avant-projet de confession de foi rédigé par la Commission d'études et de recherches théologiques, nouvellement mise en place par le Conseil de la Fédération⁸. Le débat s'organise autour d'une table ronde présidée par Roger Mehl. Les critiques sont vives et diverses. Le résultat est le vote d'un texte qui «invite la commission à continuer son travail en tenant compte des remarques qui ont été formulées»⁹.

En fait, 1966 est la dernière année où il est question de l'Eglise évangélique en France. La commission mourra de sa belle mort et plus personne ne reviendra sur le sujet. Faute d'une grande Eglise protestante, il y aura le Comité protestant luthéro-réformé (CPLR), qui considère comme acquise la «communio[n] de chaire et d'autel».

Pourquoi cet échec? L'impossibilité de se mettre d'accord sur une déclaration de foi? Très certainement! La méfiance non exprimée vis-à-vis de nouveaux courants théologiques qu'autorise le pluralisme statutaire de quelques Eglises? C'est probable! Mais ce qui me paraît être tout aussi déterminant est que, en 1960-1966, l'idée d'une unité institutionnelle ne s'impose plus de la même façon qu'auparavant.

Je dois maintenant aborder la deuxième partie de mon exposé.

II. L'unité «communio[n]nelle»

En effet, les années 1960 marquent un tournant dans la société française. Le sociologue Henri Mendras n'hésite pas à intituler

7. *Ibid.*, 136.

8. Cette commission est constituée par ce qu'on appelle le «groupe de Lyon», composé de dix pasteurs, deux par Union d'Eglises, qui, sans mandat, ont à cœur de liquider le contentieux créé par le pacte unitaire de 1938.

9. Sur l'ensemble du débat et le texte de l'avant-projet, il faut se reporter aux *Actes de la XII^e Assemblée générale* (Colmar, 1966), 23-36.

un de ses livres *La seconde révolution française* (1965-1984)¹⁰.
Écoutons-le:

«Cette année (1965) marque la fin d'une première étape, celle de la reconstruction et du rattrapage... Mai 1968, resitué par rapport à 1965, apparaît comme l'expression symbolique d'une transformation profonde en cours depuis trois ans.»¹¹

L'essentiel de ce changement réside dans la désacralisation des grandes institutions, qu'il s'agisse, selon les titres de quelques chapitres de son ouvrage, du «sabre et du goupillon», de «la faucille et du marteau», de «l'instruction et de l'éducation», du glissement de l'idéologie à l'économie. Ce bouleversement touche également les structures traditionnelles familiales.

Un autre sociologue, Alain Touraine, va dans le même sens.

«Nous sommes passés à un nouveau type de société caractérisé par l'éclatement du modèle rationaliste et libéral. Depuis la chute du mur de Berlin (1989), il n'est plus possible de taire une réalité qui s'impose de tous côtés avec une force brutale. Que des institutions, des coutumes, des croyances, des programmes donnent encore un semblant d'unité ne doit pas empêcher de voir l'essentiel: notre modernité part en lambeaux. Les deux aspects principaux et complémentaires de la démodernisation sont la désinstitutionnalisation et la désocialisation.»¹²

Or, il m'apparaît que l'analyse de notre société actuelle est rejointe par celle de ceux qui observent la vie religieuse.

Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion proposent 1962 comme date charnière pour le protestantisme. Cette année-là:

«Le pasteur Bœgner interrompt, après trente ans, ses conférences de carême. Le Conseil national de l'ERF renouvelle en trois ans les trois quarts de ses membres et enregistre le départ des «fondateurs» de l'unité de 1938. Une nouvelle génération de pasteurs et de théologiens entreprend de secouer le joug barthien.»¹³

10. H. Mendras, *La seconde révolution française* (1965-1984) (Paris: Gallimard, 1994).

11. H. Mendras, *ibid.*, 16-18.

12. A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?* (Paris: Fayard, 1997), 67s.

Les théologies du monde tiennent le haut du pavé. L'herméneutique suit une méthode inductive, c'est-à-dire que la Bible est lue, interprétée à partir de la situation de l'homme dans son environnement social, économique, politique. C'est le temps où le ministère pastoral est remis en question parce qu'il est considéré comme une sorte de chapellenie de la bourgeoisie. De 1968 à 1973, l'Église unie enregistre le départ de 38 pasteurs qui s'engagent dans des activités sociales. La Fédération Protestante s'inscrit dans le mouvement. Les thèmes abordés lors de ses assemblées générales sont, à cet égard, significatifs:

- 1963, Aix-en-Provence: «Une Église pour le monde»;
- 1966, Colmar: «Formes nouvelles d'une Église pour les autres»;
- 1969, Grenoble: «Quel développement pour quel homme?»;
- 1972, Caen: «Notre espérance et ses engagements».

C'est au cours de cette dernière assemblée que, par un coup de force de la tendance «révolutionnaire», Danièle Hervieu-Léger *dixit*, le document *Église et pouvoirs* est publié. Le même auteur ajoute:

«Le protestantisme ne semble plus avoir de message à portée universelle» et, citant Jean Baubérot, elle écrit: «Il ne fait plus partie des lieux reproducteurs de sens... Il tend à devenir reproducteur de sens élaboré à l'extérieur.»¹⁴

Il ne faut pas, cependant, être focalisé sur cette agitation menée par un groupe d'intellectuels qui parviennent à mettre la main sur les organes directeurs de l'institution ecclésiastique. En réalité, l'événement religieux se passe ailleurs. L'organisation bureaucratique de la structure héritée du mouvement unitaire des précédentes décennies est incapable de répondre à l'attente des hommes dont les exigences sont existentielles. Face à l'éclatement sociétal, à la dissolution des repères traditionnels, beaucoup, esseulés et meurtris, aspirent à trouver dans l'Église une communauté apaisante. L'unité attendue, recherchée, la voici: elle est «communienne».

Pour décrire cette nouvelle façon d'être en unité de vie, j'em-

13. D. Hervieu-Léger et F. Champion, *Vers un nouveau christianisme?* (Paris: Cerf, 1987), 274.

14. *Ibid.*, 279.

prunte au sociologue Michel Maffesoli un découpage en trois niveaux: d'abord le groupe, ensuite le réseau et, enfin, la tribu¹⁵.

A) Le groupe

Le besoin de proximité est impérieux. Michel Maffesoli parle de «proxémie».

«Il est des moments où c'est moins l'individu qui compte que la communauté dans laquelle il s'inscrit. De même importe peu la grande histoire événementielle mais les histoires vécues au jour le jour, les situations imperceptibles qui constituent justement la trame communautaire. Ce sont ces deux aspects qui me paraissent caractéristiques de ce qui peut être rendu par le terme de <proxémie>.»¹⁶

Je propose quatre approches de la vie du groupe.

1. Le groupe «communauté» apporte chaleur et protection, ce que l'on ne trouve pas aisément dans la famille et dans la société inhumaine. Là, dans le groupe, se nouent des liens affectifs, semblables à ce que l'on attend de la famille. Personnellement, en visitant les Eglises, je suis frappé par le climat qui existe dans les communautés qui, précisément, développent la joie d'être ensemble. Dans ces Eglises, le nouveau est accueilli, dès l'arrivée, dans les lieux de rencontre et de célébration; le tutoiement et l'usage du prénom vont de soi; le baiser et les repas fraternels se pratiquent; l'atmosphère se veut réjouie; les cantiques sont souvent accompagnés du balancement des corps et du battement des mains. Chacun peut prendre la parole et des temps de prière libre sont prévus. On est loin de la solennité des cultes d'autrefois dont les orgues et harmoniums sont remplacés par des guitares et des percussions.

2. La communauté est un lieu de socialisation. Celui qui pratique les rites – parce que cet apparent désordre s'inscrit dans un rituel précis – est reconnu dans son identité et accède à un ensemble dont il devient partie prenante et active¹⁷.

3. La communauté se soude autour d'un message structurant.

15. M. Maffesoli, *Le temps des tribus* (Paris: La Table Ronde, 2000).

16. *Ibid.*, 215.

La communion est possible parce qu'elle repose sur une parole fondatrice, acceptée par tous, porteuse de certitudes. Sébastien Fath caractérise la prédication de ces Eglises de communion (qu'il appelle de «conversion») autour de quatre pôles:

- centralité de la Bible, Parole de Dieu, source unique d'autorité;
- centralité du thème de la croix;
- confession de la Trinité;
- nécessité de la nouvelle naissance¹⁸.

4. La communauté est militante non pas uniquement pour attirer à elle d'autres individus, mais pour signifier que, par son existence et son rayonnement, le Royaume de Dieu est une réalité à la fois présente et à venir.

Il résulte de ces observations que l'unité «communienne» est la base actuelle dans l'accomplissement de la prière «Qu'ils soient un». L'unité ne passe plus par une institution unique, englobante. Celle-ci est franchement hors des préoccupations de notre temps.

B) Le réseau

Michel Maffesoli définit ainsi le réseau:

«Un ensemble inorganisé et néanmoins solide, invisible et pourtant servant d'ossature à quelque ensemble que ce soit... Le phénomène de réseaux échappe à toute espèce de centralité et parfois même de rationalité. Les modes de vie contemporains, il est nécessaire de le rappeler, ne se structurent plus à partir d'un pôle unifié.»¹⁹

C'est le cas dans l'univers protestant. Il est facile de donner des exemples de réseaux constitués parfois sans caractère officiel pour établir des ponts et des solidarités entre les groupes, les communautés de base. Je pense aux pastorales évangéliques qui fonctionnent dans plusieurs grandes villes. Ce sont des lieux de rencontre, mais aussi d'action pour des manifestations,

17. A cet égard, voir l'article éclairant de Laurent Amiotte-Suchet, in *La diversité évangélique*, collection d'études sur le protestantisme évangélique, sous la direction de Sébastien Fath (Cléon d'Andran: Excelsis, 2003).

18. S. Fath, *op. cit.*, 210.

19. M. Maffesoli, *op. cit.*, 154s.

en général tournées vers l'évangélisation. Toutefois, ces réunions de responsables se font sur la base de chartes préconisant le respect mutuel et rappelant les fondements de la prédication évangélique. Certaines pastorales exigent un temps de présence plus ou moins long avant d'intégrer de nouveaux collègues.

Il n'est pas possible de dresser la liste exhaustive des réseaux existants. Je ne peux pas, néanmoins, oublier de citer l'Alliance évangélique française (AEF), relancée en 1953, la Fédération évangélique de France (FEF), le Conseil national des évangéliques de France (CNEF), créé en 2002, le Centre évangélique d'information et d'action (CEIA), qui, depuis 1948, se réunit chaque année dans la région parisienne et constitue le principal lieu de rencontre interconfessionnel²⁰.

Je veux, ici, faire une remarque que Sébastien Fath souligne dans son ouvrage sur les réseaux:

«Avant 1938, l'Eglise était d'abord l'assemblée locale suivant une pratique qui remonte aux débuts de la Réforme calviniste du XVI^e siècle. D'où l'usage du pluriel pour qualifier les deux grands groupements réformés qui préexistent à la réunification²¹. Avec l'unité de 1938, une centralisation accentuée conduit à une petite révolution culturelle... Malgré les explications et les nuances apportées par les partisans de l'unité, cette évolution sémantique a fait craindre aux tenants de la tradition, jusque-là en vigueur, un dirigisme ecclésiastique ou une ankylose institutionnelle.»²²

Emile Guillaume Léonard a toujours enseigné cet aspect «congrégationaliste» de la Réforme. C'est la confession de foi acceptée sans aucune restriction qui crée le lien.

«Cette grande assemblée (celle de 1559) dota... les huguenots d'une Confession de foi... et d'une Discipline où s'exprimaient son congrégationalisme et son souci d'égalité des pasteurs, mais qui instituait entre les communautés le lien fédératif de synodes provinciaux et nationaux.»²³

20. Pour plus de détails, voir S. Fath, *op. cit.*, 163s.

21. Principe auquel adhèrent actuellement les EREI, qui maintiennent dans leur titre le pluriel. Il s'agit bien d'une union d'Eglises.

22. *Op. cit.*, 155.

Cette méfiance des protestants à l'égard du pouvoir central se vérifie à plusieurs reprises dans l'histoire. C'est seulement en novembre 1879 qu'il est procédé, pour la première fois dans les ERE (Eglise Réformée Evangélique), à la nomination d'une Commission Permanente. A mes yeux, l'Union des Eglises est une forme de réseau qui doit rester tel quel, une affirmation du congrégationalisme contrôlé par le jeu synodal.

C) La tribu

Au-delà des réseaux, il existe le «réseau des réseaux», ce que j'appelle la tribu. La Fédération Protestante me paraît occuper, aujourd'hui, cet espace. Elle n'est pas une Eglise. Elle n'est pas attachée à un courant spirituel et théologique particulier. Elle est protestante et rassemble tous ceux qui estiment faire partie de cette galaxie. Citons une fois encore Maffesoli:

«La constitution des tribus qui, ponctuant la spatialité, se fait à partir du sentiment d'appartenance en fonction d'une éthique spécifique et dans le cadre d'un réseau de communication.»²⁴

Etre membre de la Fédération n'est pas seulement un label de légitimité vis-à-vis du pouvoir politique à l'affût des dérives «sectaires», c'est aussi revendiquer le droit d'exister, à côté du catholicisme, du judaïsme et, maintenant, de l'islam, face à un laïcisme parfois agressif et de médias pas toujours respectueux des convictions religieuses, morales des citoyens que sont les chrétiens, dont les protestants.

La Fédération Protestante a des statuts qui définissent son objet:

- a) rendre, au sein de notre peuple, un témoignage commun à la souveraineté du Christ vivant;
- b) contribuer au rapprochement des Eglises et des œuvres, institutions et mouvements, les aider à assumer leurs responsabilités et à coordonner leur action;
- c) veiller à la sauvegarde des libertés religieuses et défendre, le cas échéant, les intérêts communs du protestantisme français;
- d) représenter le protestantisme auprès des pouvoirs publics, des institutions étrangères et internationales.

23. E. G. Léonard, *Histoire du protestantisme* (Paris: PUF Que sais-je?, n° 427, 1950), 72.

24. M. Maffesoli, *op. cit.*, 245.

Il existe aussi une charte qui précise les «Conditions spirituelles d'appartenance à la Fédération», adoptée en 1979, en renforçant ce qui est écrit dans les statuts sans, toutefois, rechercher la fusion institutionnelle, comme cela a été le cas jusqu'en 1966²⁵.

Conclusion

Il est temps, à présent, de conclure.

A la question posée: «Comment les protestants français ont-ils cru pouvoir manifester l'unité qu'ils confessent tous dans leur credo?», j'ai été amené à distinguer deux périodes. Jusqu'aux années 1960, l'unité n'a été envisagée que sous la forme d'une institution unique, centralisée, fusionnelle. Actuellement, depuis l'époque charnière, l'unité n'est perçue que dans le vécu «communional» du groupe, susceptible de s'intégrer dans un réseau plus ou moins structuré.

Or la mutation ainsi observée dans la vie des Eglises correspond à la transformation de la société française. Ainsi se vérifie ce qui, pour moi, est une évidence. Les Eglises, tant au niveau de leur théologie que de leur comportement, ne peuvent pas s'extraire du milieu dans lequel elles baignent. Il n'est pas possible de raconter l'histoire de l'Eglise sans tenir compte de celle des hommes, une histoire attentive aux conditions de la vie humaine et pas seulement aux événements qui la ponctuent, une histoire globale où, dans une relation complexe, se tissent les fils nombreux et divers de l'existence.

Mais, et ce *mais* est important, cela ne signifie pas qu'il faille occulter la spécificité du message évangélique. Si les Eglises sont dans le monde, elles ne sont pas du monde. La méthode inductive mise en place par les théologies du monde

25. A leur synode de Cannes, en 1963, les Eglises évangéliques libres quittent la Fédération protestante parce qu'elles «refusent l'unification institutionnelle du protestantisme français». Elles la réintègrent en 1995. Cf. S. Fath, *op. cit.*, 170. La même année 1963, le synode des EREI de Nîmes (Décision XI) se positionne également par rapport aux projets de la Fédération protestante: «Le synode... déclare qu'il ne lui est pas possible de reconnaître aux départements créés dans le cadre de la Fédération Protestante de France un pouvoir exécutif. En effet, ce serait admettre que la Fédération protestante est déjà une Eglise ou, en tout cas, présupposer l'existence d'une Eglise organiquement une et rassemblée dans le sein de la Fédération protestante. Or, pour que la Fédération protestante soit une Eglise, il faudrait qu'elle ait préalablement confessé sa foi.»

est dangereuse. C'est pourquoi les Eglises, à partir de leur être, de leur raison d'être doivent prendre du recul par rapport aux situations qu'elles vivent, exercer une critique salutaire sur ce que la société qui les enveloppe leur fait subir. Pour exercer ce jugement qui les distancie de leur environnement, il faut à la fois être lucides et courageux, deux vertus qui échappent au grégarisme.

– Lucides et courageux ont été ceux qui ont discerné, dans le pacte unitaire de 1938 fondé sur le principe du non-conformisme doctrinal, la porte ouverte à d'autres «non-conformismes» qui, en fait, sont des «conformismes» aux idées et mœurs ambiantes.

– De même, il faut aujourd'hui être lucides et courageux pour dénoncer l'excessive prédominance de l'émotion et du sentimental. Je dis bien «l'excessive prédominance», parce qu'il ne s'agit pas de les bannir radicalement.

Avec juste raison, me semble-t-il, Paul Wells a écrit:

«L'expérience chrétienne étant coupée de sa racine objective perd son vrai sens. Elle risque de devenir égocentrique et sentimentale. Elle hypertrophie la sentimentalité et oublie que la vie chrétienne est, avant tout, conformité à la sainteté de Dieu. Son caractère fondamental est éthique, non émotionnel.»²⁶

– Lucides et courageux pour dire que le Seigneur doit être célébré avec dignité, avec respect, loin d'une familiarité de bon aloi, sans doute, mais déplacée.

+

+ +

Lucides et courageux! Ce n'est pas le chemin de la facilité mais, en même temps, il faut l'être pour ne pas confondre la bonne attitude présente avec un attachement stérile à d'antiques traditions.

Quant à l'avenir, peut-on prévoir comment la société évoluera, dans quelle situation l'Eglise se trouvera? Echapperons-nous aux conflits mortels des civilisations et des économies?

26. P. Wells, *L'itinéraire de la vie chrétienne* (Genève: Maison de la Bible, 1991; réédité sous le titre *Progresser avec Christ*, 2000), 69.

Allons-nous vers des affrontements qui dresseront une «Eglise du silence», laquelle, dans ce cas, vivra d'autres formes de solidarité, d'autres façons de manifester son unité? Bien malin celui qui peut le dire. Avec sagesse, Danièle Hervieu-Léger conclut:

«La sociologie se résout difficilement à entrer sur le terrain de la prospective; à défaut de répondre à la question, elle peut au moins prendre acte que celle-ci est posée par les historiens du protestantisme eux-mêmes...»²⁷

27. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, 287.

ŒUVRES DE JEAN CALVIN

Rééditées par les éditions Kerygma

(en français modernisé)

I. L'INSTITUTION DE LA RELIGION CHRETIENNE

Les 4 tomes (en 3 volumes reliés) 45,00 €

II. COMMENTAIRES BIBLIQUES

- . Le livre de LA GENESE, *relié* 22,50 €
- . L'HARMONIE EVANGELIQUE (en 4 volumes, *reliés*) 72,00 €
Commentaires parallèles des évangiles de Matthieu, Marc et Luc
- . L'évangile de JEAN, *relié* 22,50 €
- . Le livre des ACTES DES APÔTRES,
relié (nouveau 2006) 38,00 €
- . L'épître aux ROMAINS, *reliée* 18,00 €
- . I^{er} épître aux CORINTHIENS *reliée* 18,00 €
- . II^{ème} épître aux CORINTHIENS *reliée* 18,00 €
- . Les épîtres aux GALATES, EPHESIENS, PHILIPPIENS,
COLOSSIENS, *reliées* 18,00 €
- . Les épît.res pastorales :
1 et 2 THESSALONICIENS, 1 et 2 TIMOTHEE, TITE,
PHILEMON, *reliées* 18,00 €
- . Les épîtres catholiques :
I. : HÉBREUX, *reliée* 18,00 €
II. : JACQUES, 1 et 2 PIERRE, 1, 2, 3 JEAN..., *reliées* 18,00 €

III. AUTRES TEXTES (en coédition avec les éditions Excelsis)

- . Instruis-moi dans ta vérité (Brève instruction chrétienne) 8,00 €
- . Une spiritualité à visage humain 9,00 €

Frais d'envoi et de port en sus

Distributeur : **Excelsis,**

BP 11 F-26150 Cléon d'Andran

LE RÔLE DE L'ÉCRITURE DANS L'IDENTITÉ PROTESTANTE (I) Relativisme et biblicisme

Paul WELLS*

Le protestantisme français moderniste et pluraliste, essentiellement horizontaliste, a compromis son avenir en s'étant trop bien adapté au monde. Il se distingue de moins en moins des humanismes variés contemporains. Les évangéliques, quant à eux, qui se félicitent d'être attentifs à garder leur distance vis-à-vis du monde, risquent de subir un sort équivalent pour une autre raison. La dichotomie, la séparation, qu'ils établissent, bien souvent, entre la foi et la vie, leur foi trop subjective qui fait la part belle à l'expérience, les conduisent à accueillir, sans vraie critique, les feelings de la société et les font ressembler à ceux qui se tirent une balle dans le pied.

Parmi les quatre *sola* (seul) du protestantisme – la foi, la grâce, la gloire de Dieu, l'Écriture – le *sola Scriptura* est fondamental. Sans ce *sola*, le sens des autres *sola* est inévitablement modifié. Quand l'Écriture est considérée comme une autorité parmi d'autres, son statut se trouve relativisé, et celui de la foi, de la grâce et du service de Dieu le sont également. Le protestantisme perd alors le fondement de sa spécificité *religieuse* ainsi que sa vitalité spirituelle, même s'il vivote comme phénomène socioculturel.

Certains ont essayé de trouver un refuge contre le relativisme ambiant dans un biblicisme «pur et dur» qui, malgré les apparences, n'est pas le *sola Scriptura* de la Réforme. Celui-ci se préoccupe de situer l'autorité de l'Écriture en la considérant supérieure à d'autres autorités, ecclésiastiques ou humaines.

L'Écriture scrute la culture et l'histoire avec un regard critique. Après Dieu, elle est l'autorité suprême.

Le biblicisme – qui caractérise souvent les milieux évangéliques – à la différence, prétend se limiter à la Bible, opérant une sorte d'enfermement en elle, à l'exclusion de toute autre chose. Les adeptes du biblicisme prétendent ne se ressourcer qu'avec la Bible et disent se désintéresser de tout le reste. L'Écriture seule, le *sola Scriptura*, se transforme pour eux, inconsciemment, en un «seul avec l'Écriture», une forme d'individualisme.

La prétention de se limiter à la Bible est, paradoxalement, des plus modernes et s'accommode de comportements et d'attitudes typiques de l'hyper-modernité. Pour les biblicistes, un gouffre se creuse entre la foi et la culture au point que la foi ne les détourne pas d'adopter toutes les attitudes que suscite la culture ambiante. Les biblicistes sont loin d'être des «arriérés». Ils «bétonnent» leur «foi» dans un discours pieux et, curieusement, s'adaptent sans grande peine au climat de la culture environnante. Ces «évangélistes» sont peut-être des «fous de Jésus»¹, ils sont également, sans y avoir vraiment réfléchi, des «fous du monde moderne», de ses possibilités de communication et de consommation. Ils ont, en plus, un esprit triomphaliste.

Tout comme le protestantisme traditionnel se délite dès qu'il abandonne la spécificité du *sola Scriptura*, la foi évangélique, quand elle succombe aux tentations du biblicisme, peut apparaître spirituelle, tout en arborant des attitudes mondaines, que camoufle et justifie un langage pieux.

Le déclin du christianisme en Occident est dû à la mise en question de la Bible reconnue comme texte sacré. La critique a fait son travail de démolition. Au milieu du XIX^e siècle, Arthur Drews a prétendu que Jésus n'avait jamais existé, opinion que même Ernst Troeltsch, le père de la méthode critique moderne, a refusé d'accepter. Aujourd'hui, on peut lire, dans des publications populaires, que si David ou Salomon ont vraiment été rois

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de la revue.

1. *Le Monde*, 24 décembre 2005, 18.

en Israël, leur histoire est bien différente de celle que la Bible raconte². A propos de Jésus, nombreux sont ceux qui estiment que le peu de choses que l'on sait de lui serait l'expression de ce que pensaient ses apôtres, c'est-à-dire ne serait pas enraciné dans la réalité. La Bible est poussée en dehors du champ de l'histoire dans le domaine subjectif du symbole ou du mythe.

Un fait nouveau est apparu assez récemment. Après la remise en question de l'histoire biblique et des miracles, de nouvelles questions surgissent non à partir de l'examen du texte de la Bible, mais «de l'extérieur». Le vrai visage de Jésus, dit-on, se trouverait dans d'autres textes du monde antique que l'Eglise aurait censurés. Ces textes présentent un Jésus plus éclectique qui prendrait sa place aux côtés des grandes figures des religions du monde. Ainsi serait ouvert le chemin vers une spiritualité universelle. Les évangiles gnostiques sont présentés comme étant des sources comparables aux évangiles bibliques pour connaître Jésus. Le canon de l'Écriture, son caractère unique, se trouve remis en question. C'est comme si on enlevait les couvertures de nos Bibles pour reconstituer celles-ci en y ajoutant les textes, gnostiques et autres, dont l'origine remonte aux quatre premiers siècles. Toutes les parties de ce nouvel ensemble sont considérées comme ayant une égale valeur.

L'effet «Dan Brown» contribue à faire croire que ce que l'on connaît de Jésus par la Bible est peu crédible et que la vérité à son sujet est sans doute ailleurs. En tout cas, cette vérité n'est pas unique, mais plurielle. Le relativisme moderne avec sa spiritualité diffuse a des correspondances dans le monde antique. En définitive, la vérité n'est nulle part et chacun est isolé dans sa recherche spirituelle.

Paradoxalement, le «danbrownisme» n'est rien d'autre qu'une entreprise de dissimulation du caractère historique du Nouveau Testament. Les évangiles bibliques constituent, avec les textes de Josèphe ou de Plinie, une des principales sources de la connaissance que nous avons du monde antique. Ils sont beaucoup plus proches, dans le temps, de Jésus que n'importe quel

2. *L'Express*, «La Bible. Le vrai, le faux», 15 décembre 2005, 23-46.

évangile gnostique, étant écrits quelques dizaines au plus après. Le visage du Jésus des évangiles du Nouveau Testament est loin d'être flou et apparaît comme celui de quelqu'un en rupture avec les spiritualités de l'humanité. Il est urgent, aujourd'hui, d'avoir une pleine conscience de l'importance et de la fiabilité des évangiles de l'Eglise.

Ce double mouvement, intérieur et extérieur, effectué par la critique a modifié l'image de la Bible et ce que l'on en attend. Les chrétiens, en particulier les protestants, sont de moins en moins soumis à l'autorité d'une Eglise institution et de son enseignement confessionnel. Il en résulte l'adoption d'une foi *soft* qui s'adapte très bien au climat culturel ambiant, une foi qui relativise, en pratique, la vérité.

Le résultat obtenu peut être apprécié à la lumière non seulement du principe formel de la Réforme, mais de son principe matériel, la foi. La foi qui justifie, selon nos ancêtres, a trois aspects: la connaissance, la reconnaissance et la certitude. On affirmait que ces trois aspects complémentaires étaient réunis dans une foi qui sauve. Dans la nouvelle situation post-critique et dans notre culture environnante, la foi se réduit au troisième, et cela dans le sens subjectif d'une conviction intérieure, pour beaucoup d'évangéliques et pour les biblicistes tout particulièrement. La foi, pour eux, est personnelle et individuelle, une expérience du vécu, dont le fondement n'est pas nécessairement la reconnaissance d'un fait historique objectif.

Cette conception fait courir aux évangéliques biblicistes un grand danger: celui de relativiser, à leur tour, le contenu de la foi biblique fondée sur la révélation divine. Cette conception les laisse, en effet, dans une attitude de neutralité vis-à-vis de la culture globale, qui ne leur pose pas de graves problèmes d'adaptation puisqu'ils ne se distinguent pas de leurs contemporains par un comportement socio-économique ou des références vraiment autres. Un seul domaine constitue peut-être une exception: l'éthique vis-à-vis de laquelle les évangéliques biblicistes prennent une certaine distance par rapport à des questions comme l'homosexualité. Mais, aux Etats-Unis, l'évolution des divorces

dans les milieux évangéliques montre que, même sur le plan de l'éthique, les évangéliques sont capables de monter dans le train qui passe.

David Wells (ce n'est pas un de mes parents!), un des analystes américains les plus remarquables du phénomène évangélique, tire la sonnette d'alarme dans le dernier de ses livres. Il remarque que le problème que les méga-Eglises évangéliques ont à résoudre est celui de leur réussite due à leur adaptation à la culture hyper-capitaliste³. Elles ont reproduit le modèle du Disneyland. Ces Eglises ont, en quelque sorte, commercialisé la foi en créant un univers aseptisé, sécurisé et divertissant, où toute la famille, notamment bourgeoise, est à l'aise et apprécie de se trouver dans un milieu «à part», à l'abri des crises de la société et loin des malheurs du monde. Aux Etats-Unis, il est possible de passer toute sa vie dans des complexes ecclésiastiques où l'on peut trouver coiffeur, «resto», gymnase, disco avec le *soft-rock* chrétien aussi bien que la louange. La réussite des évangéliques dans ce pays tient au fait qu'ils ont su s'adapter au monde et aux valeurs de la post-modernité. Le contenu de la foi plus ou moins assurée est noyé dans la *cool communication* d'un message qui promet le bonheur dans cette vie et sa prolongation dans celle qui est à venir.

Cette description n'a pas grand-chose à voir avec la situation et l'identité des évangéliques en France, direz-vous. Tant mieux! Pourtant, si on y regarde de près et qu'on va au-delà des apparences, on trouve des similarités remarquables. La différence est essentiellement due au fait que nos frères d'outre-Atlantique sont un peu plus avancés que nous, mais il est probable que si nous avions les mêmes moyens qu'eux, nous ferions la même chose...

La séparation bien réelle entre la foi et la vie que l'on peut observer dans bien des milieux évangéliques conduit à de graves atteintes au contenu de la foi chrétienne, la solidité de la foi biblique étant remplacée par des comportements typés. Cette évolution est le reflet de ce qui se passe, en général, dans le monde moderne. C'est ainsi que les vertus sont remplacées par

³ D. Wells, *Above all Earthly Powers* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). Wells est professeur à Gordon-Conwell Theological Seminary, près de Boston.

des valeurs choisies pour soi-même, le caractère par la personnalité et la nature humaine par le «moi»⁴. Le résultat est l'institution d'un système de valeurs personnelles, agréables pour l'individu, car considérées comme «valorisantes» pour lui. La foi se réduit à ce que l'individu peut accepter comme agréable et valorisant pour lui.

Dans cette perspective, la doctrine chrétienne n'a que peu d'intérêt ou de place. L'expérience spirituelle, en revanche, est un produit intéressant que l'Eglise peut commercialiser et que l'individu consommera parce que cela lui plaît. Le christianisme est en train de perdre son fondement objectif et prend place, comme une autre, parmi les nombreuses formes de spiritualité présentées à nos contemporains. Le choisir plutôt que la sagesse du dalaï-lama, par exemple, relève tout simplement de la préférence individuelle. Le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions, dit-on. Le relativisme qui coupe la foi de son fondement biblique et qui aboutit à une foi subjective est de ce type.

Vers la fin de son livre, David Wells dit que la théologie libérale du siècle dernier, en voulant se mettre au diapason du monde, en se montrant «à la page», est arrivée à l'auto-élimination. Le danger, aujourd'hui, pour les évangéliques, est comparable. Si, pour s'être adaptés à l'esprit du jour, ils perdent leur spécificité, si leur foi est délavée, diluée, ils risquent de dégrader le contenu même de la foi et, malgré leur grande vitalité, de s'autodétruire. Le résultat sera le même que celui qu'obtient la théologie critique la plus féroce.

L'identité de la foi évangélique et, par implication, du protestantisme dépendra des capacités dont on fera preuve, face à cette situation, pour réagir et pour maintenir avec lucidité ses distances par rapport à l'esprit du siècle, et cela dans tous les domaines de la vie individuelle et collective.

4. D. Wells, *op. cit.*, 49ss.

LE RÔLE DE L'ÉCRITURE DANS L'IDENTITÉ PROTESTANTE (II) *Sola Scriptura*: antidote contre l'isolement!

Frédéric HAMMANN*

Sola Scriptura, «l'Écriture seule»! Impossible, nous semble-t-il, d'aborder la question de l'identité protestante sans nous arrêter quelques instants à cette célèbre formule. En effet, et bien qu'elle n'apparaisse finalement que rarement sous la plume des réformateurs, cette expression témoigne avec pertinence de la centralité accordée à la Bible dans la pensée de la Réforme, tant en matière de doctrine qu'en matière de vie quotidienne. Il n'est donc pas surprenant de trouver, dans de nombreux ouvrages ou articles traitant notamment de la théologie de Luther, un chapitre intitulé – tout simplement – *Sola Scriptura*¹.

Afin de pouvoir définir le bagage identitaire que porte en elle cette formule, nous devons interroger les trois axes que sont:

- le contexte historique et théologique dans lequel cette affirmation de l'Écriture seule s'est développée;
- la portée herméneutique de l'expression;
- sa pertinence pour aujourd'hui.

* F. Hammann est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. A titre d'exemple: Bernard Lohse, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), chap. 20; Matthieu Arnold, «La théologie de Martin Luther et la théologie contemporaine», RHPR, 84 (2004:1), 53-75, 57.

I. Ecriture et tradition: surgissement nouveau d'un débat déjà ancien

A travers la problématique du *sola Scriptura*, c'est toute l'articulation entre l'Écriture et la tradition qui se retrouve projeté sur le devant de la scène ecclésiale des premières décennies du XVI^e siècle. Avant d'esquisser les grandes lignes de ce débat, rappelons d'emblée cette vérité fondamentale – pourtant ignorée de trop de protestants – selon laquelle les réformateurs², par leur affirmation de la centralité et de la suffisance de l'Écriture, n'ont jamais exprimé un refus de la tradition en tant que telle. La question n'est donc pas de savoir si nous pouvons nous passer de la tradition, mais plutôt de déterminer quelle est la définition de sa nature et de son statut.

Ainsi, déjà au XVI^e siècle, nous avons affaire non pas à une formule qui isole, qui éloigne le croyant de l'Église, mais à une mise en perspective, à une clarification essentielle de ce qui fait autorité et est normatif. Et qui dit autorité dit relation et hiérarchie; des concepts très éloignés de celui d'«isolationnisme».

Nous avons ci-dessus mentionné la «suffisance» de l'Écriture. Cette notion nous permet d'explicitier davantage la tension et l'incompréhension qui ne feront que s'accroître entre la pensée réformatrice, d'une part, et les autorités de l'Église catholique romaine, d'autre part. Effectivement, et comme l'explique très bien l'historien H. Oberman dans un article au titre fort évocateur³, c'est autour de la notion de la suffisance de l'Écriture que l'évolution du rapport et de l'articulation entre Écriture et tradition s'est cristallisée. Selon Oberman, l'Église des premiers siècles considère que l'Écriture contient l'intégralité (*in toto*) du kérygme, de la révélation divine. Pour les Pères, la tradition ne peut donc, en aucun

2. Dans cet exposé, il s'agira essentiellement de Luther et de Calvin. Cependant, nous utilisons le terme «réformateurs» dans un sens générique, pensant que, au-delà des nuances et de leurs divergences, il est possible de parler d'une attitude et d'une pensée communes aux réformateurs, notamment sur le sujet du rapport entre Écriture et tradition.

3. «*Quo Vadis, Petre?*» Tradition from Irenaeus to *Humani Generis*», in *The Dawn of the Reformation* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 269-296. Cet article est le texte d'une conférence donnée à l'Université de Harvard en 1962 et il a été publié pour la première fois en 1963. Du même auteur, voir également *The Harvest of Medieval Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 361-393.

cas, être comprise comme révélation extra-biblique⁴. Ecriture et tradition coexistent alors dans une sorte de convergence mutuelle, la seconde n'étant que l'interprétation et l'application contextuelle du contenu de la première. A la suite d'Oberman, appelons cette position «tradition I».

C'est durant le Moyen Age, probablement à partir de la fin du IV^e siècle, que la situation se modifie radicalement – bien que progressivement – suite à l'émergence d'un concept nouveau, celui de traditions orales et post-apostoliques faisant, elles aussi, pleinement autorité⁵. Les tenants de cette nouvelle compréhension de l'articulation entre Ecriture et tradition ne rejettent pas explicitement la suffisance matérielle de l'Ecriture (celle-ci contient toute la révélation divine), mais insistent sur son insuffisance formelle (l'Ecriture, étant obscure en elle-même, ne peut être authentiquement interprétée que par l'autorité ecclésiale). Non seulement la tradition devient nécessaire et déterminante pour que le sens de l'Ecriture soit révélé mais, de plus, elle devient le lieu où les «silences» du texte biblique sont comblés et leur contenu dévoilé. Cette position, qui a parfois recours à Jean 20.30 pour fonder sa légitimité, est appelée par Oberman «tradition II»⁶. Signalons encore que cette conception de la tradition s'est largement répandue dans l'Eglise médiévale, jusqu'à devenir la théorie selon laquelle la révélation divine est constituée de deux éléments: l'Ecriture (Parole de Dieu écrite) et la tradition (l'ensemble des traditions orales et extra-bibliques). Sans entrer dans le débat de savoir s'il est légitime de parler d'une «théorie des deux sources», toutes deux revendiquant la même origine divine, il est néanmoins clair qu'une telle position ne peut que relativiser fortement l'autorité et la portée de l'Ecriture, puisque celle-ci n'est qu'une facette de la révélation divine, le magistère de l'Eglise étant de plus nécessaire à l'intelligibilité de son contenu.

Après avoir exposé ce que nous venons de mentionner, Oberman poursuit en disant que le *sola Scriptura*, qui se trouve

4. «*Quo Vadis, Petre?*», 271.

5. *Ibid.*, 276.

6. *Ibid.*, 280.

à la base de la théologie de Luther, n'est pas un rejet de la tradition de l'Eglise, mais le signe que son entreprise théologique et réformatrice se déploie dans le contexte de la «tradition I», alors que toute l'Eglise à laquelle il s'adresse a adopté la perspective de la «tradition II»⁷.

Pour terminer cette première partie de notre étude, remarquons que, notamment sous les assauts du mouvement réformateur, l'Eglise a été poussée à préciser officiellement le rapport entre Ecriture et tradition. Comme le dit Marc Lienhard:

«Luther n'était, certes, pas le premier à recourir à l'Ecriture sainte pour critiquer l'Eglise établie. Les Vaudois l'avaient fait avant lui aux XII^e et XIII^e siècles, puis les Hussites au XV^e siècle. L'autorité de l'Ecriture avait été opposée aux traditions purement humaines. Mais la question des rapports entre Ecriture et tradition n'en fut pas approfondie pour autant. De fait, tout au long du Moyen Age, les conciles et le magistère du pape avaient autorité en matière de foi à côté de l'Ecriture. Les doctrines qu'ils proclamaient sur la base de l'Ecriture ou de la tradition liaient la chrétienté. Aux critiques était opposée l'affirmation qu'en matière d'interprétation de l'Ecriture sainte le dernier mot revenait au magistère. C'est précisément sur ce point que porta la protestation de Luther. Il libère d'une certaine manière l'Ecriture par rapport au magistère. Il rétablit la prééminence de l'Ecriture par rapport à l'Eglise qui enseigne et qui écoute. Les évêques, les conciles et les papes peuvent errer et ont erré. On ne doit suivre leur enseignement que s'il s'avère conforme à l'Ecriture.»⁸

C'est à tout cela que répondra le Concile de Trente, en 1546, dans son quatrième décret!

II. *Sola Scriptura*: bien davantage qu'un slogan!

Face aux revendications du magistère de l'Eglise, les réformateurs, puis leurs successeurs, vont développer ce qui est couramment appelé les propriétés (ou «caractères») de l'Ecriture, à savoir – entre autres – son autorité, sa clarté, sa suffisance, sa nécessité et sa perfection. Pour Luther et Calvin notamment, ce

7. *Ibid.*, 283.

8. M. Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message* (Genève: Labor & Fides, 1991), 325. Du même auteur, voir aussi «Les réformateurs protestants du XVI^e siècle et la papauté», *Positions luthériennes*, 46 (1998:2), 157-173.

travail se fera essentiellement au travers de leur œuvre de commentateurs de l'Écriture ou dans le cadre de traités doctrinaux particuliers, comme celui *Du serf arbitre*, et non pas d'emblée de façon systématique. C'est alors qu'apparaît à plusieurs reprises une formule qui peut être comprise comme une conséquence herméneutique du *sola Scriptura*: «L'Écriture est son propre interprète» (*Sacra Scriptura sui ipsius interpret*)⁹. Ce principe d'interprétation illustre fort bien l'attitude des réformateurs face à l'Écriture sainte, en mettant en avant la clarté et la suffisance de la révélation biblique et en soulignant avec force qu'aucune autorité humaine ne peut être juge de l'Écriture puisque celle-ci est, dans le mystère de l'inspiration et à travers l'œuvre des auteurs humains, d'origine divine. Bien sûr, cela ne signifie pas que tous les passages de l'Écriture sont clairs et faciles à comprendre; cela veut dire que c'est dans l'Écriture elle-même qu'il faut chercher le sens des textes qui paraissent obscurs à notre entendement limité et déchu. Précisons encore que cette compréhension du *sola Scriptura* implique le respect du *totum Scriptura*, à savoir qu'il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble de la révélation biblique dans l'élaboration de la doctrine chrétienne¹⁰. C'est cette affirmation de l'unité de la Bible qui a permis à Luther, et à Calvin à sa suite, de considérer que le Christ est la porte d'entrée, la clé d'interprétation qui ouvre à la compréhension de l'Écriture. C'est avant tout en tant qu'Évangile, en tant que proclamation du salut acquis et révélé en Christ que l'Écriture est claire et pleinement suffisante. Comme l'a dit Jaroslav Pelikan, «l'Église n'avait pas besoin d'un Luther pour lui dire que la Bible était véridique. Mais elle avait besoin d'un Luther pour lui dire qu'elle était cette vérité.»¹¹

Assurément, ce principe scripturaire est bien davantage qu'un slogan et comporte, dans ses ramifications légitimes, des

9. Pour des références aux œuvres des réformateurs, voir, par exemple, M. Arnold, art. cit., note 1, 57-62; M. Lienhard, *op. cit.*, 326-328; B. Kamphuis, *Klare taal. De duidelijkheid van de Schrift*, Kamper Bijdrage XXIX (Barnveld: De Vuurbaak, 1988), 42.

10. Nous pourrions aussi parler, dans ce cadre-là, de l'analogie de l'Écriture et de l'analogie de la foi.

11. J. Pelikan, *Obedient Rebels* (New York: Harper and Row, 1964), 21, cité par Klaas Runia, «The Hermeneutics of the Reformers», *Calvin Theological Journal*, 19 (1984), 121-152, 123.

implications herméneutiques fondamentales. Il nous rappelle que le statut des Écritures implique une méthode d'interprétation particulière. Ce n'est que lorsque cette vérité est niée que le *sola Scriptura*, étant vidé de son contenu, n'apparaît plus que sous la forme d'un simple slogan, d'un étendard sous lequel tout ralliement n'a plus de réelle pertinence.

Avant de conclure cette section, arrêtons-nous encore quelques instants sur deux aspects importants de l'herméneutique des réformateurs, étroitement liés au principe scripturaire.

– Le premier consiste à reconnaître que l'interprétation de l'Écriture par elle-même implique la règle selon laquelle il faut interpréter un passage selon le sens littéral le plus simple, cette règle ne devant être abandonnée que si, de toute évidence, le langage du texte est imagé¹².

Il est très intéressant de remarquer qu'en cela les réformateurs se placent dans un courant qui les précède¹³ et qui consiste en une remise en question du *quadriga*. Ce schéma d'interprétation selon lequel il faut, à côté du sens littéral d'un texte, distinguer les sens allégorique, tropologique (moral) et anagogique (eschatologique) était très largement répandu depuis le V^e siècle et avait permis à l'Église de trouver un fondement scripturaire aux traditions humaines les plus diverses. Un recours abusif à l'allégorie justifiait bien des pratiques! Comme le dit Gerhard Ebeling:

«Avec cette méthode, on pouvait faire fructifier le texte biblique de manière multiple sans danger pour le dogme de l'Église. Mais on s'aveuglait aussi par là même sur le vrai danger de cette démarche. La relation avec le texte manquait totalement de sérieux. On pouvait à tout moment échapper à l'écoute stricte du texte lui-même. Et quand un conflit risquait d'éclater avec la doctrine de l'Église, il fallait employer l'art de l'interprétation quasiment comme art de la réinterprétation voilée.»¹⁴

12. Cf. M. Lienhard, *op. cit.*, 328.

13. Pensons notamment à Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre. Cf. K. Runia, art. cit., 12.

14. G. Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique* (Genève: Labor & Fides, 1983), 91-92.

Richard Muller souligne lui aussi que la prise de distance par rapport au *quadriga* a eu pour conséquence, entre autres, d'accentuer la séparation entre le donné scripturaire et les traditions post-apostoliques¹⁵.

– L'autre aspect est l'accent placé sur le Saint-Esprit dans l'interprétation de l'Écriture. En lien avec «l'Écriture seule» et «l'Écriture est son propre interprète», les réformateurs – avec cette fois-ci Calvin à leur tête – déclarent que l'Esprit est l'unique interprète de la Parole biblique¹⁶. Ce qu'il est capital de comprendre ici, c'est que cette insistance sur le rôle de l'Esprit dans la compréhension de l'Écriture ne s'oppose en rien au fait que l'Écriture soit sa propre lumière. Les deux expressions résonnent, au contraire, comme des synonymes¹⁷ puisque l'Esprit de Dieu est l'auteur de l'Écriture sainte. En disant cela, nous soulignons une dimension essentielle du sola Scriptura que nous reprendrons dans la dernière partie de cet article. Affirmer que seule l'Écriture est révélation divine et autorité définitive en matière de foi, c'est aussi s'opposer aux mouvements spiritualistes de toutes sortes qui, déjà au XVI^e siècle, étaient très actifs dans ce que l'on appelle la Réforme radicale.

L'Esprit parle «par» et «avec» l'Écriture¹⁸. C'est à travers la médiation de l'Écriture qu'Il vient jusqu'à nous et nous ouvre les Écritures. «Il faut diligemment travailler tant à ouïr qu'à lire l'Écriture, si nous voulons recevoir quelque fruit et utilité de l'Esprit de Dieu», écrivait Calvin¹⁹.

15. R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, II, «Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology» (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 43.

16. Pour Luther, voir notamment l'introduction du traité *Du serf arbitre* (WA: 18, 609) et, pour Calvin, voir son commentaire de 2P 1.20-21 et IC, I, 9, 1-3 et III, 2, 34.

17. Cf. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 3, cité par K. Runia, art. cit., 133. B. Kamphuis parle, pour sa part, de deux facettes d'une même réalité. Cf. *op. cit.*, 42.

18. Pour une discussion concernant la distinction entre le *cum verbo* et le *per verbum* et la place de ces expressions dans l'œuvre de Luther et de Calvin ainsi que dans les confessions de foi du XVI^e siècle, voir K. Runia, «Prediking, Prediker en Heilige Geest», in *In het krachtenveld van de Geest* (Kampen: Kok, 1992), 169-182.

19. IC, I, 9, 2.

III. Une vérité à redécouvrir!

Nous espérons que ce qui précède a déjà permis à diverses pistes de réflexion de surgir ici ou là dans le but de nous aider à comprendre, vivre et actualiser notre héritage théologique et ecclésial. Voici trois points sur lesquels le *sola Scriptura* devrait interpellier les protestants du XXI^e siècle que nous sommes:

a) Tout d'abord – même s'il est évident que cette thématique reste d'actualité dans le cadre des débats œcuméniques entre protestants et catholiques romains –, c'est avant tout en tant que protestants que nous devons nous réapproprier ce principe scripturaire si cher aux réformateurs. En effet, en affirmant que l'auteur de l'Écriture est Dieu lui-même et que, par conséquent, le texte biblique est l'autorité ultime en matière de doctrine et de vie, le principe du *sola Scriptura* apparaît comme un *schibboleth* qui ne peut laisser indifférent aucun courant du protestantisme contemporain.

Comme il est facile de placer – souvent inconsciemment et insidieusement – d'autres «autorités» à côté de l'Écriture sainte! Parfois, il s'agit de nos habitudes, qu'elles soient «philosophiques», «sociologiques» ou «ecclésiales». Parfois, c'est notre expérience et notre subjectivité qui prennent la première place. Parfois encore, il s'agit de ce que l'Esprit «nous a mis sur le cœur», selon l'expression bien connue... (quand nous ne parlons pas de «révélations»!).

Ne perdons jamais de vue que l'attitude des réformateurs face à l'Écriture s'est développée par rapport tant au mouvement spiritualiste qu'à l'Église catholique. Dans *Les Articles de Smalkalde*, Luther s'exprime en ces termes:

«Dieu ne donne à personne son Esprit ou la grâce, sinon par ou avec la Parole externe préalable. C'est là notre sauvegarde contre les enthousiastes, autrement dit les esprits qui se flattent d'avoir l'Esprit indépendamment de la Parole et avant elle, et qui, par suite, jugent, interprètent et étendent l'Écriture ou la parole orale selon leur gré.»²⁰

20. «Les Articles de Smalkalde», III, §, 448, in A. Birmelé & M. Lienhard (eds.), *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes* (Paris/Genève: Cerf/Labor & Fides, 1991), 272.

Comme d'autres l'ont dit avant nous, perdre de vue le lien fondamental entre la révélation biblique et le Saint-Esprit, c'est retourner l'expression «l'Écriture seule» en un «chacun tout seul avec l'Écriture»!

b) La deuxième «redécouverte» consistera en quelques remarques herméneutiques.

Le *sola Scriptura*, lié au *tota Scriptura*, doit rappeler l'unité et la progression de la révélation biblique. Ainsi les textes n'ont pas à être isolés et utilisés comme autant de coups d'épée dans nos débats théologiques, le risque de faire dire à l'Écriture ce qu'elle ne dit pas – risque auquel personne n'échappe totalement, faut-il le souligner? – ne devenant alors que trop réel. A ce propos, il est bon de nous remettre en mémoire le fait que le terme «hérésie» provient d'un mot grec signifiant «choix, préférence, goût particulier». Avant d'être fausse doctrine, l'hérésie est «sélection» et s'oppose, donc, de façon directe au *tota Scriptura* par son refus de considérer ce que déclare l'ensemble de l'Écriture. D'ailleurs, ce fut précisément le respect du couple *sola* et *tota Scriptura* qui a fondé et permis l'élaboration des diverses *confessions de foi* de la Réforme. Celles-ci expriment l'unité de la foi chrétienne réformée tout en répondant à des contextes et des situations particuliers, que ce soit sur le plan politique ou ecclésial, par exemple.

Une autre facette de l'herméneutique des réformateurs du XVI^e siècle doit interpellier les modernes – ou même post-modernes – que nous sommes. Sans nier les cinq siècles qui nous séparent du contexte intellectuel qui a été le leur, faut-il pour autant considérer leur approche de l'Écriture comme nécessairement révolue? Nous sommes convaincus que, sur deux points, tout au moins, la réponse à cette question doit être négative²¹.

– Premièrement, la règle selon laquelle «l'Écriture est son propre interprète» sous-entend que le texte biblique nous transmet non seulement des faits, mais des faits interprétés.

21. Voir à ce propos K. Runia, art. cit., 148-152, ainsi que Richard Muller, «The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect», in R. Muller & J. Thompson (eds.), *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 335-345.

Dans l'Écriture, l'événement et son interprétation vont de pair, cette dernière n'étant pas quelque chose qui se surajouterait par la suite. Cela signifie que le sens d'un texte se trouve dans le texte lui-même et dans son articulation avec l'ensemble de la Révélation, et non pas hors de lui-même dans un «au-delà du texte» qu'il faudrait recréer à l'aide de telle ou telle méthode.

– Deuxièmement, l'insistance accordée au sens original du texte doit, elle aussi, être redécouverte. La recherche du sens tel que l'auteur l'a conçu doit rester prioritaire et ce malgré les affirmations de la pensée ambiante à la suite de Gadamer et bien d'autres. Cela ne veut pas dire que le sens d'un passage soit épuisé dans sa signification originale, mais cela signifie que les diverses facettes du sens du texte qui peuvent être mises en lumière selon les époques ou les situations particulières du lecteur – qu'il soit individu ou communauté – ne sont véritablement légitimes que lorsqu'elles maintiennent une certaine articulation et une tension avec le sens originel. Et si, au sein même de l'Écriture, un texte reçoit différents niveaux d'interprétation, cela est dû précisément à l'unité et à la progression de la révélation. Cette gradation de sens sera alors mise en lumière par l'analogie de l'Écriture. La question de la signification d'un texte ne peut donc en aucun cas se définir comme une pluralité de sens toujours à recréer dans un va-et-vient entre le texte et le lecteur.

Pour illustrer notre propos dans le cadre de l'homilétique, le principe scripturaire implique qu'un travail exégétique sérieux visant à dégager le sens original du texte précède toujours la recherche d'applications et d'actualisation, car, si elles sont effectivement distinctes, ces deux facettes doivent coexister puisqu'un contexte donné (le *Sitz im Leben*) ne limite pas d'emblée la portée du sens. La prédication n'est le fruit ni d'une recherche «historique» au-delà du texte, ni d'une créativité poétique toute personnelle; elle est proclamation de l'agir et de la fidélité du Dieu de l'alliance.

c) Finalement, et cela est capital, le *sola Scriptura* doit faire aimer l'Église! La problématique qui nous a occupés tout au

long de cet exposé ne réside pas dans une opposition de type «l'Écriture ou la tradition», mais consiste à reconnaître que l'Écriture est toujours première et que, par conséquent, la tradition, si elle se veut légitime, doit lui être subordonnée. Ainsi le *sola Scriptura* n'exclut pas l'Église; au contraire, il lui permet de vivre *le semper reformanda*: Église toujours à réformer. Il est navrant de constater à quel point le protestantisme contemporain oublie que le lieu privilégié de la méditation et de l'interprétation de l'Écriture est l'Église. Entre affirmer, d'une part, que le croyant peut, dans un face-à-face avec le texte biblique, y découvrir de façon vivante et personnelle le Christ mort et ressuscité sans devoir passer nécessairement par l'autorité ecclésiale, et prétendre, d'autre part, que l'on peut faire fi de deux mille ans de réflexion ecclésiale ou se passer de la méditation priante des textes bibliques au sein d'une communauté, il y a là un pas qu'aucun réformé et/ou évangélique ne devrait franchir!

L'enjeu, pour le chrétien, est donc non pas de façonner sa propre interprétation du message biblique, mais de s'approprier ce message et d'être ainsi pleinement intégré à la communauté ecclésiale qui traverse les âges. C'est là que nos préjugés, nos pré-supposés et nos habitudes – même intellectuelles! – peuvent être sondés et amenés, petit à petit, à l'obéissance captive du Christ.

Loin de mener à l'isolement, le principe scripturaire – tel qu'il fut remis en lumière et développé par les réformateurs – nous permet de clarifier la question de l'autorité qui, comme nous l'avons déjà signalé, est un concept relationnel, impliquant une certaine hiérarchie. Nous sommes persuadés qu'une redécouverte de la richesse de ce principe, en reconnaissant à la Parole du Dieu Créateur de toutes choses la primauté qui lui revient, peut devenir le chemin sur lequel l'Église du XXI^e siècle pourra, humblement et fermement, être sel de la terre et lumière du monde.

En ayant ainsi, nous l'espérons, débroussaillé quelque peu un thème clé de l'identité protestante, nous concluons simplement en disant que, lorsque le *sola* tombe, c'est le *Scriptura* qui ne se relève pas.

L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE DANS UN MONDE PAÏEN

Le regard de l'apôtre Paul

Donald COBB*

Paul parle peu – du moins de façon explicite – de l'identité chrétienne. Il y a des raisons précises pour cela. Tout d'abord, l'interrogation sociologique sur la construction de l'identité personnelle est récente; elle est intimement liée à notre société actuelle, qui a tendance à faire de l'individu le point de départ de la réflexion pratique et théorique. Serait-il exagéré de dire que ce questionnement identitaire est, en grande partie, le produit d'une société obnubilée par le moi, prédisposée par conséquent à l'introspection? Paul, en tout cas, n'entre pas dans cette perspective. Paul est un homme qui se sait chargé d'une mission, et sa préoccupation n'est pas que les Eglises qu'il a fondées fassent de l'introspection, mais qu'elles soient, au contraire, prises dans une dynamique de témoignage et d'expansion.

Certes, l'apôtre Paul se préoccupe de la façon dont ces communautés et leurs membres se voient et se comprennent. On pourrait dire que, sans aucun doute, il est soucieux de leur donner une identité leur permettant d'avancer dans la foi malgré l'opposition qu'ils peuvent rencontrer. Seulement – et c'est là que les choses se compliquent singulièrement pour nous –, ce n'est jamais de cette façon qu'il le dit! Il en découle que poser la question de l'identité chrétienne chez Paul n'est pas chose simple. Pour être plus précis, ce qui préoccupe Paul dans ses relations avec les

* D. Cobb est professeur de Nouveau Testament et de théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

Eglises, ce n'est pas tant de leur forger une identité nouvelle que de tirer les conséquences d'une identité déjà donnée, d'établir une cohérence entre ce que font les chrétiens... et ce qu'ils sont.

En abordant ce sujet, une autre difficulté surgit, d'ordre plus général: qu'est-ce qui relève de notre identité? Plus exactement, qu'est-ce qui *n'en relève pas*? N'est-ce pas que tout ce que nous sommes définit et, en même temps, exprime une certaine réalité identitaire? De même, ne doit-on pas dire que tout ce que nous *faisons* définit et, en même temps, exprime ce que nous *sommes*? Mais c'est dire qu'en parlant de l'identité chrétienne, nous risquons de tout devoir dire... et, finalement, de ne rien dire du tout!

I. Pour préciser la démarche: quelques éléments de sociologie

A défaut de tout pouvoir dire sur le sujet, peut-on trouver des éléments permettant une première orientation à notre investigation? La sociologie moderne reconnaît plusieurs données essentielles contribuant à l'identité de la personne. J'en retiens ici quatre:

- L'importance de pouvoir se situer en continuité avec un *passé*, de se savoir lié à un héritage qui nous précède et fournit un enracinement dans le temps¹.
- En même temps que l'héritage du passé, il y a un rapport avec l'*avenir*, ce que nous voulons *devenir*, ce vers quoi nous *tendons*².
- De même, l'identité se construit dans le jeu entre la différence et la ressemblance. Différence à l'égard des uns, car je ne peux être moi-même qu'à condition de me distinguer des autres.
- Mais *ressemblance*, puisque, dans l'identité, il y a une connotation d'identification, voire d'*identique*³. Autant il faut

1. Cf. A. Muxel, «La mémoire familiale», in C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (éd.) *Identité(s), L'individu, le groupe, la société* (Auxerre: Editions Sciences Humaines, 2004), 161.

2. G. Vinsonneau, «Socialisation et identité», *ibid.*, 66.

3. Comme le dit très justement E. Marc: «Phénomène complexe, l'identité est aussi paradoxale. En effet, dans sa signification même, elle désigne ce qui est unique, et donc le fait de se distinguer et de se différencier irréductiblement des autres. Mais elle qualifie également ce qui est identique, c'est-à-dire ce qui est parfaitement semblable tout en restant distinct. Cette ambiguïté sémantique a un sens profond: elle suggère que l'identité oscille entre la similitude et la différence, entre ce qui fait de nous une individualité singulière et qui dans le même temps nous rend semblables aux autres.» «La construction identitaire de l'individu», *ibid.*, 34.

pouvoir me distinguer des uns, autant j'ai besoin de voir dans d'autres une sorte de «miroir» de ce que je suis ou, en tout cas, de ce que je peux espérer être⁴.

Trouve-t-on ces quatre éléments dans les écrits de Paul? Si oui, de quelle façon? Voilà la question à laquelle je me propose de répondre dans le présent article. Cependant, en reprenant ces observations sociologiques, il faut préciser. S'il est vrai que la sociologie reconnaît l'importance de ces éléments (et d'autres encore), il s'agit là d'une *reconnaissance*. Mon propos n'est donc pas d'imposer des théories sociologiques sur l'Église du Nouveau Testament, mais bien de voir si ces données déjà constatées se trouvent aussi chez l'apôtre.

Avant de faire cela, il importe toutefois de voir, rapidement, à quelles situations les Églises auxquelles Paul écrivait pouvaient être confrontées.

II. La situation des premiers chrétiens

Il faut d'abord se rendre compte de la diversité dans les Églises que Paul a établies, diversité liée, en tout premier lieu, à des questions d'ethnicité: à la base des communautés pauliniennes se trouve presque invariablement l'évangélisation des Juifs ou prosélytes de la synagogue, des «craignant Dieu», et des membres non juifs de l'Empire romain. C'est dire que la plupart des Églises avec lesquelles Paul était en relation étaient composées à la fois de judéo-chrétiens et d'helléno-chrétiens et, par conséquent, tiraillées entre deux entités différentes, n'appartenant pleinement ni à l'une ni à l'autre. Incontestablement, les premiers chrétiens, particulièrement ceux d'origine juive, pouvaient subir des hostilités de la part des Juifs non chrétiens, pour qui la foi chrétienne était une forme déviante du judaïsme (Ac 17.5-9)⁵.

4. Cf., sur l'importance du «soi-miroir» pour la construction de l'identité, D. Martinot, «Le soi en psychologie sociale», *ibid.*, 46.

5. D. DeSilva attire l'attention sur Ga 6.12-13 et souligne que, d'après Paul, l'insistance des enseignants judéo-chrétiens qui voulaient que les pagano-chrétiens de Galatie se fassent circoncire provenait, du moins partiellement, du désir de ne pas subir des persécutions de la part des Juifs non chrétiens. *An Introduction to the New Testament* (Leicester/Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 105.

A côté de cela, les Eglises pauliniennes rencontraient également des difficultés dans leurs rapports avec la société païenne (1Th 1.14; 2Th 1.4-6; Ph 1.27-30)⁶. La confession de l'unique Dieu, qui s'est fait connaître en Jésus-Christ, entraînait nécessairement un rejet des innombrables divinités qui constituaient le panthéon gréco-romain, ce qui suscitait des oppositions, parfois intenses, de la part de ceux qui y adhéraient. Rappelons-nous que, contrairement à nos sociétés occidentales, il n'existait dans l'Antiquité aucune séparation entre religion, culture et politique: on le sait, la stabilité de l'Empire romain était assurée par le dieu Jupiter et le culte officiel, dont l'empereur était, à partir de 12 après Jésus-Christ, le *pontifex Maximus*. Par ailleurs, César lui-même, d'abord après sa mort mais, de plus en plus encore de son vivant, était considéré (surtout dans les parties orientales de l'empire) comme *divi filius*, fils de dieu. Or, dans une telle situation, ne pas participer aux cultes païens ou, pire encore, refuser de confesser, avec l'ensemble de l'empire, *Kaisar Kyrios* – «César est Seigneur» – équivalait à refuser l'allégeance à l'Etat et à s'élever contre la société elle-même⁷.

C'est ce qui explique non seulement les persécutions organisées à partir de Néron, mais encore l'accusation souvent lancée contre les chrétiens d'être «athées», ou encore «misanthropes»⁸. Les témoignages extrabibliques montrent que les auteurs païens n'ont pas hésité à qualifier la foi chrétienne de «superstition nouvelle et pernicieuse», de quelque chose de «honteux», voire de «dépravé»⁹. Comme l'Apocalypse le fait clairement comprendre, cette situation inconfortable avait même des répercussions sur le

6. Cf., pour toute cette partie, E. et W. Stegemann, *The Jesus Movement, A Social History of Its First Century* (Edimbourg, T&T Clark, 1999), 317ss.

7. Cf. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 347ss. Il n'est pas sans intérêt de noter que Pline le Jeune, dans sa célèbre lettre à Trajan (110 apr. J.-C.), qualifie les chrétiens de «société politique». M. Green rappelle avec raison qu'il n'était pas indispensable que les gens croient aux dieux de l'Antiquité. La foi était une affaire personnelle et privée. Mais on attendait d'eux qu'ils participent au culte de l'Etat; c'était une obligation civique dont dépendait la sécurité de tous. » *L'évangélisation dans l'Eglise primitive* (Saint-Légier: Emmaüs, 1981), 36.

8. Tacite soulignera que la persécution sous Néron sera la conséquence de la perception que l'on avait des chrétiens, animés, pensait-on, d'un *odium humani generis*, d'une «haine contre le genre humain». D. DeSilva, *Introduction*, 106.

9. *Ibid.*

plan économique, puisque les chrétiens s'excluaient de fait des guildes des artisans, placées inmanquablement sous l'égide de tel dieu patron.

Ce qui devait peser tout autant que cette hostilité sur les plans social, politique et professionnel, c'était les insultes, railleries et réflexes de discrimination portés régulièrement contre les croyants¹⁰.

Il va de soi que la situation de l'Église au I^{er} siècle a été variée; il faut sans doute se garder de noircir de façon caricaturale le tableau, trop rapide, que nous venons d'évoquer. Une chose, pourtant, demeure claire: les chrétiens, d'arrière-plans aussi bien juif que païen, ont dû supporter le rejet, non seulement de la religion qui avait donné naissance à leur foi, mais encore de la société dont ils avaient toujours fait partie. Leur nouvelle situation avait donc pour conséquence de les marginaliser par rapport à leurs origines sociales (leur *passé*) et aux aspirations de leur culture (leur *avenir*). De même, si les *différences* à l'égard de leurs concitoyens – différences avec lesquelles ils n'avaient peut-être pas compté en répondant à l'Évangile – n'étaient que trop évidentes, leur nouvelle foi pouvait donner l'impression de balayer toute *ressemblance* qu'ils avaient eue et qu'ils pouvaient encore avoir avec eux.

Sans doute la tentation la plus sournoise et la plus fréquente dans cette situation devait-elle être de chercher, consciemment ou inconsciemment, une identification retrouvée avec la société de laquelle ils avaient tout reçu, de recouvrer les assises de leur identité passée. C'est donc dans ce contexte que se pose, avec une acuité particulière, notre question d'identité *chrétienne*. Reprenons donc – en bousculant légèrement l'ordre – ces éléments identitaires que nous avons déjà repérés.

10. Comme le souligne D. DeSilva, «un tel point de vue négatif visait à ramener les chrétiens déviant à leur juste place au sein de la société et, en leur faisant honte, de les obliger à renouer avec les valeurs de piété, de loyauté et d'unité civique qu'ils avaient abandonnées». *Ibid.*, 107.

III. Éléments d'une identité chrétienne dans les épîtres de Paul

A) *L'identité chrétienne dans la différence*

Une première chose peut surprendre: Paul n'amoin-drit pas, mais au contraire accentue la différence entre les chrétiens et la société où ils vivent. Dans ce qui est sans doute la plus ancienne lettre que nous possédons de sa part, Paul fait une opposition sous-entendue entre la société (1Th 5.3) et les croyants¹¹: «Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur; vous êtes tous fils de la lumière et fils du jour. Nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres. Ainsi donc, ne dormons pas comme les autres (*hoi loi-poi*) (...). Nous qui sommes du jour, soyons sobres.» (versets 4-8) On le voit, l'ensemble de ces versets s'articule autour d'une opposition entre «vous» et «les autres». L'apôtre reprend ici une distinction connue par ailleurs dans le judaïsme, notamment dans les écrits de Qumrân, entre «les fils de lumière» et «les fils de ténèbres»¹² et qui met en relief, de façon particulièrement nette, la différence entre l'Eglise et la société qui l'entoure; dire que l'on est «fils de lumière» ou «fils de ténèbres», c'est affirmer qu'il y a deux origines, deux orientations et deux situations fondamentalement divergentes.

Un autre passage (Ep 4.17-20) met en avant cette même opposition entre chrétiens et membres de la société; après avoir souligné la mentalité et le comportement déréglé de leurs contemporains, Paul dit aux croyants: «*Mais vous*, ce n'est pas ainsi que vous avez appris à connaître le Christ.» (verset 18)

Il convient sans doute de ne pas accorder une portée disproportionnée à ces passages; néanmoins, force est de constater que ce ne sont pas les seuls¹³, et que ces affirmations font partie d'une compréhension plus globale chez Paul des frontières

11. La plupart des traductions suppléent le sujet du v. 3: «quand les hommes diront: paix et sécurité...» (ou «les gens»). Le grec est plus dépouillé: «quand ils diront (*hotan legôsin*)».

12. L'exemple le mieux connu est le *Règlement de la guerre*, décrivant avec force détails «la conquête des fils de lumière... contre le lot des fils de ténèbres, contre l'armée de Béliar» (1QM 1.1). Cf. *La Bible, Écrits intertestamentaires* (Paris: Gallimard, 1987), 191ss.

13. Cf. aussi 2Th 1.5-9; 1Co 6.9-11; Ph 1.28.

identitaires qui délimitent les croyants des non-croyants – frontières que l'on voit d'ailleurs dans l'opposition entre «ceux du dedans» et «ceux du dehors»¹⁴, ou encore entre «les saints» et «le monde» (1Co 6.1-2).

Ce qui, en un sens, est tout aussi surprenant, c'est de voir que Paul étend cette différence au passé des chrétiens eux-mêmes; il y a une distinction entre les membres de la communauté et ce qu'ils étaient précédemment. Ainsi Paul fait, en Ephésiens 5.5-7, une énumération des vices qui caractérisent «les fils de la rébellion» (verset 6)¹⁵. Puis, en reprenant des termes qui rappellent 1Thessaloniens 5, il dit: «Autrefois, en effet, *vous étiez ténèbres*, mais maintenant *vous êtes lumière* dans le Seigneur. Vivez comme des enfants de lumière.» D'ailleurs, cet «autrefois» (*poté*) séparant l'identité présente et passée des chrétiens revient dans les écrits de Paul comme un refrain¹⁶.

Dans la situation fortement laïcisée où nous vivons, ces différences peuvent gêner et nous serions peut-être tentés de les émuousser dans l'affirmation de notre identité chrétienne; Paul les maintient. Et ce n'est pas pour rien. Dans un contexte d'hostilité, où les croyants représentaient une infime minorité, Paul savait que ces différences étaient essentielles pour maintenir une spécificité chrétienne¹⁷. Pourtant, là où, dans d'autres circonstances, cette même mise en avant des différences pouvait conduire à un mépris de ceux «du dehors» – pensons en particulier à Qumrân –, Paul veille à ce que ces distinctions ne deviennent jamais source

14 Cf. 1Th 4.12; 1Co 5.12-13; Col 4.5; 1Tm 3.7.

15. Le v. 7 est d'ailleurs frappant dans sa radicalité: «N'ayez donc aucune part avec eux!» Cf. aussi vv. 11-14.

16. Cf. Rm 11.30; Col 1.21, 3.7; Ep 2.2-3, 11, 13; Tt 3.3. Bien que le terme fasse défaut, l'idée est encore présente en 1Co 6.11, où Paul, après avoir passé en revue ceux qui ne peuvent prétendre au Royaume, souligne que l'identité des chrétiens est maintenant autre. P. Tachau a démontré que cette opposition entre «autrefois» et «maintenant» reflète un contraste régulier dans la littérature paulinienne entre le passé païen et le présent chrétien des lecteurs, contraste qui, d'après lui, n'a aucun antécédent clair dans l'Ancien Testament, ni dans le judaïsme intertestamentaire; *«Einst» und «Jetzt» im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 52ss et *passim*.

17. Cette question d'identité que Paul cherche à approfondir chez ses lecteurs est longuement développée dans le contexte de l'Église de Rome par P. Esler, *Conflict and Identity in Romans, The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 2003).

d'exclusion¹⁸. Au contraire, ses lettres abondent en exhortations à manifester une attitude de sollicitude «envers tous», et à maintenir une pratique de bonté à l'égard de ceux «du dehors»¹⁹.

B) Un nouveau passé pour ceux qui sont «en Christ»

Si les chrétiens sont différenciés de leurs contemporains à cause de leur foi et, plus encore, arrachés à leur propre passé, comment peuvent-ils recouvrer un sens d'enracinement, d'appartenance à un héritage qui les précède? En fait, nous arrivons, avec cette question, à un point crucial. Pour Paul, les croyants ne sont pas sans passé puisque, en tant que membres de l'Eglise, ils sont intégrés au peuple de Dieu qui les a devancés. Le peuple du Seigneur, qui plonge ses racines dans l'Ancien Testament et remonte à l'élection d'Abraham, trouve son expression présente *dans l'Eglise*.

Paul donne l'explication théologique de cela en Romains 11.16-24, où il rappelle aux chrétiens d'origine païenne qu'ils ont été «greffés», comme des branches d'olivier sauvage, à un arbre qui trouve ses origines dans les Patriarches. Mais cette conscience de l'enracinement dans le peuple de Dieu de l'Ancien Testament se voit encore à maintes reprises ailleurs. Ainsi, par exemple, Paul applique aux chrétiens les titres que l'Ancien Testament emploie pour désigner Israël: ceux qui appartiennent au Christ, dit-il, sont les vrais «appelés»²⁰, les «saints»²¹ et les «élus»²², ou encore la «descendance d'Abraham», les «enfants de la promesse» (Ga 3.28, 4.28).

18. La différence entre l'Eglise et la communauté de Qumrân est, à ce sujet, particulièrement saisissante, puisque l'enseignement de celle-ci est communiqué à ceux qui en deviennent membres, «(...) afin qu'ils aiment tous les fils de lumière, chacun selon son lot, dans le Conseil de Dieu, et afin qu'ils haïssent tous les fils de ténèbres, chacun selon sa faute, dans la Vengeance de Dieu» (1QS 1.9 ss). *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, 10 (c'est nous qui soulignons).

19. Cf., par ex., 1Th 3.12, 4.12, 5.15; Ga 6.10; Ph 2.15s, 4.5; Col 4.5s; 1Tm 2.1-6.

20. 1Co 1.2, 24; Rm 1.6-7, 8.28.

21. Rm 1.7, 8.27, 12.13, 16.2, 15; 1Co 1.2; 6.1-2; 7.14; 14.33; 16.15.

22. Rm 8.33, 16.13; Col 3.12; 2Tm 2.10; Tt 1.1. Cf. H.N. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 330ss. Comme le dit Ridderbos, pour Paul, l'Eglise «en tant que communion des saints», est le vrai peuple de Dieu, l'Israël eschatologique, qui peut s'approprier les promesses de Dieu en raison du salut qui s'est manifesté en Christ. De la sorte, l'Eglise est, d'une part, identifiée avec Israël comme le peuple de Dieu mais, d'autre part, distinguée de l'Israël empirique»; *ibid.*, 331s.

Paul met donc en évidence un nouveau passé auquel les chrétiens – notamment les chrétiens d'origine païenne – ont accédé et qui, à plus d'une reprise, frôle le paradoxe. On peut penser à sa manière d'employer le terme même de «païens» qui, dans l'Ancien Testament, désigne les nations et a souvent une forte connotation *éthique*: les païens sont ceux qui ne font pas partie de l'alliance de YHWH. Or, pour l'apôtre, les chrétiens, quel que soit leur passé vécu, ne sont justement plus des païens; cela ne fait plus partie de leur identité (cf. 1Co 12.2)²³. L'expression la plus claire de cela se trouve, sans doute, en Ephésiens 2.11-22, où Paul rappelle que ses lecteurs, «autrefois (...) païens dans la chair», privés alors «du droit de cité en Israël (*tês politeias tou Israël*), étrangers aux alliances de la promesse» (verset 12), sont désormais «concitoyens (*sumpolitai*) des saints, membres de la famille de Dieu» (verset 19). L'identité des chrétiens ne se trouve donc plus dans le passé «naturel» de ceux-ci, mais dans un autre passé, celui du peuple de Dieu qui, d'après Paul, *est réellement devenu le leur*²⁴.

Il est important de noter, en passant, une implication concrète de cet héritage passé. Devenus membres d'une autre «société», les chrétiens doivent se considérer comme tels. Dans une situation d'opposition et d'hostilité croissante de la part de leurs concitoyens, Paul dit aux chrétiens de Philippe: «Conduisez-vous d'une manière digne de l'Évangile du Christ.» (Ph 1.27) Or, cette traduction ne rend pas pleinement compte de la pensée de l'apôtre, puisque le verbe *politeuomai* signifie plus exactement: «vivre en citoyen», «jouir des droits et exercer les devoirs d'un citoyen». L'exhortation que Paul adresse aux chrétiens concerne donc les membres d'une société particulière, d'un

23. Comme il le précise en Ep 4.17, puisque les chrétiens ne sont plus des païens, ils ne doivent plus se comporter «comme se comportent les païens (*kathos kai ethnê peripatei*)». Cf. aussi 1Th 4.5 et Ga 4.8.

24. Dans un autre passage, non moins paradoxal, Paul se range aux côtés des Corinthiens et leur rappelle: «Nos pères ont tous passé au travers de la mer...» (1Co 10.1-5), mettant ainsi en évidence l'enracinement profond de l'identité chrétienne dans celle de l'Israël de l'Ancien Testament. La remarque de G. Fee est ici appropriée: «En appelant Israël *nos pères*, [Paul] souligne d'entrée de jeu la continuité entre les Corinthiens et l'action de Dieu dans le passé.» *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 444. Cf. aussi Rm 4.16 où Paul, dans la discussion des différences entre circoncis et incirconcis, appelle Abraham «notre père à tous».

peuple dont la citoyenneté (*politeuma*) est «dans les cieux» (Ph 3.20)²⁵. L'apôtre appelle ses lecteurs à se comporter en fonction de leur appartenance à une autre société – celle du peuple de Dieu, destiné au royaume céleste – et, ainsi, à rechercher l'unité en combattant pour la foi de l'Évangile (Ph 1.27)²⁶.

C) La perspective future des chrétiens

Pour les sociologues, l'identité de la personne se forge également dans un rapport avec l'avenir, dans le fait de se projeter vers un devenir auquel on s'identifie. Il y a, là encore, un point commun avec les écrits de Paul, car une des perspectives fondamentales de l'apôtre, voire du Nouveau Testament tout entier, est l'espérance à l'égard d'un avenir qui oriente l'existence présente. Pourtant, ce qui est étonnant chez Paul, ce n'est pas tant ce regard porté vers l'avenir que la fréquence avec laquelle il revient.

Cela est particulièrement manifeste dans les épîtres à l'Église de Thessalonique, où Paul rappelle que ses lecteurs se sont détournés des idoles pour servir le Dieu véritable et «pour attendre des cieux son Fils, qu'il a ressuscité d'entre les morts, Jésus, qui nous délivre de la colère à venir» (1Th 1.10). L'orientation fondamentale du chrétien – ce qui détermine son agir et son être – est fournie, d'après ce passage, par l'attente de l'apparition du Christ. D'ailleurs, cette insistance sur l'«avènement du

25. Cf., par exemple, J.-F. Collange, pour qui cette nuance précise de *politeumai* doit être maintenue; *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1973), 68s. On peut se demander si Paul ne pense pas d'abord, dans ces deux passages des Philippiens, à la citoyenneté céleste (voire à l'appartenance au royaume «des cieux»), plutôt qu'au peuple de Dieu. Il y a là, nous semble-t-il, une fausse opposition. Pour Paul, les véritables descendants d'Abraham, ceux qui font partie de l'Israël de Dieu, sont membres de «la Jérusalem céleste» (Ga 4.22-31); le royaume éternel est le partage du peuple de Dieu. Mais le lien entre les deux notions est peut-être plus explicite encore, dans la mesure où les seuls autres emplois chez Paul de verbes ou de substantifs formés sur *polis/politeia* (cité/citoyenneté) se trouvent en Ephésiens 2, en rapport avec l'appartenance au peuple de Dieu. Cf. aussi, dans les évangiles, l'affirmation de Jésus que ses interlocuteurs Israélites étaient, en tant que membres du peuple de Dieu, «les fils du royaume» (Mt 8.12).

26. Cf. aussi Ga 3.28: l'appartenance au Christ – où «il n'y a plus ni Juif ni Grec, (...) ni esclave ni libre, (...) ni homme ni femme» – est inévitablement liée au fait d'être, ensemble, «la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse». Les différences sur les plans racial, socio-économique, sexuel, sans disparaître, perdent néanmoins leur importance pour la formation de l'identité et la manière de vivre avec les autres membres de la communauté, qui partagent cette même identité (cf. aussi 1Co 12.13; Col 3.11; 1Tm 6.2).

Seigneur» ou le «jour du Seigneur» revient dans pratiquement tous les chapitres de la correspondance aux Thessaloniens²⁷.

En même temps, ce regard fixé sur l'avenir n'est pas limité aux débuts du ministère de Paul, comme un élément de l'apocalyptique juive dont l'apôtre se serait progressivement débarrassé; il constitue, au contraire, une véritable assise de la prédication. On en trouve une expression typique (et en même temps révélatrice) dans l'enseignement sur la justification par la foi. En raison de certaines affirmations, on pourrait penser que cette justification est entièrement une réalité *présente*: «Etant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu.» (Rm 5.1) Ou encore: «Nous sommes maintenant déclarés justes [= justifiés] grâce à son sacrifice.» (verset 9, Semeur). Pourtant, comme certaines recherches récentes l'ont souligné à nouveau, cette déclaration présente, fondée sur l'œuvre passée du Christ, *anticipe sur la déclaration divine qui sera faite au sujet des croyants au dernier jour*²⁸. Aussi Paul peut-il affirmer dans un autre passage: «Pour nous, c'est de la foi que nous attendons, par l'Esprit, l'espérance de la justice.» (Ga 5.5)²⁹ Ici comme ailleurs, c'est l'avenir qui détermine, pour le chrétien, l'orientation et le comportement présents.

Enfin, cette perspective future ressort dans tout ce que Paul dit au sujet de l'espérance. En effet, si déjà nous jouissons d'un salut obtenu en Christ, nous ne le possédons de fait qu'en espérance (Rm 8.23-25). Ce dont «nous nous glorifions» (*kauchômetha*), c'est-à-dire les assises de notre identité, c'est l'«espérance de la gloire» – gloire dont l'acquisition totale reste future (Rm 5.2).

27. Cf. 1Th 2.19, 3.13, 4.13-5.11, 5.23; 2Th 1.10, 2.1-12. On peut également penser à l'affirmation de Ph 3.20-21, proche pour la forme comme pour le fond de 1Th 1.10: «Quant à nous, notre citoyenneté est dans les cieux; de là nous attendons comme sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps humilié, en le configurant à son corps glorieux par l'opération qui le rend capable de tout s'assujettir.» (NBS)

28. Nous pensons, par exemple, aux travaux de N.T. Wright, qui souligne, dans plusieurs ouvrages, la compréhension juridique de la justification chez Paul: celle-ci se réfère à la déclaration du Juge céleste dans le procès qui aura lieu au dernier jour. Cf. *The Letter to the Romans* (Nashville: Abingdon, 2002), 398s et *passim*. L'élément juridique de la justification est également une constante dans les ouvrages tentant d'apporter des correctifs aux «nouvelles perspectives sur Paul», associées aux noms de E.P. Sanders, J.D.G. Dunn et d'autres.

29. La perspective future de la justification ressort clairement en Rm 2.13, 3.20, 30; 2Tm 4.8.

C'est pourquoi l'espérance fait partie, avec la foi et l'amour, «de ce qui demeure» (1Co 13.13); elle constitue une orientation fondamentale qui doit marquer de son empreinte la totalité de la vie chrétienne³⁰. Ce que nous sommes, dit Paul, ce qui doit dicter notre façon de nous regarder, est ce qui reste encore devant nous.

D) Une double identification: «verticale» et «horizontale»

Nous l'avons vu, l'identité ne s'établit pas dans la différenciation seulement; elle se construit aussi dans l'identification. Là encore, les écrits de Paul ne sont pas en reste. Cette identification est de plusieurs sortes. D'abord, sur le plan horizontal, avec d'autres croyants. Ainsi, pour l'Eglise de Thessalonique confrontée à une opposition potentiellement déstabilisatrice et à une marginalisation sur le plan social, Paul souligne que ses membres sont «devenus un modèle pour tous les croyants en Macédoine et en Achaïe» (1Th 1.7). Loin de se cantonner dans l'isolement, leur foi se raconte dans les Eglises sœurs «à tel point, dit Paul, que nous n'avons pas besoin d'en parler» (verset 8). Or, comme le souligne D. DeSilva, cet encouragement de l'apôtre n'a rien d'un compliment gratuit; dans une situation où les anciens réseaux d'amitié se rétrécissent, Paul met en évidence de nouveaux liens, une nouvelle communauté avec laquelle les croyants peuvent s'identifier³¹.

La même démarche se rencontre lorsque Paul présente la conduite d'autres chrétiens comme autant d'exemples à imiter (cf. 2Co 8.1-5; 1Th 2.14), ou encore – chose peut-être surprenante pour nous, mais qui se comprend dans cette perspective de construction d'une nouvelle identité – lorsque l'apôtre se met lui-même en avant comme un modèle pour ses lecteurs. Comme il le dit en Philippiens 3.17: «Soyez tous mes imitateurs, frères, et portez les regards sur ceux qui marchent selon le modèle que vous avez en nous.»³² Pour affermir l'identité chrétienne, Paul propose une identification concrète.

30. Cf. aussi Rm 5.5, 12.12, 15.4, 13; 2Co 3.12; Ep 1.18, 2.12, 4.4; Col 1.5, 23, 27; 1Th 1.3, 5.8, etc.

31 *Introduction*, 537. Cf. Col 1.3-8 et Ph 1.3-8.

32 1Co 4.6; 11.1; 1Th 1.6; 2Th 3.7, 9. Cf. aussi Ga 6.14; Ph 1.12-24, 30; 3.4-14; 1Tm 1.16; 2Tm 1.8; 2.2; 3.10-12, où, de façon explicite ou implicite, Paul se donne en exemple de la conduite ou des attitudes à adopter.

Ayant dit cela, nous n'avons pas encore vu l'essentiel: avec ce point, nous touchons en fait du doigt un des éléments les plus essentiels de la pensée de Paul, à savoir notre identification – verticale – avec le Christ lui-même. On peut penser à des passages comme Philippiens 2.1-11, où Paul encourage ses lecteurs à avoir «en eux la même pensée qui était en Christ-Jésus», lui qui n'a pas cherché son propre intérêt, mais s'est abaissé, allant jusqu'à la croix pour les autres. Le Christ est ici le «miroir» des attitudes et du comportement auxquels les chrétiens doivent aspirer³³.

En même temps, cette identification avec le Christ va infiniment plus loin qu'une simple question d'imitation. Dans une perspective qui reste difficile à cerner totalement, Paul rappelle dans maints passages qu'en raison de l'identification des chrétiens avec le Christ, ce qui est vrai pour lui vaut aussi pour eux. En d'autres termes, l'œuvre du Christ fournit la détermination décisive de l'existence présente et future de ceux qui sont «en lui».

Aussi peut-il affirmer en 2Corinthiens 5.17: «Si quelqu'un est en Christ – nouvelle création! Les choses anciennes sont passées; voici, de nouvelles choses sont advenues.»³⁴ Ce n'est pas que, d'un simple revers de la main, la vie concrète soit transformée de fond en comble; mais unis à celui qui, dans son existence de Ressuscité, incarne la nouvelle création, nous devons, dit Paul, comprendre notre existence présente à la lumière de ce qui est vrai en Christ. De la même façon, il dira, quelques versets plus loin: «Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu.» (verset 21) L'identité des croyants ne se construit pas en rapport avec les seules situations qu'ils vivent ici et maintenant; au contraire, définis par leur nouveau statut «en Christ», ils doivent se considérer dans l'optique précise de ce qu'est leur Seigneur: non pas justifiés seulement, mais «justice de Dieu».

33. Cf. Ep 5.2; 1Th 1.6.

34. Notre traduction. On peut relever que la traduction habituelle – «les choses anciennes sont passées; voici: toutes choses sont devenues nouvelles» (Col, etc.) – repose sur une addition secondaire au texte de Paul (les mots *ta panta* se trouvent dans D², 33, et plusieurs onciaux et minuscules tardifs; en revanche, il est omis dans p⁴⁶, Sinaiticus, B, C, D', F, G et un nombre important de minuscules).

Dans un passage remarquable, Paul dit aux chrétiens de Colosses: «Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. (...) Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu.» Encore une fois, ce n'est pas que l'immortalité physique soit déjà le partage des chrétiens. Paul précise ailleurs que notre existence physique et psychique («notre homme extérieur») «se détruit» encore³⁵. Pourtant, en raison de celui auquel ils appartiennent, la destinée ultime des chrétiens – le miroir de ce qu'ils seront – trouve son expression parfaite et sa réalité présente en celui qui siège à la droite du Père. Leur identité véritable est «cachée», contenue entièrement en lui. Voilà pourquoi l'apôtre poursuit en disant: «Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors *vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire.*»³⁶ Notre identité, dit Paul, ce que nous sommes, est indissociablement lié à notre identification avec le Christ.

+

++

Bien que n'employant pas l'expression, Paul fait donc de l'identité chrétienne un élément essentiel de son enseignement; non pas – nous l'avons vu – en forgeant une nouvelle identité pour ses communautés, mais en mettant en relief les richesses qui leur sont données en raison de leur appartenance au Christ.

35. 2Co 4.16; cf. Rm 8.10.

36. Dans cette même perspective, Paul affirme, dans sa lettre aux Ephésiens, que Dieu «nous a rendus à la vie avec Christ (...), il nous a ressuscités ensemble, et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes, en Jésus-Christ» (Ep 2.5-6). Il va de soi que, dans la pensée de Paul, celui qui est ressuscité et qui siège «dans les lieux célestes», c'est le Christ lui-même. Mais les conséquences de l'association intime entre le Christ – la «tête» de l'Eglise, qui «remplit tout en tous» (1.22-23; cf. 4.15; 5.23) – et ceux qui lui appartiennent commencent à se faire sentir, dès à présent, dans la façon dont ceux-ci se comprennent... et se comportent (cf. v. 10). Comme le dit A.T. Lincoln, les lecteurs de cette épître, «(...) en se rappelant l'intervention de Dieu en leur faveur, ainsi que la plénitude du salut dont ils jouissent à présent et qui fait contraste avec leur état passé de mort spirituelle, se rendent compte inévitablement de la réorientation radicale affectant l'ensemble de leur identité»; *Ephesians* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990), 91 (c'est nous qui soulignons).

IV. Quelques applications pour une Eglise confrontée au «néopaganisme»

Il ne faudrait pas, cela va de soi, faire un «placage» trop facile du contexte des Eglises pauliniennes sur nos situations ecclésiales du début du XXI^e siècle. Il n'empêche que les points de rapprochement avec l'époque de Paul sont, à certains égards, réels et même nombreux. On peut se demander, en outre, si nous n'allons pas aujourd'hui, pour reprendre le propos de Monseigneur Hyppolyte Simon, «vers une France païenne» ou, plus globalement, vers une situation où régnera, en Occident, un nouveau paganisme³⁷. Les sociologues du religieux soulignent pour qui veut l'entendre que nous assistons peut-être dans nos pays à un évident ultime du christianisme du sein de la société³⁸. Point n'est besoin de partager ce pronostic jusqu'au bout pour prendre conscience de la situation largement minoritaire, fragile, que l'Eglise occupe aujourd'hui et, donc, de la nécessité de nous poser la question de son identité au sein d'une société dite «postchrétienne»³⁹.

En rapport avec les quatre points que nous avons évoqués, comment l'enseignement de Paul peut-il éclairer nos situations actuelles d'Eglises? J'offre aux lecteurs, dans les lignes qui suivent, quelques réflexions personnelles sur le sujet.

Tout d'abord, en tant qu'évangéliques, nous avons, me semble-t-il, été longtemps préoccupés essentiellement par un salut personnel et non par ce que nous sommes, ici et maintenant, en tant que peuple de Dieu, placés dans le monde avec une identité et une responsabilité propres. Ce n'est pas que nous ayons à délaissé l'attitude d'espérance dont il est si souvent question chez Paul; mais si une chose est abondamment claire, c'est que l'Evangile paulinien ne concerne pas seulement le salut futur. Il

37. H. Simon, *Vers une France païenne?* (Paris: Cana, 1999). Cf. aussi F. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu* (Paris: Plon, 2003), 305 ss.

38. Cf. *ibid.*, 214, ainsi que D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris: Bayard, 2003), 20 et *passim*. D. Hervieu-Léger avance la thèse, extrêmement bien étayée d'ailleurs, que «dans le temps de l'ultramodernité, la société «sortie de la religion» élimine jusqu'aux empreintes que celle-ci avait laissées dans la culture»; *ibid.*, 268.

39. Cf., par exemple, l'analyse et les propositions de S. Murray, *Post-Christendom, Church and Mission in a Strange New World* (Carlisle: Paternoster Press, 2004).

touche directement la vie présente et notre façon de nous comprendre au sein de la société. Si nous n'avions besoin que d'être sauvés, nous pourrions peut-être nous passer d'une identité particulière. Or, assurément, les écrits de Paul sont remplis de repères identitaires.

Parallèlement à cela, on peut se demander si nous ne cédon pas, parfois, à la tentation de ne voir les différences d'avec nos contemporains que dans le domaine très restreint de la foi personnelle: comme si la seule distinction réelle entre nous et nos concitoyens résidait sur le plan des convictions intimes. Or, l'idée que le chrétien serait comme les autres, sauf au niveau de sa foi, n'a rien de paulinien. L'insistance de l'apôtre porte constamment sur ce qui nous distingue – sans que cela nous *sépare* pour autant – de nos contemporains, aussi bien dans le domaine de la foi que du comportement, des valeurs fondamentales, des aspirations, des priorités et des perspectives globales. Il y a là, bien évidemment, toute la question de savoir de quelle façon – et pour quelles raisons – nous sommes, en tant que chrétiens, «dans le monde» sans être «du monde».

Deuxièmement, s'il est vrai que la préoccupation évangélique d'un salut individuel dans l'au-delà (ce qui, soulignons-le, n'est pas synonyme de l'espérance eschatologique de Paul, loin s'en faut!) s'estompe de nos jours en faveur d'une plus grande insistance sur les émotions ou l'expérience immédiate, je crains que nous n'ayons pas là, non plus, des éléments propres à forger une identité chrétienne telle que le Nouveau Testament la conçoit. Pour Paul, un des éléments centraux de ce que nous sommes aujourd'hui, ce n'est pas l'immédiateté ou l'intensité de nos expériences, mais ce que nous serons, ce qui nous oriente par rapport à l'avenir ultime. Or, ces accents proprement eschatologiques de l'Évangile ne sont-ils pas fréquemment mis en sourdine dans notre prédication actuelle? L'Église du XXI^e siècle, pour retrouver une identité forte dans la situation qui est la sienne, aurait tout avantage, me semble-t-il, à redécouvrir que la vie chrétienne se définit non seulement par l'amour et la foi, mais aussi par l'*espérance*.

Puis, enfin, si l'Église n'a pas aujourd'hui une notion claire de son identité propre, c'est peut-être parce qu'elle a trop souvent perdu de vue la détermination fondamentale et décisive que lui fournit le Christ lui-même. Dans la perspective du Nouveau Testament, notre identité se construit d'abord non en rapport avec des considérations sociologiques ou dénominationnelles, mais à l'égard de celui auquel nous appartenons. Ces éléments sociologiques et ecclésiaux ont, certes, une importance réelle. Mais ils ne peuvent qu'être secondaires, complémentaires, dans ce qui détermine notre identité de «chrétiens» – c'est-à-dire de ceux sur qui le nom du Christ a été invoqué.

+

++

Terminons en disant ceci: c'est uniquement dans la conscience, d'une part, de notre différence par rapport à la société où nous vivons et, d'autre part, du fait que cette identité ne dépend pas, ultimement, de ce que nous sommes mais de ce qui nous est donné, que nous aurons un témoignage à rendre dans le monde; car ce témoignage, loin de se situer par rapport à nous-mêmes, renvoie, en effet, à celui à qui nous appartenons et de qui nous avons tout reçu.

En ce sens, clarifier la question de notre identité chrétienne, ce n'est pas nécessairement verser dans l'introspection. C'est plutôt un premier pas nécessaire pour comprendre, non seulement ce que nous sommes au sein de la société actuelle, mais encore la mission que nous sommes appelés à y accomplir.

VIVRE DANS LE MONDE, JUSQU'OU?

Le protestantisme entre repli et compromission

Michel JOHNER*

Dans le domaine de l'éthique, le protestantisme est mis aujourd'hui à rude épreuve. La pression de l'environnement social est si lourde qu'elle expose les protestants à deux formes de tentations, aussi ruineuses l'une que l'autre: la concession ou le repli.

L'attrait du compromis est particulièrement vif, aujourd'hui, qui réduirait la tension en se conformant à la pensée et au comportement du monde. Le contraste est marqué entre l'héroïsme de certaines figures de l'histoire protestante et le «conformisme frileux» que peuvent afficher aujourd'hui nombre de leurs descendants qu'insupporte tout recul critique (ou seulement affirmation d'une différence) par rapport aux idées ou aux modes philosophiques du moment.

Mais non moins vive et stérilisante, à l'inverse, est la tentation d'un retrait de type «sectaire» ou «réactionnaire», qui pense réduire la tension par la séparation et l'enfermement dans une coquille protectrice, un repli qui, de surcroît, dénie à la sphère du politique et du culturel le rôle que Dieu lui-même leur a donné dans la conduite de l'histoire et la construction de son Royaume: «Vous êtes le sel de la terre, dit le Christ à ses disciples, mais si le sel perd de sa saveur, avec quoi la salera-t-on?» (Mt 5.13)

* M. Johner est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, où il enseigne l'éthique.

Témoignage et comportement

Selon l'enseignement des Ecritures, la profession de foi et le comportement sont unis par des liens essentiels. Nul ne pourrait séparer son credo de son action ou, à l'inverse, son action de son credo, sans les gauchir l'un et l'autre.

Le croire précède toujours le faire: l'éthique chrétienne jaillit de la doctrine chrétienne, et non l'inverse, comme en témoigne, par exemple, la structure littéraire de nombreuses épîtres, qui développent, en seconde partie, les implications morales des enseignements théologiques posés dans la première¹. Mais le croire n'est pas pour autant indépendant du faire. La profession de foi chrétienne a des implications éthiques contraignantes. Elle n'est pas reconnue comme authentique avant de se traduire par des changements concrets dans le domaine du comportement: «La foi sans les œuvres est morte», dit l'épître de Jacques (2.17).

Cela s'applique aussi au domaine de l'éthique sociale. L'Écriture souligne les changements concrets que l'Évangile veut apporter dans nos relations les uns avec les autres. Les prophètes, par exemple, ont rappelé aux enfants d'Israël oubliés les implications politiques et sociales de leur vocation, que les apparences religieuses ou culturelles ne sauraient occulter ou rendre facultatives².

Le comportement est regardé dans l'Écriture comme le lieu privilégié dans lequel les croyants sont appelés à manifester leur différence et à attirer l'attention de leur prochain sur la singularité de la seigneurie du Christ à qui ils ont fait allégeance. En ce qui concerne l'évangélisation, cette différence est une pierre de touche: une altérité de comportement est reconnue dans la Bible comme étant un point d'accrochage plus percutant que le discours, moins équivoque³.

1. Cf. Rm 12.1, 1Co 7.1ss, etc.

2. Cf. Es 1.11, 58.14; Os 6.6; Am 5.21.

3. Cf. Jn 13.35; Jc 2.18-19.

Etre dans le monde sans être du monde

Dans son rapport au monde, le disciple du Christ est placé dans une position critique, dont l'équilibre n'est pas toujours facile à tenir. Comme dit Jésus, il est à la fois *dans le monde*, sans être *du monde*⁴. Par rapport à la société qui l'entoure, il est à la fois *étranger* (sans aucune espérance d'intégration ou d'assimilation) et, en même temps, totalement *solidaire*.

Tout d'abord *étranger*: les disciples de Jésus ne peuvent qu'endurer une partie de l'opposition dont leur Maître a été la cible. «Le disciple n'est pas plus grand que son Maître»⁵: le chrétien ne peut espérer être adulé là où le Christ a été rejeté. Cet opprobre partagé est inhérent à sa vocation. Il est un aspect de la croix qu'il est appelé à porter. Dans le domaine éthique, en particulier, la foi chrétienne engage le croyant à de nombreuses formes d'arrachements ou de ruptures par rapport aux mœurs du temps⁶. Il y a des situations dans lesquelles la fidélité à Dieu implique une infidélité aux valeurs du monde⁷.

Mais si le chrétien est étranger au monde, il est en même temps – et c'est là où est la complexité de sa situation – totalement *solidaire* avec lui. Et cela pour plusieurs raisons conjointes.

En premier lieu, parce que ce monde est le monde *créé par Dieu*, et l'histoire, la culture, la civilisation promises, en Jésus-Christ, à la restauration et à l'accomplissement le plus glorieux. Droitement comprise, la vocation de l'Eglise n'est pas d'abandonner ce monde, comme on abandonnerait un navire en perdition pour se réfugier sur un frêle canot de sauvetage, mais de manifester dans ce monde l'espérance de renouveau que l'Évangile inspire et nourrit. Ce n'est pas dans un au-delà mystique, *mais c'est ici et maintenant*, au cœur du monde présent et de la cité des hommes, que les chrétiens, par la foi en Jésus-Christ, travaillent à l'avènement d'un monde nouveau. Par ce qu'ils professent et ce qu'ils vivent, c'est là qu'ils sont les prophètes du monde qui vient.

4. Cf. Jn 17.14-16.

5. Cf. Jn 17.14-16.

6. Cf. Rm 12.2; Ep 4.17.

7. Cf. Ac 5.29.

A l'appui de cette conviction, il faut aussi prendre la mesure de la dimension internationale et universelle que revêt, dès ses origines, la vocation du peuple de Dieu. L'Ancien Testament parle de la vocation d'un peuple particulier (le «peuple de l'alliance») envers toutes les nations de la terre, une vocation qui se prolonge et s'accomplit, dans le Nouveau Testament, par la mission de l'Eglise envers toutes les nations. A aucun moment de son histoire, la «mise à part» du peuple de l'alliance n'a été l'accession à la jouissance de privilèges exclusifs, mais toujours l'investiture dans un *service*, dans une *mission* par laquelle toutes les nations de la terre ont été appelées à recevoir les bénéfices de l'amour et de la bienveillance de Dieu⁸.

De surcroît, les nations ne sont pas les seules à être concernées par l'élection du peuple de l'alliance. Les cieux, la terre, les arbres, les fleuves et même la mer battent des mains en l'honneur du Dieu d'Israël⁹. C'est la création tout entière qui prend part à l'élection d'Israël, cette création qui a été soumise malgré elle à la vanité, qui soupire et s'associe au sabbat du peuple de Dieu¹⁰ et attend, avec un ardent désir, la «révélation des fils de Dieu» comme le jour de sa propre libération¹¹.

Dans cette perspective, il y a, entre l'éthique chrétienne, enracinée dans l'Evangile de la grâce, et la doctrine de la création des corrélations essentielles. A travers le grâce, c'est l'ensemble du projet originel de Dieu pour la création qui trouve une forme de restauration et d'accomplissement. Il n'y a aucune rupture ou dichotomie entre les deux. L'Eglise est attachée au monde comme le laboureur à son champ, dans l'attente de la moisson promise.

Se faire tout à tous

Le disciple du Christ, dans son témoignage, est encore appelé à se faire «tout à tous», selon la belle expression de l'apôtre

8. Cf. Gn 17.4-5, 18.18; Ps 67.2-3.

9. Cf. Ps 96.11ss, 98.7ss.

10. Cf. Dt 5.14.

11. Cf. Rm 8.20-22.

(1Co 9.19-23): forme de «ductilité», de souplesse ou d'«adaptabilité» qui le porte à se mettre au niveau de ses interlocuteurs, à adopter leur langage, à respecter leur sensibilité, leur éducation, l'état actuel de leurs forces et de leurs ressources (individuelles ou collectives). Et ceci dans l'esprit de la mission et de l'évangélisation. C'est une mise en situation à laquelle Dieu lui-même l'appelle. Elle n'a rien à voir avec un conformisme, et encore moins une compromission.

«Avec les Juifs, j'ai été comme Juif», dit l'apôtre. Non pas: «j'ai été Juif», mais «*comme* Juif». J'en ai revêtu l'apparence. J'en ai adopté les gestes, le vocabulaire, les coutumes. J'en ai respecté la sensibilité. Pour gagner leur confiance, j'ai respecté les règles morales de ce groupe au-delà de ce que ma communion personnelle avec Dieu eût exigé. Et «avec les faibles, j'ai été comme faible», non pas que je sois tombé dans leurs faiblesses, mais j'ai adopté une discipline et un mode de comportement appropriés à leur faiblesse¹².

Cette attitude, chez l'apôtre, répond à un calcul et à une stratégie qui vise l'évangélisation et la conversion du plus grand nombre. Son adaptation n'est pas une fin en soi. Elle n'a pas de vertu intrinsèque (comme on le pense souvent aujourd'hui). Elle est comme «instrumentalisée» en vue d'une finalité missionnaire.

La critique du compromis

Dans la sensibilité évangélique, le compromis est ressenti *a priori* comme une réalité très négative, rimant avec «compromission»: une forme d'«accommodement» dans lequel le sujet moral transige avec sa conscience et trahit sa vocation, forme de complicité avec le mal, de lâcheté, de démission de ses idéaux, opposée à l'exigence de totalité et de rectitude qui est au cœur de la vocation chrétienne: «Vous serez saints, comme je suis saint», dit le Seigneur (Lv 11.44), une critique qui est pertinente chaque fois que la justification du compromis découle d'une dévaluation ou relativisation de la norme divine.

¹² Cf. 1Co 9.1-12, 10.23-33.

En dehors du christianisme, dans le domaine de la philosophie politique, par exemple, une place importante est accordée au compromis, qui ne manque pas d'ambiguïtés spirituelles. Sur quelle base une société non chrétienne peut-elle espérer se construire en dehors de toute référence à une Morale ou à une Parole extérieure à elle? Sinon sur le compromis, entendu comme un arrangement entre groupes d'intérêts rivaux, motivée de façon rationnelle, et sur une base contingente, et bien entendu toujours relative et révisable, laquelle traduit, plus fondamentalement encore, une forme d'athéisme tragique. La légitimité politique est alors ancrée dans le compromis, qui devient une des conditions du «vivre ensemble».

Dans la théologie contemporaine s'expriment également parfois des justifications du compromis plus que douteuses, lorsque le compromis devient le pendant d'une *relativisation de l'autorité de la Parole de Dieu*, ou d'une théologie *universaliste* (qui dévalue l'importance objective de la foi et de l'obéissance personnelles), ou d'une idéologie *pluraliste* (qui réduit la portée de la profession de foi aux limites d'une subjectivité personnelle qui ne saurait être imposée à l'autre, ni désigner objectivement la vérité divine qui le concerne), ou d'une allégeance à l'esprit de la *postmodernité*, qui participe à la même mouvance.

Sur le plan théorique, la critique du compromis est assez aisée, mais force est de reconnaître que la vocation que le Christ adresse à ses disciples est rarement simple dans sa mise en œuvre. Elle engage bel et bien celui qui l'embrasse à des formes de souplesse et de mise en situation qui peuvent y ressembler. Le compromis n'est pas toujours «compromission», dans laquelle seraient abandonnées les convictions et trahie la vérité que l'on revendique. L'acceptation du compromis n'est-elle pas parfois inspirée par la foi chrétienne elle-même?

Par exemple, dans un processus de pacification ou de modération de conflit, l'acceptation d'un compromis ne peut-elle pas être, de la part des belligérants, l'expression d'une position d'humilité que l'Évangile inspire et nourrit? Pensons en particulier à la conscience du *simul peccator* dont a parlé Luther (la

conscience du croyant d'être toujours simultanément juste *et pécheur*), qui assoit le sujet moral dans une position d'humilité radicale, qui est à la fois interne et externe. *Interne* tout d'abord: le sujet moral, sachant sa propre perception toujours humaine et son obéissance morale toujours relative, entachées de nombreuses imperfections et contradictions, ne se permet plus d'être aussi péremptoire dans ses jugements, ni de confondre automatiquement la vérité qui est en Dieu avec la perception immédiate qu'il peut en avoir. *Externe* ensuite: le sujet moral, dans cette perspective, n'a pas de peine à concevoir que, si le péché demeure en lui, il demeure aussi dans la société qui l'entoure, un monde qui n'est pas encore tout à fait le Royaume de Dieu.

On pourrait citer ici, par exemple, la permission donnée par Moïse au sujet de la répudiation (affinée ensuite par Jésus et reprise par Paul¹³) qui pourrait apparaître à première vue comme une forme de concession (au sens négatif du terme), parce qu'elle n'est pas l'expression de la volonté idéale de Dieu pour le couple (ni première ni dernière), mais *mise en situation* de cette volonté, consécutive à un état des lieux sur la dureté du cœur de l'homme dans le temps présent, et le degré de perversité dont il reste malheureusement capable.

Ce qui explique que l'éthique chrétienne elle-même puisse être perçue ou définie par certains comme l'«art du compromis», avec toutes les ambiguïtés du terme... une définition qui ne manquera pas d'être critiquée par les partisans d'une morale plus autoritaire (en particulier les avocats d'une «éthique de conviction»), mais qui, en réalité – il faut lui rendre cette justice – n'est pas forcément «compromission», car elle ne découle pas d'une dévaluation ou relativisation de la norme, mais d'une mise en situation de celle-ci de nature circonstancielle.

L'opposition de la morale et de l'éthique

Il est très à la mode, aujourd'hui, d'opposer l'éthique et la morale, de critiquer la seconde et de faire l'éloge de la première,

13. Cf. Dt 24.1-4; Mt 19.7; 1Co 7.15.

alors que les notions recouvertes par ces deux concepts, en réalité, se recourent et interfèrent largement.

Que reproche-t-on généralement à la «morale»? D'être une collection de préceptes et d'interdictions qui s'imposent à l'homme d'une façon trop autoritaire, requérant de lui une obéissance de nature trop servile. On lui reproche de sous-estimer la singularité des situations de vie dans lesquelles les individus peuvent se trouver, faisant peu d'honneur à leurs individualités et personnalités. Et surtout: de ne pas tenir compte du rôle que les individus eux-mêmes ont à jouer dans la définition de leur devoir.

En revanche, lorsqu'on fait l'éloge de l'éthique, on la félicite de donner au sujet de l'action les éléments d'appréciation qui lui sont nécessaires pour faire un choix responsable, mais de ne pas aller jusqu'à définir elle-même ce choix. Ce qui est mis au premier plan, du point de vue de l'«éthique de responsabilité» (et relégué au second plan du point de vue de la morale ou d'une «éthique de conviction»), c'est l'évaluation responsable des conséquences prévisibles d'une action.

Cette opposition est aujourd'hui un lieu commun. Mais est-elle juste? Est-ce que la fidélité à Jésus-Christ se reconnaît sous les traits d'une «éthique de conviction» opposée à la responsabilité? Du point de vue du christianisme, entre la conviction et la responsabilité, entre la morale et l'éthique, n'y a-t-il pas des passerelles? La position de responsabilité n'est-elle pas susceptible d'être inspirée et renforcée par la conviction? Ne sommes-nous pas appelés, en Jésus-Christ, à élever nos convictions au niveau des responsabilités?

De notre point de vue, la fidélité comportementale à Jésus-Christ ne peut s'affranchir d'aucune de ces deux dimensions. Elle réunit ces deux composantes et les décline l'une avec l'autre sans que l'on puisse démêler leurs étreintes.

De l'éthique à la morale

1. Ethique et Alliance

Il y a, dans toute fidélité chrétienne, une dimension morale qui est incontestable, puisque cette fidélité est essentiellement

réponse à une Parole qui nous est extérieure. Le devoir chrétien fait écho à une Parole qui est de nature transcendante, qui vient d'ailleurs, de Dieu.

Sur cette base se développe, dans la tradition judéo-chrétienne, la conviction que la communion avec Dieu ne se manifeste pas de façon totalement imprévisible et aléatoire, mais en réponse aux Paroles que Dieu a lui-même posées dans l'histoire, sous forme de promesses et d'avertissements, Paroles par lesquelles il s'est engagé, de façon indéfectible, sous la forme d'un serment¹⁴. Au fil de l'histoire de la Révélation, les Paroles successives de Dieu ont ainsi formé le *corps d'une Alliance*, qui constitue le «cadre juridique» par lequel les expériences des hommes peuvent être reconnues en harmonie ou en rupture avec le projet de Dieu pour leur vie.

Le Saint-Esprit souffle peut-être de façon imprévisible¹⁵, mais il ne dit pas pour autant n'importe quoi: il n'a pas d'autre vocation que de rappeler à ses disciples les paroles que le Christ leur a dites de la part de Dieu¹⁶. Le lien posé ici entre l'Esprit et la Parole est insécable. La communion avec Dieu est avant tout *fidélité*. Elle est essentiellement, pour le croyant, *réponse à une Parole* qui toujours précède sa réponse partielle, modeste et fragile.

C'est aussi l'existence de cette Alliance qui fonde, au sein du peuple de Dieu, la possibilité et le développement d'une morale collective. Parce que la parole fondatrice est une, elle devient aussi parole commune, soudant les croyants en une famille historique dont l'unité spirituelle est perceptible à la fois dans la profession de foi et le comportement.

2. *Ethique et imitation*

Sous l'éclairage biblique, la fidélité chrétienne prend aussi la forme de l'imitation: imitation de Dieu, de Jésus-Christ, et même des apôtres¹⁷. Après avoir appris à l'école de Dieu quelle est la

14. Cf. Hé 6.17-18.

15. Cf. Jn 3.8.

16. Cf. Jn 14.26, 16.5-15

17. Cf. Mt 5.48; Ep 5.1.

véritable signification de l'amour et de la justice, le croyant a pour vocation de les reproduire dans ses propres relations sociales, et de se comporter ainsi en «fils de son Père qui est dans les cieux» (Mt 5.45). «Soyez saints car je suis saint.» (Lv 11.44) «Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux.» (Lc 6.36) «Marchez dans l'amour de même que le Christ vous a aimés.» (Ep 5.1-2) Et ainsi de suite...

Il ne s'agit pas de réduire l'éthique chrétienne à un simple devoir de mimétisme, mais de comprendre que l'Écriture pose un ordre d'*antériorité* et d'*analogie* qui n'est pas réversible entre le comportement de Dieu envers les hommes et la vocation qu'il adresse à ses enfants dans leurs rapports les uns avec les autres. Cela est perceptible jusque dans le domaine social: tel esclave, en Israël, devait être traité généreusement, comme Dieu a été généreux avec les esclaves israélites en Égypte¹⁸. Pour la même raison, les enfants d'Abraham devaient se faire un point d'honneur d'avoir des balances justes¹⁹, ou de traiter l'immigrant avec amour et équité²⁰.

3. *Ethique et commandements*

L'éthique chrétienne ne s'harmonise pas avec la définition contemporaine du terme, qui ne qualifie d'«éthiques», au sens propre, que des choix de comportement qui seraient le fait de décisions libres et personnelles, et non la réponse aux impératifs d'une Loi qui s'imposerait au sujet par une autorité extérieure à sa subjectivité, ou à la simple nécessité d'un contrat social.

La théologie ne conteste pas au sujet cette position centrale, puisque le sujet croyant est appelé et amené par l'Esprit Saint à faire sienne la volonté révélée de Dieu²¹. Mais cette appropriation n'est pas considérée par les écrivains bibliques comme étant donnée a priori, ni comme étant le fondement de l'obligation. L'éthique chrétienne se déploie toujours à l'intérieur d'un cadre

18. Cf. Dt 15.13-15.

19. Cf. Lv. 19.36.

20. Cf. Lv 19.33-34.

21. Cf. Jr 31.33-34; Ph 2.13.

légal qui précède, inspire et conditionne en grande partie les choix du sujet. La liberté ne se définit jamais en opposition à l'obéissance à la Loi.

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de la liberté chrétienne²². Au sens strict du terme, ce n'est pas de la Loi que Jésus a libéré les croyants, mais du péché. L'Évangile n'a jamais affranchi quiconque de l'obligation d'être instruit par la Loi morale, mais il lui indique – et c'est en cela qu'il est libérateur – où se trouvent les ressources qui rendront son respect possible. Son message et sa promesse, ce n'est pas la liberté de transgresser la Loi de Dieu, mais c'est, au contraire, la liberté de l'observer.

De la morale à l'éthique

A l'inverse, la morale chrétienne ne s'affranchit pas non plus des formes des souplesses qu'on attribue généralement à l'éthique. La fidélité à Jésus-Christ comporte une dimension éthique incompressible, dont on a déjà évoqué plus haut quelques-uns des aspects, et que renforcent encore, en théologie biblique, plusieurs considérations.

1. Morale et situation

Il y a toujours, à l'arrière des préceptes moraux qui s'expriment dans la Bible, ce que l'on pourrait appeler un «enracinement situationnel». L'éthique ne se présente pas comme un corps de principes figés, qui seraient contraignants sans que les situations particulières dans lesquelles ils s'expriment soient prises en considération.

Ni le Christ ni les écrivains bibliques ne nous livrent dans l'Écriture une morale toute faite, une morale atemporelle, désincarnée, un code de conduite qui s'appliquerait tel quel au monde contemporain, sans passer par une *réflexion herméneutique*. Les situations qui étaient celles des juifs ou des premiers chrétiens, pour beaucoup d'entre elles, nous ne les connaissons plus, nous ne les partageons plus. Et, à l'inverse, la plupart des interrogations qui se posent à l'homme moderne (par exemple en bioéthi-

22. Cf. Ga 5.13.

que) sont des questions inédites, dont les écrivains bibliques n'ont pas même imaginé l'existence, et sur lesquelles, en tous les cas, ils ne s'expriment pas de façon directe.

Ce constat n'autorise pas à confondre l'éthique chrétienne avec ce que l'on appelle aujourd'hui une «éthique de situation». Car la volonté de Dieu qui s'exprime par la bouche des écrivains bibliques conserve une dimension «diachronique» (une portée transculturelle) dont les avocats de l'éthique de situation méconnaissent l'existence. L'enracinement historique et culturel des préceptes bibliques, aussi important soit-il, n'a pas pour effet de leur ôter toute portée universelle. L'éthique qui s'exprime dans la Bible, si elle est toujours une éthique en situation, n'est pas pour autant une éthique *de* situation.

Prendre la mesure de cet «enracinement situationnel» relative également l'existence de «conflits de devoirs», ou «conflits de valeur» en morale chrétienne. L'expression est habituelle pour désigner les dilemmes moraux auxquels le sujet moral peut être confronté, au quotidien, dans la prise en compte simultanée de plusieurs exigences qui semblent se contredire dans leurs applications. Mais le conflit de devoirs existe-il réellement?

En théologie biblique, l'exigence de Dieu n'est jamais promulguée de façon abstraite, sans prise en compte de l'ensemble des facettes de la situation dans laquelle elle s'exprime. Les valeurs chrétiennes sont servantes les unes des autres et soumises, de surcroît, à une hiérarchisation qui n'est pas donnée *a priori* et qui peut varier selon les situations (hiérarchisation par laquelle le sujet moral manifeste son individualité et sa responsabilité).

La loi morale n'a jamais la rigidité qui ferait d'elle un dictat atemporel et inconditionnel. Par exemple, les actes de guérison que Jésus légitime le jour du sabbat ne sont pas des dérogations par rapport à ce que le précepte exigerait idéalement, ou une transgression de celui-ci qu'une circonstance particulière autoriserait. Cette générosité est requise par la Loi elle-même. Elle est conforme à son esprit et à son eschatologie.

2. Morale et finalités

En théologie chrétienne, le respect des préceptes moraux ou des rituels n'a pas non plus de valeur intrinsèque. Le Christ, par exemple, dans son interprétation des préceptes sur le sabbat, pose la question du *sens*, de la *finalité*, qui est essentielle à leur interprétation²³. Le précepte n'est pas une fin en soi. Il est le serviteur d'une fin devant laquelle il s'efface. Refuser de secourir un malade le jour du sabbat, c'eût été, de son point de vue, inverser l'ordre des moyens et des fins, s'attacher au tuteur plutôt qu'à la plante qu'il a soutenue, n'avoir jamais compris la sens profond de cette ordonnance.

3. Morale et reconnaissance

La morale chrétienne se décline également comme une *éthique de reconnaissance*, par rapport à l'œuvre de salut et de renouveau accomplie par Dieu, dont le sujet moral est appelé à s'approprier les bénéfiques, dans un élan de foi et de conversion personnelles... un lien qui fait une place essentielle à la *liberté*, la *personnalité* et l'*individualité* du sujet dans l'obéissance morale. C'est une conviction qui a été particulièrement mise en honneur dans la tradition protestante, et par Luther notamment.

Ce n'est pas l'idée, qui s'exprime parfois dans la théologie protestante contemporaine, selon laquelle la justification par la foi fonderait l'obligation (renversant l'ordre de la Loi et de l'Évangile), mais la conviction que Dieu donne ce qu'il ordonne. Qu'on ne saurait dissocier, dans l'Église, l'enseignement moral et la prédication de l'Évangile de la grâce sans les trahir tous les deux, ou enseigner la Loi sans prêcher conjointement l'Évangile qui désigne les moyens de l'observer.

Déjà, dans l'Ancien Testament, le préambule du Décalogue en est une illustration, qui enracine le respect des Dix Commandements dans la reconnaissance de l'action salvatrice de Dieu envers son peuple²⁴. Le respect des Dix Paroles était

23. Cf. Lc 6.1-11, 13.10ss, 14.1ss.

24. Cf. Ex 20.2.

appréhendé par les héritiers de la promesse comme la préservation et la mise en valeur du patrimoine de liberté que Dieu leur avait acquis au temps de l'Exode.

Dans la même optique, Paul rappelle aux Galates, tentés par un retour au légalisme pharisien, que, dans la formation de l'alliance de grâce, il y a *antériorité de la Promesse de grâce* sur la Loi morale révélée quatre cent trente ans plus tard, une *antériorité historique et théologique*: c'est dans le cadre posé par la Promesse de grâce que la vocation de la Loi doit être comprise et appréhendée, et non l'inverse²⁵. La Loi est servante de l'Évangile. Elle est un pédagogue de la grâce²⁶, comme l'exprime la liturgie classique du culte protestant.

4. *Morale et espérance*

La morale chrétienne intègre aussi une espérance eschatologique qui est essentielle à son épanouissement. L'exaucement des promesses, que la foi saisit, n'est pas entièrement donné dans le présent, ici et maintenant. Il y a un avenir de la foi. Et l'obéissance morale est aussi l'expression de cette espérance confiante en la victoire à venir de sa volonté.

C'est une confiance qui porte notamment le croyant à gérer le présent différemment, en distinguant ce que Oscar Cullmann a appelé le *déjà* et le *pas encore* du Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas, pour le croyant, de se comporter, dans le temps présent, comme s'il était déjà dans le Royaume de Dieu, et plus en prise avec la réalité du mal. Mais il n'est pas non plus question pour lui de se comporter comme si Pâques et Pentecôte n'avaient pas eu lieu, et le Royaume à venir pas inauguré sur la terre. C'est dans cette tension, entre le *déjà* et le *pas encore* de l'avènement du Royaume de Dieu, que se situe précisément l'éthique chrétienne.

C'est une confiance en la souveraineté de Dieu sur l'histoire qui rend aussi le croyant capable de *patience pédagogique*, faisant elle-même écho à la *patience que Dieu manifeste envers lui*,

25. Cf. Ga 3.17.

26. Cf. Col 3.12; 2P 3.15

lequel n'a pas tout exigé de lui tout de suite, a eu et conserve la patience d'une pédagogie lente, progressive et miséricordieuse²⁷.

Par rapport à un objectif idéal, la morale comme l'éthique ont la capacité de distinguer des paliers de réalisation, des paliers éducatifs, des paliers pédagogiques, qui tiennent compte du degré de maturité des personnes ou des groupes, et des ressources qui sont les leurs dans le présent. La foi chrétienne rend capable de différer et de distiller l'exigence idéale, au fil du temps, ainsi qu'on l'expérimente, par exemple, dans l'éducation des enfants. A un enfant, on donne des autorisations qui ont un caractère temporaire. D'un enfant, on tolère des comportements qu'on ne tolérerait pas d'un adulte. On n'attend pas qu'il satisfasse la totalité des exigences de la Loi, mais une partie seulement de ces exigences, une partie choisie par les parents éducateurs comme significative et symbolique de cette totalité.

La morale, tout comme l'éthique, se soucie de «faisabilité». Elle se désintéresse de formuler des injonctions qui ne rejoindraient pas l'homme dans sa singularité et l'état réel et actuel de ses ressources. Elle veut être l'«art du possible». Elle prend en compte la complexité des situations que l'homme peut connaître, leurs évolutions, les ambiguïtés et les contradictions qui le traversent, sa position particulière dans la temporalité, l'importance de ses charismes et ressources personnelles, la persistance de l'imperfection humaine, ses lenteurs, ses résistances individuelles ou collectives.

Compromis ou compromission?

Cette exigence limitée est-elle un compromis? Peut-être, mais certainement pas une «compromission» au sens négatif du terme, parce que le compromis consenti dans les conditions désignées ne prend pas le sens d'un abandon, d'un recul ou d'une *démission* par rapport à une exigence plus étendue. Elle n'est qu'une étape dans une stratégie pédagogique plus ambitieuse.

La frontière entre le compromis et la compromission est franche lorsque la limitation choisie dans le cas particulier est

27. Cf. Col 3.12; 2P 3.15.

confondue avec la totalité, lorsque l'exigence partielle est prise pour la parole globale.

Dans les deux cas, le *sens* de la permission n'est pas le même. Et ce qui permettra de les distinguer, concrètement, notamment dans le domaine de l'éducation, c'est la parole des parents éducatifs et le sens que celle-ci va donner à l'action requise.

«Bien que je sois libre à l'égard de tous,
je me suis rendu le serviteur de tous,
afin de gagner le plus grand nombre.
Avec les Juifs, j'ai été comme Juif, afin de gagner les Juifs.
Avec ceux qui sont sous la Loi, comme sous la Loi
(et pourtant je ne suis pas moi-même sous la Loi)
afin de gagner ceux qui sont sous la Loi.
Avec ceux qui sont sans Loi, comme sans Loi
(et pourtant je ne suis pas moi-même sans la Loi de Dieu,
mais sous la Loi de Christ)
afin de gagner ceux qui sont sans Loi.
J'ai été faible avec les faibles, afin de gagner les faibles.
Je me suis fait tout à tous,
afin d'en sauver de toute manière quelques-uns.
Je fais tout à cause de l'Évangile,
afin d'y avoir part.» (1Co 9.19-23)

IDENTITÉ PROTESTANTE ET SPIRITUALITÉ COMMUNAUTAIRE

Entre spontanéité et liturgie

Annie BERGÈSE*

Vous l'avez compris, le défi de cet exposé tient en deux lettres seulement: dans cette petite conjonction de coordination qui vient se lover entre deux entités ressenties comme antithétiques, une opposition peut-être tout particulièrement frappante dans le second couple de l'énoncé: «spontanéité *et* liturgie»...

Il me semble que l'on réagit à cette liaison comme on le ferait par exemple aux associations «McDonald's et le Ritz» ou bien «pédalo et alpinisme»! On sent bien que les amateurs de l'un ne sont pas les amateurs de l'autre. En tout cas, si la conjugaison des deux termes fonctionne pour nous comme une alliance de mots (ce qu'on appelle en rhétorique «un oxymore», c'est-à-dire la surprenante mais significative union de deux mots contradictoires), c'est bien parce que spontanéité et liturgie évoquent, pour nous, deux réalités étrangères l'une à l'autre, deux mondes à part, radicalement séparés.

Et si l'on regarde le protestantisme français – même si le coup d'œil est rapide, il n'en demeure pas moins significatif –, l'on pourra constater qu'effectivement spontanéité et liturgie délimitent bien deux mondes ecclésiaux:

– d'une part, les Eglises dites historiques, qui vivent un culte avec une liturgie;

* A. Bergèse est diacre spécialisée et rédactrice en chef du mensuel réformé évangélique *Nuance*. Elle a présidé la Commission de liturgie de l'Union nationale des Eglises Réformées Évangéliques Indépendantes.

– d'autre part, les Eglises évangéliques, qui vivent un culte caractérisé par la spontanéité.

Et même si des nuances s'imposent, la liturgie semble bien y être l'apanage des luthériens, des réformés de France et des réformés évangéliques, comme la spontanéité semble réservée aux professants¹.

Pour rester dans le cadre du culte puisqu'il est question de liturgie, l'on constate qu'effectivement les protestants ont une manière différente d'y vivre leur relation à Dieu. Il y a bien deux formes distinctes données en Eglise, le dimanche matin, à cette relation concrète avec Dieu, deux manières d'exercer la piété communautaire, deux spiritualités spécifiques qui s'expriment lors du culte dominical.

Et toute la question, c'est de savoir s'il s'agit de ce que l'on pourrait appeler un «oxymore dominical» infrangible et sclérosant ou, au contraire, modulable et fécond.

Pour essayer de cerner si ce «et» reliant spontanéité et liturgie demeure irrémédiablement antithétique ou s'il est porteur d'une ouverture, voire d'une dynamique, nous allons tenter de spécifier ces deux spiritualités avec les formes culturelles qu'elles induisent, tout en en soulignant les forces et les faiblesses, les atouts et les dangers.

Ce faisant, à la lumière de balises bibliques, nous espérons cheminer vers une célébration culturelle portée par une spiritualité communautaire qui sera de plus en plus conforme à ce que doit être notre identité protestante.

I. Deux spiritualités dans le paysage culturel français²

On pourrait définir la spiritualité réformée liturgique comme une spiritualité de l'initiative divine et de la médiation par la Parole; quant à la spiritualité évangélique privilégiant la spontanéité, on pourrait parler de spiritualité de l'implication personnelle et de l'immédiateté.

1. Nous essaierons de ne pas fragmenter la spiritualité réformée liturgique, mais il va de soi que les options confessantes ou pluralistes ne sont pas anodines dans la manière de célébrer le culte; de même, mais sans doute moins fondamentalement, entre professants charismatiques ou non.

2. Je n'intègre pas à la réflexion la spiritualité luthérienne, que je connais mal mais qui a bien des affinités avec la première spiritualité évoquée.

a) La spiritualité réformée liturgique

Les notions bibliques de la grâce prévenante et de l'alliance qui façonnent tant la théologie que l'ecclésiologie réformées connotent inmanquablement la spiritualité qui s'y rattache. La relation à Dieu – parce que c'est Dieu qui, dans son amour, la décide et la permet – est pensée comme un donné, comme un don qu'il s'agit certes de recevoir et même de saisir mais qui, de fait, est préalable à toute démarche. La venue salvatrice de Jésus-Christ n'échappe pas à cette logique de la grâce où Dieu nous précède toujours sur le chemin du salut (Ep 2.4-5 et 8).

La notion d'alliance est évidemment une modalité de cette grâce prévenante, elle en est une concrétisation, mais elle souligne, de plus, que Dieu se donne comme vis-à-vis un partenaire pluriel, un peuple, une communauté. C'est donc inscrit dans une réalité corporelle d'alliance que l'Israélite de l'Ancienne Alliance (Ex 13.8), comme le chrétien de la Nouvelle Alliance, aura à croire pour lui-même les promesses dont il est bénéficiaire, à s'ouvrir aux grâces qui lui sont offertes. On pourrait dire que la modalité d'appartenance passe ici par l'appropriation d'un donné, par la ratification d'une incorporation.

Ainsi, la spiritualité réformée liturgique est tout imprégnée de ce préalable de grâce qui fonde l'Eglise dans son identité de peuple de l'alliance en la situant dans un rapport fondamental de réceptivité première. Et cette attitude de réceptivité passe prioritairement par l'écoute de la Parole de Dieu.

Car, si grâce et alliance sont bien actes historiques de Dieu, elles n'en sont pas moins conjointement données et explicitées par une révélation verbale, une parole intelligible à écouter et à comprendre, à connaître et à obéir, à méditer et à aimer. La relation que Dieu établit avec son peuple passe par la médiation de la Parole et la spiritualité réformée liturgique se fera l'écho privilégié de cette réalité.

b) La spiritualité évangélique privilégiant la spontanéité

Avec la spiritualité évangélique privilégiant la spontanéité, c'est la notion biblique de conversion et son corollaire, le témoignage, qui

sont centraux³. Ici, la relation à Dieu s'établit dans la démarche personnelle qui est, à la fois, acceptation et proclamation d'une nouvelle identité; elle est expérience personnelle délimitant dans le vécu du converti un avant et un après, expérience qui sera partagée lors du culte sous forme de témoignages (en principe lors du baptême).

La relation à Dieu, parce qu'elle exige la réponse du cœur, est pensée comme un engagement, comme un pas décisionnel incontournable dont la personne est appelée à rendre compte. La venue salvatrice de Jésus-Christ est alors signifiante et efficace pour le sujet. On peut dire qu'ici le mode d'appartenance passe par le sentiment de sa propre transformation.

La spiritualité des professants s'éclaire donc de cet accent sur l'expérience personnelle partagée. Cette place centrale accordée à l'expérience personnelle connote cette spiritualité en la situant fondamentalement dans un rapport d'engagement individuel. Et l'expérience de conversion pressentie comme normative va privilégier un rapport à Dieu qui passe d'abord par l'immédiateté, immédiateté du vécu et du ressenti.

II. La célébration cultuelle en tension

Evidemment, la célébration cultuelle sera caractérisée par les accentuations spécifiques à ces deux spiritualités mettant, notamment, en vis-à-vis des modes de participation bien différents de part et d'autre, parfois en réelle tension. En même temps, l'on se rendra compte que, bien souvent, ce qui est décrié chez les uns réapparaît chez les autres sous une autre forme...

L'enjeu de cette description va être de chercher comment concevoir le culte de façon à favoriser un sain équilibre. Voici maintenant cinq sortes de tension qui délimitent peu ou prou les deux types de spiritualité.

1. Intériorité-extériorité

L'un des reproches les plus récurrents adressé à la spiritualité réformée liturgique est la passivité des fidèles assemblés: le liturge,

3. Voir pour une présentation plus complète: S. Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme en France - 1800-2005* (Genève: Labor & Fides, 2005), chap. 1, 21: «Nés d'un nouveau. Les traits communs du protestantisme évangélique français».

tel un chef d'orchestre, s'active devant sa partition, mais point de musiciens pour exécuter une harmonieuse symphonie, au mieux, quelques spectateurs apparemment attentifs... Il y a, de fait, peu de participation: quelques répons de l'assemblée s'ajoutent aux chants, parfois quelques-uns prient librement au moment de la cène... et, si le grand temple haut de plafond y est pour quelque chose, la pratique reste inchangée lorsque la célébration se déroule, l'hiver, dans la petite sacristie mieux chauffée!

L'assemblée, comme l'individu, est sollicitée, prioritairement et parfois exclusivement (si l'on excepte les chants), par une même parole adressée à tous ou prononcée au nom de tous. L'impact de cette parole reste secret tout le temps de la célébration; sec ou bouleversé, le cœur se tait. Seule, l'intensité d'un recueillement, un petit assentiment de la tête, un sourire timide ou de discrètes larmes diront une participation réelle, intense mais de l'ordre de l'intériorité. Le cheminement vécu, s'il existe – mais qui le dira? –, reste intérieur, il ne se donne ni à voir ni à entendre. Pudeur, peur du regard de l'autre, passivité peut-être du fait de la seule et souvent déficiente sollicitation verbale⁴, ou simplement habitude et tradition, la participation est toute d'intériorité.

Et, dans ce contexte, toute autre attitude prend vite un relent d'exhibitionnisme. Il est vrai que la spontanéité est plutôt de l'ordre de l'extraversion: réaction sans calcul et sans fard, expression sans détour, elle a la fraîcheur et parfois la maladresse de l'authenticité irréfléchie. Ici, participer, c'est réagir, c'est s'exprimer: c'est extérioriser son vécu intérieur.

A la solennité de l'intériorité répond une participation extériorisée, «à la bonne franquette».

2. Individu et communauté

La célébration cultuelle manifeste la réalité de l'Eglise: Eglise envisagée comme corps, fondée dans l'appel du Christ ou comme somme d'individus regroupés. La spiritualité réformée intègre une

4. Nous croyons que le liturge n'est pas un simple lecteur, il est porteur de la Parole et il conduit l'assemblée. Sa manière de lire, son investissement dans la préparation de la liturgie comme dans son déroulement revêtent un caractère essentiel; le sens du texte avec toutes ses connotations existentielles, affectives, esthétiques... est porté par la voix, le ton, l'attitude, le cœur même du liturge.

spiritualité communautaire, indépendamment de la participation; elle pourrait reprendre à son compte l'affirmation de l'orthodoxe Constantin Andronikof: «(...) bien que toute célébration soit modalement perçue et expérimentée selon le degré de pureté, d'élévation et d'humilité des divers membres de l'assemblée, elle est ontologiquement ecclésiale selon l'unité de la foi et de l'épiclese divine.»⁵

Façonnée par l'Eglise et pour l'Eglise, la liturgie opère un décentrage de l'individu à l'assemblée, de l'assemblée à l'Eglise universelle. Elle le fait:

– Par les parcours où elle entraîne et déplace ceux qu'elle accompagne, comme le décrit si bien Paul de Clerck: «Il lui (à la prière liturgique) arrive, alors que j'ai envie de danser, de me faire dire: <Pitié pour moi, mon Dieu, dans ton amour... Oui, je connais mon péché, ma faute est toujours devant moi> (Ps 50.1-5); mais elle met aussi sur mes lèvres les louanges du Psaume 150 quand je ne serais capable que de pleurer. Dira-t-on que cela me tombe du ciel, et ne rejoint pas ma vie? Mais n'est-ce pas là précisément un des intérêts de la liturgie, et sa force, cette ouverture que <le ciel> va opérer dans ma vie? Même si j'ai droit à mon petit jardin secret, je ne suis pas seul sur la terre, heureusement.»⁶

– Ou bien par l'insertion dans l'Eglise du passé et l'Eglise d'ailleurs, comme le souligne Michel Scouarnec: «Nos perspectives s'élargissent alors, et nos petits parcours d'aujourd'hui s'inscrivent tout à coup dans une trajectoire millénaire.»⁷

Contrairement à la spiritualité évangélique de la spontanéité, la liturgie permet de – et même force à – ne pas rester tributaire de son vécu.

Si la démarche de l'engagement y est moins directement sollicitée que dans la célébration évangélique, l'égoïsme et le narcissisme en sont normalement mieux écartés.

Mais la cohésion ecclésiale peut n'être que symbolique, l'unité purement artificielle, surtout si l'on ne prend pas en compte que la

5. C. Andronikov, *Le sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme* (Paris: Cerf, 1988), 80.

6. P. de Clerck, *L'intelligence de la liturgie* (Paris: Cerf, 1995), 114-115.

7. M. Scouarnec, *Vivre, croire et célébrer* (Paris: Ed. de l'Atelier, 1995), 45.

spiritualité communautaire se construit aussi en semaine! Et puis l'individualisme apparaît souvent ici sous les traits d'une liturgie très personnaliste, tant dans sa forme que dans les textes choisis.

On critiquera, à juste titre, la déficience évangélique qui a tendance à réduire la réalité de l'Eglise à une association d'individus, à «une société de convertis» (selon le mot de Jean-Paul Willaime⁸), mais on a là, à n'en pas douter, une communauté solidaire où chacun est normalement acteur engagé au service de l'œuvre commune. Ici, si l'individu prime, en effet, sur la communauté, cet individualisme est relatif puisque, comme l'indique Sébastien Fath: «La culture protestante évangélique lie organiquement conversion et insertion dans une assemblée locale, invitant «le solitaire» à devenir «solidaire» à l'intérieur de l'Eglise locale.»⁹

La convivialité des cultes chez les professants est sans nul doute portée par les relations fraternelles construites; parce que l'on se connaît, parce que l'on s'invite, s'entraide et se soutient, le culte est plus facilement vécu comme une rencontre familiale.

3. Emotionnel-rationnel

La troisième tension que nous voudrions évoquer est bien «classique»; il s'agit de l'opposition «émotionnel-rationnel» que l'on peut traduire par la double articulation «ressentir-comprendre» et «immédiateté-processus».

a) Le sentiment a, évidemment, sa place dans l'exercice ecclésial de la piété. Bien souvent hypertrophié dans la spiritualité évangélique, qui peut maintenir l'individu comme la communauté dans une certaine immaturité spirituelle, il est souvent douloureusement absent de la spiritualité réformée, qui l'a supplanté et, parfois même, le supprime encore, par un intellectualisme desséchant. Le «travers cérébral réformé» qui faisait qu'on allait «écouter le prêche» le dimanche matin est encore bien présent lorsque l'on entend: «Qui est-ce qui fait le culte ce matin?» La tendance à réduire le culte à la prédication et la prédication à un discours oratoire n'est pas tout à fait morte.

⁸ J.-P. Willaime, «Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique», dans *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiation* (Turnhout: Brepols, 2004), 167.

⁹ S. Fath, *op. cit.*, 45.

Mais il ne faudrait pas tomber trop facilement dans l'excès inverse et taxer d'intellectualisme toute démarche de réflexion ou toute pensée théologique. Michel Bertrand, après avoir justement rappelé le rôle de l'intelligence de la foi pour éviter de «s'enlise[r] dans les émotions et les bons sentiments des syncrétismes à la mode», en rappelle l'incontournable nécessité: «C'est dire que l'intelligence de la foi qui a toujours caractérisé le protestantisme, et qui n'a rien à voir avec l'intellectualisme, n'est pas comme certains le pensent l'ennemi de la foi, mais une exigence de la foi elle-même qui combat de manière efficace aussi bien l'apathie spirituelle que le fanatisme.»¹⁰

Certes, il ne s'agit pas de renoncer à comprendre, d'abandonner la réflexion, d'anathématiser la raison; il s'agit de comprendre, de réfléchir, de raisonner en dépendance à la Parole de Dieu, dans l'intelligence du mystère du Christ, c'est-à-dire d'exercer son intelligence de manière renouvelée (Rm 12.2).

Comme, d'ailleurs, il ne s'agit pas de bannir la résonance affective des réalités de la foi mais de ne pas réduire celles-ci à celle-là en faisant de nos célébrations le creuset de tous les sentimentalismes.

Reconnaître que, dans la spiritualité réformée, les fidèles sont encore trop souvent privés de recevoir et vivre les choses de la foi autrement que par la seule intellectualisation et reconnaître aussi que la spiritualité évangélique a tendance à maintenir les fidèles dans la logique du seul ressenti, c'est s'ouvrir à la spiritualité biblique qui mobilise l'être tout entier (le corps, les sens, l'intelligence, les sentiments... cf. 1Jn 1.1-2). Il nous faut renoncer contre vents et marées à l'exclusion réciproque des démarches intellectuelle et affective.

Jean-Paul Willaime met sagement en garde contre le risque grandissant «d'un divorce entre le pôle doctrinal et le pôle émotionnel, entre la recherche théologique visant l'intelligibilité d'un christianisme dans la culture contemporaine et le sentiment religieux tel qu'il se manifeste dans des émotions individuelles et communautaires. Le primat accordé à l'expérience et un rapport pragmatique à la religion tendent à creuser la tension qui a toujours existé entre les rationalisations doctrinales et la religion vécue. Dans le protestantisme, cette ten-

10. M. Bertrand, «Défis et perspectives pour le protestantisme aujourd'hui», *Libre Sens*, n° 103 (mars 2001), 25.

sion n'est-elle pas encore plus accusée aujourd'hui avec le développement des protestantismes émotionnels de type pentecôtiste?»¹¹

Il semble bien, d'autre part – et je crois important de le souligner –, que la parole est trop souvent envisagée selon une conception univoque, tendant à réduire celle-ci à la seule sphère de l'intellect, le rapport à la parole étant trop souvent compris comme une stricte correspondance signifiant-signifié. Le travers cérébral, comme le travers sentimentaliste, repose sur ce même malentendu en négligeant ainsi, me semble-t-il, toutes les potentialités de la parole dont la richesse inouïe nous rejoint dans tous les aspects de notre être.

b) A cette dichotomie du ressentir et du comprendre, qui semble de plus en plus prégnante, se rattache celle des modalités du processus et de l'immédiateté.

On l'a dit, la spiritualité que l'on retrouve chez les évangéliques est de l'ordre de l'immédiateté: le culte me fait du bien *hic et nunc*, je le sens, je le vis dans l'instant. Si cette dimension n'est pas absente de la spiritualité réformée en ses déclarations liturgiques, cette spiritualité s'inscrit plutôt dans une perspective à long terme.

Eh oui! l'édification est par définition un processus qui se déroule dans le temps, l'approfondissement de la foi se construit sur le long terme. Les repères se donnent et se donnent à nouveau, la marche avec le Seigneur est forcément progressive. La spiritualité doit vraiment se faire l'écho de ce patient travail de la grâce et refuser la surenchère de l'inédit, l'attraction de la nouveauté qui colle à la spiritualité de la spontanéité.

Paulo Barrera constate ce cercle vicieux: «Une religion qui s'est installée dans la <culture du présent> exige toujours plus de nouveauté et d'inédit. Il faut toujours fuir la répétition qui est propre à la religion traditionnelle, de longue mémoire. L'enchantement du culte a besoin de ces nouveautés: nouvelles révélations, nouveaux objets, nouveaux miracles, etc.»¹²

Gardons bien en mémoire qu'il n'y a de vraiment inouï que l'amour de notre Dieu!

11. J.-P. Willaime, «Risques et atouts de la précarité protestante», *Le protestantisme et son avenir* (Genève: Ed. D. Marguerat et B. Reymond, Labor & Fides, 1998), 37-38.

12. P. Barrera, «Le pentecôtisme au Brésil: une contre-sécularisation», *op. cit.*, 250.

4. *Jouissance et obéissance*

Dans la même veine que cette opposition entre l'immédiateté et le processus existe la tension entre la jouissance et l'obéissance. La célébration culturelle est-elle de l'ordre de la jouissance, comme tend à le laisser penser et même à le faire vivre la spiritualité évangélique, ou est-elle plutôt de l'ordre de l'obéissance, comme l'exprime pour une part la spiritualité réformée?

On ne peut nier que le culte célébrant le Christ ressuscité est porteur d'une dimension victorieuse; participation au culte du Royaume, la célébration de la communauté ne peut être qu'enthousiaste. Oui, la joie triomphante a sa place dans le culte dominical qui est lésé lorsque cette part est par trop réduite, comme c'est souvent le cas dans les célébrations réformées.

Mais le «déjà» du Royaume n'y a sa légitime place qu'accompagné du «pas encore». La liturgie de sanctification, en rappelant justement les conditions de la rencontre avec Dieu, nous ramène à notre statut de pécheur gracié. L'individu, comme la communauté, est appelé à devenir ce qu'il est, le culte étant le lieu par excellence où s'offrent les moyens de grâce pour y parvenir (1Co 14,26). La formulation de Richard Paquier fait bien comprendre cette tension interne propre au culte: «Le service divin de l'Eglise est à la fois le culte des pèlerins terrestres, qui poursuivent ici-bas leur marche pénible et périlleuse, et le culte des citoyens des cieux parvenus au but et au repos d'un monde définitif.»¹³ Ainsi, le culte ne peut pas être envisagé comme un lieu d'épanouissement personnel au sens où il me serait donné comme un temps à part pour me sentir bien – pour «m'éclater»! –, c'est pourtant à une telle perspective qu'invite la spiritualité évangélique. Danièle Hervieu-Léger, en soulignant combien la recherche d'une expérience religieuse du genre émotionnel est étroitement associée à l'aspiration au changement de la vie, fait remarquer une évolution de l'attente:

«(...) cette aspiration au changement de la vie ne s'exprime plus qu'exceptionnellement sous la forme de l'espérance parousiaque. La représentation utopique d'un monde autre est couramment absorbée dans l'idéal personnel d'accomplissement de l'in-

13. R. Paquier, *Traité de liturgie. Essai sur le fondement et la structure du culte* (Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1954), 32.

dividu dans ce monde-ci. Cette logique d'intra-mondanisation et de subjectivisation de la représentation du changement associé à la conversion religieuse est particulièrement visible dans le sens donné, dans les mouvements charismatiques contemporains, à la thématique de la guérison.»¹⁴

Acquiescer à une telle conception des choses, voire l'encourager, c'est oublier que le culte est aussi pour l'Eglise «le programme qui l'appelle à l'obéissance».¹⁵

Si la présence de Dieu est toujours bénéfique, elle implique aussi – et reste bénéfique en cela pour soi et la communauté – une mort à soi-même. Michel Scouarnec, fort d'une réflexion liturgique sur la notion d'alliance, déclare avec fermeté: «Quand nous cherchons dans nos célébrations à passer seulement un bon moment ensemble, à réveiller en nous une émotivité religieuse ou esthétique, nous sommes sur le chemin de l'oubli (...).»¹⁶ Avec Laurent Gagnebin, il nous faut donc oser affirmer que, bien que le culte soit une fête en tant que telle puisqu'il est célébration du Seigneur vivant et régnant: «Il est faux de vouloir absolument et toujours que le culte soit exclusivement festif. (...) C'est une des particularités de l'Evangile d'apporter des 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.»¹⁷ La spiritualité chrétienne n'invite pas, d'abord et essentiellement, à un épanouissement personnel mais bien au renoncement à soi-même, elle est marche avec Dieu.

Ne l'oublions surtout pas, les marques de la vraie spiritualité, ce n'est pas une expérience positive puissante, mais ce sont les fruits qu'elle engendre.

Cette quête trompeuse d'un bien-être lors du culte nous conduit à évaluer notre dernière paire: «subjectivité et objectivité».

14. D. Hervieu-Léger, «Le converti «évangélique», figure de description de la modernité religieuse», *op. cit.*, 210.

15. J.-J. vonAllmen, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien* (Paris/Genève: Cerf/Labor & Fides, 1984), 160.

16. *Op. cit.*, 156.

17. L. Gagnebin, *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé* (Paris/Genève: Les Bergers et les Mages/Labor & Fides, 1992), 104, 105-106.

5. Subjectivité et objectivité

Par sa dimension communautaire et kérygmaticque, la spiritualité réformée garde une foi subjective où l'objet de la foi et l'élan de la foi sont peu ou prou confondus, où il y a «mélange du vécu et de l'évoqué»¹⁸, où l'adoration de Dieu et la jouissance des moyens d'adoration se distinguent difficilement. A propos du pentecôtisme au Brésil, Paulo Barrera apporte cette lucide analyse: «La croyance est moins importante que le fait de croire; sa valeur est en relation à son caractère extraordinaire et non pas à sa cohérence.»¹⁹

On voit ici combien la médiation de la P/parole, qui préserve la distance, est essentielle pour garder d'une prégnance déviante des modes d'expression. C'est bien la réalité objective des actes et de la Parole de Dieu qui fonde la spiritualité chrétienne. A ce titre, les fraîches paroles de Jean Chrysostome me sont apparues bien pertinentes: «Toute assemblée est une fête. Qu'est-ce qui le prouve? Les paroles même du Christ: là, dit-il, où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. Quand le Christ est au milieu des fidèles assemblés, quelle plus forte preuve voulez-vous que c'est une fête?»²⁰

L'objectivité de la Parole, au-dessus de toutes nos subjectivités!

Ce parcours en tensions – sans doute bien incomplet! – implique un certain nombre de recentrages tant du côté évangélique que du côté réformé, afin de remodeler au mieux nos spiritualités. Ces recentrages s'éclairent d'un recentrage essentiel. Ce sera ma conclusion.

Conclusion: un recentrage nécessaire

On le voit, les formes données à notre relation à Dieu lors du culte disent non seulement quelque chose de la nature de cette relation, mais aussi de notre conception de l'Eglise et de Dieu.

Il ne faut surtout pas occulter le fait que les formes choisies pour la célébration jouent un rôle dans l'événement de la rencontre avec Dieu: soit elles aident les fidèles à vivre une vraie

18. F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire* (Paris: Ed. de Minuit, 1982), «Le sens commun», 160.

19. *Op. cit.*, 254.

20. Cité par C. Andronikof, *op. cit.*, 79.

démarche de foi, soit elles contribuent à les égarer par des divertissements de toutes sortes.

Chacune de ces deux spiritualités revêt ses propres faiblesses qu'une écoute obéissante de la Parole de Dieu peut conduire à corriger, tout en nous donnant d'apprendre les uns des autres.

Pour favoriser un sain équilibre en nos célébrations, le caractère théocentrique du culte devrait être fermement maintenu, magnifiquement redécouvert; cela pourrait, peut-être, permettre – bien sûr, avec le nécessaire transfert d'attentes que cela implique – de mieux déployer toutes les potentialités de la liturgie. Quoi qu'il en soit, je conclus avec:

*Le culte comme office divin*²¹

Le culte est célébration au Dieu trois fois saint, au Seigneur tout-puissant, au Christ régnant, à l'Esprit agissant; c'est cette réalité-là qui imprime au vécu cultuel son sens et sa spécificité.

J'aime cette affirmation sans ambages de J.-J. von Allmen: «Le culte ne doit pas avoir peur de n'être pas premièrement utile ou utilisable, au sens de l'efficacité ou 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.»²²

Oui, le culte est prioritairement pour Dieu, il est devant Dieu, en présence de Dieu et par Dieu. Il n'est donc ni anormal ni regrettable que cette célébration du peuple de Dieu, qui a maintenant libre accès à son sanctuaire (Hé10.9), soit spécifique jusqu'à en être décalée dans son vécu (véritable rencontre avec le Dieu vivant) et dans son langage (la langue liturgique, nuptiale et eschatologique, dit le mystère de la jonction du ciel et de la terre – Mt 18.20 –, s'associant au culte céleste – Ap 4-5).

Voilà bien le cœur de la spiritualité chrétienne: Dieu seul! *Soli Deo gloria!*

21. Je reprends ici des éléments du texte préparé dans le cadre de la Commission de liturgie des Eglises Réformées Evangéliques (UNEREIF, Nîmes), révisé par ses soins et publié dans le *Bulletin d'information et de liaison*, n° 107 (octobre 2005), 25.

22. *Op. cit.*, 53.

«En matière de spiritualité suprêmement, ce qui doit primer sans partage, c'est le souci de plaire à Dieu», nous exhorte un évangélique...²³

Ici, point de place à l'égoïsme avec son insatiable besoin de prendre les grâces divines en se passant de Dieu.

Ici, seule la foi, suscitée et garantie par le Saint-Esprit, nous assure que nous sommes en relation vraie et authentique avec le Seigneur. Il y a là un dépouillement extrême qu'il nous faut accepter et recevoir comme une démarche fondamentale de la spiritualité. Il n'y a pas de culte «en Esprit et en vérité» (Jn 4.23) qui soit agréable à Dieu s'il n'est porté par la foi seule. Je ne rends pas un culte à Dieu pour en obtenir des récompenses immédiates, mais parce que je sais que c'est ma vocation en tant que créature devant son Créateur, en tant que pécheur devant son Sauveur. En n'attendant rien d'autre que Dieu dans la nudité de ce face-à-face dans la foi, je vais alors recevoir ce qu'il veut me donner pour ce jour. C'est alors que les grâces les plus solides pour ma vie spirituelle pourront m'être accordées. Ici aussi s'accomplit la parole de Jésus: «Si quelqu'un veut venir à moi, qu'il cesse de penser à lui-même.» (Mt 16.24)

C'est ainsi que nous avancerons – et que nous avançons, me semble-t-il – vers une spiritualité communautaire équilibrée.

Vous l'avez sans doute constaté comme moi, il y a une évolution dans le domaine liturgique dont on peut se réjouir: les Eglises historiques s'ouvrent à plus de spontanéité et les évangéliques réfléchissent sur la liturgie.

Nous sommes là tous en chemin et cette recherche commune autour de la célébration, tout en nous rapprochant les uns des autres, nous conduira aussi, je le crois, à mieux comprendre et à mieux vivre ce que doit être notre identité protestante.

23. H. Blocher, «Le corps, les sentiments et l'intelligence», dans *La spiritualité et les chrétiens évangéliques* (Vaux-sur-Seine/Cléon et Andran: Excelsis, 1997).

LA RÉVÉLATION: OÙ TROUVER DIEU AUJOURD'HUI?

Pierre BERTHOUD*

Quel Dieu?

Aujourd'hui, on postule l'existence de l'être plutôt que du non-être. Ainsi, par exemple, l'exposition de vitraux contemporains consacrés au thème de la Genèse qui s'est déroulée en 2000 à Aix-en-Provence. Sur l'affiche de l'exposition composée à partir d'un vitrail créé par Dominique Masset intitulé «Préambule de la Genèse», on pouvait lire cette phrase des plus significatives «Pourquoi y a-t-il quelque chose au lieu de rien?» Cette question nous invite à réfléchir au «pourquoi» de ce quelque chose, c'est-à-dire à l'origine de cette réalité et au sens qui l'habite. Cette interrogation en rejoint une autre, celle du dernier grand tableau de Paul Gauguin intitulé «Que sommes-nous? D'où venons-nous? Où allons-nous?» (Musée d'Art de Boston). Cette fois-ci, le célèbre artiste pose les questions de l'origine, du sens et de la finalité de la destinée humaine.

Si quelque chose existe, quelle en est la nature? La perspective humaniste et matérialiste conduit à postuler que l'ultime réalité est infinie et impersonnelle et qu'elle se définit essentiellement en termes de matière ou d'énergie. Cette conception est aussi inhérente à l'hindouisme qui s'apparente, à bien des égards, au panthéisme. Mais comment alors rendre compte de la complexité de l'univers qui ruisselle d'intelligence et du caractère unique de

* P. Berthoud est professeur d'Ancien Testament et d'Apologétique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Cet article a été publié dans le journal *Réforme*, n° 3162, 9-15 février 2006.

l'homme qui se distingue des autres créatures? Le désespoir qu'exprime l'œuvre magistrale de Gauguin montre qu'il n'a pas trouvé l'universel qui aurait pu lui apporter sens et sérénité. En revanche, la perspective que proposent les Ecritures présente l'Être infini et personnel comme l'ultime réalité. Celle-ci offre une réponse à la question des origines qui tient compte de l'unité et de la diversité du réel et met en valeur la dignité de l'être humain puisque ce dernier est créé à l'image de Dieu. Certes, il existe une distance infinie entre le Créateur et la créature, cependant, comme Dieu, l'homme est un être personnel. Doué d'intelligence et de créativité, c'est un être libre et responsable doté d'une conscience morale. Il pense et communique, aime dans la fidélité et choisit en vue d'agir. Ce rapprochement audacieux permet aux auteurs bibliques d'utiliser des anthropomorphismes en tant que métaphores pour parler de Dieu et de le concevoir à l'image de l'homme. C'est précisément le mystère de la Trinité qui permet de mettre en valeur le caractère personnel de Dieu et de concevoir une relation intime avec lui dans laquelle communication, communion et amour sont des composantes essentielles. En refusant cette doctrine, l'islam et le judaïsme mettent l'accent sur l'unité de Dieu et soulignent ainsi sa transcendance et sa majesté au détriment de son caractère personnel.

Blaise Pascal fournit un bon résumé de notre propos dans son *Mémorial*: «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ.»

Le Dieu vivant se dévoile dans la création

Ce Dieu vivant a pris l'initiative de créer toutes choses y compris l'être humain par sa seule parole. L'univers n'est pas une extension de la divinité et celle-ci ne se confond pas avec l'énergie de l'univers. La création a donc une existence propre tout en dépendant de Dieu et en étant soumise à sa providence. Ainsi, celle-ci permet-elle de distinguer entre la cause première et les causes secondes. Si rien n'échappe à la volonté souveraine de Dieu, tout «se déroule selon les règles qui régissent les causalités à l'intérieur du domaine créé» (L. Jaeger). Dès la première

page, la Bible affirme la non-autonomie de la création tout entière. L'être humain vit dans le monde de Dieu et l'ensemble de la réalité invite le terrien à tourner son regard vers son ultime vis-à-vis (Ps 19.1-7; Rm 1.19-20). L'analogie entre l'œuvre d'art et la création est ancienne. On la trouve, par exemple, dans un beau passage du livre de la Sagesse qui engage une polémique contre l'idolâtrie et la divinisation des éléments de la nature: «Insensés vraiment, tous ces hommes qui ont ignoré Dieu, et à partir des biens visibles n'ont pas connu celui qui est; n'ont pas reconnu l'artiste (l'artisan) dont ils contemplaient les œuvres...» (Sg 13.1). Cette pensée est d'ailleurs reprise par l'apôtre Paul lorsqu'il écrit: «En effet, ce qui chez Dieu est invisible – sa puissance éternelle et sa divinité – se voit fort bien depuis la création du monde, quand l'intelligence le discerne par ses ouvrages» (Rm 1.20). Ce Dieu, à la fois tout autre et si proche, en se manifestant aux êtres humains les invitent en fait à le chercher (Ac 17.25-28). Cela suppose que, sans un point de référence infini, l'homme ne peut donner un sens durable à son existence. Lorsqu'il cesse de croire en Dieu, souligne G.K. Chesterton, le terrien ne croit pas en rien, mais en autre chose. Il rejoint ainsi saint Augustin dans une prière qu'il adresse à Dieu: «Vous nous avez créés pour vous, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous» (*Les Confessions* I.1). En se dévoilant ainsi, le Seigneur de l'univers et de l'histoire rappelle au terrien qu'il est un vis-à-vis responsable. Il est donc inexcusable puisqu'il ne peut faire appel à son ignorance (Rm 1.20, 21).

Où trouver Dieu?

Cependant cette révélation est insuffisante pour surmonter la rupture entre le Créateur et la créature. En effet, les passages cités plus haut qui évoquent la folie, l'inquiétude et la faute, témoignent d'un dilemme au cœur de l'existence de l'homme. A ce sujet, le diagnostic de l'Écclésiaste est pertinent: «Dieu a fait l'homme droit, mais il a cherché à raisonner beaucoup»¹ (Ec 7.29, BC). On pourrait paraphraser: «a poursuivi ses propres pensées et projets» et s'est ainsi émancipé de la sagesse de Dieu.

1.«Bien des subtilités» (NBS); «a tout compliqué» (BFC).

Le péché consiste à vouloir être sa propre finalité, la mesure de toutes choses, alors que la vocation humaine est d'assumer pleinement sa destinée devant le Créateur. Le dilemme du terrien n'est donc pas métaphysique, lié à l'être, mais moral, lié à l'usage ultérieur de la liberté humaine. Tel est le sens profond du récit de la faute en Eden (Gn 3; Rm 5.12-21). Le péché est incompatible avec la sainteté de Dieu (Es 6.5) et son influence destructrice touche tous les aspects de la personne et de la vie humaines. Sans une intervention divine spécifique dans les domaines de la connaissance et de l'existence, il n'y a aucune issue vraie et durable:

- Dans la première sphère, la révélation est le moyen privilégié par Dieu pour corriger l'impact néfaste du péché. L'intelligence obscurcie de l'homme a besoin de l'apport de la communication divine pour établir un diagnostic et identifier un remède.
- Dans la seconde sphère, la rédemption est le moyen privilégié par le Seigneur pour corriger les conséquences désastreuses d'un style de vie qui s'oppose à sa Sagesse-Loi.

Plus qu'un témoignage, les Ecritures sont la révélation, en paroles et en actes, du salut que Dieu a choisi de dévoiler progressivement aux hommes et dont l'accomplissement est en Jésus-Christ, «l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde» (Jn 1.29).

A la question posée: «Où trouver Dieu aujourd'hui?», la réponse de Jésus de Nazareth garde toute son actualité: «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne vient au Père sinon par moi» (Jn 14.6). Mais plus important encore est d'être trouvé par Dieu, car c'est la grâce du Seigneur et l'illumination du Saint-Esprit qui sont à l'origine de notre quête et lui permet d'aboutir. L'Eglise, corps du Christ, a pour ministère de le proclamer à la croisée des chemins comme au cœur des cités. Il en va de la vie de nos contemporains qui vivent à l'ombre de la mort.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Étudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
BIC: PSSTFRPPMAR
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

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

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/fr

N° 240 – 2006/5 – NOVEMBRE 2006 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Décembre 2005

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA