

LA REVUE REFORMEE

L'Eglise face aux défis du présent

William EDGAR

L'Eglise face au défi de la mondialisation

1

Donald COBB

Faut-il «réinventer l'Eglise»? Réflexions autour du livre de B. McLaren

13

Lydia JAEGER

Entre modernité et post-modernité: faut-il réinventer l'Eglise?

33

Roger VERCELLINO-ARIS

Quel est ce Dieu tout-puissant qui est impuissant?

47

Freddy SARG

Incineration ou inhumation? Approche pastorale

65

Egbert BRINK

Comment Dieu garde sa promesse. Méditation sur Genèse 15

73

Justin DAUNER

Dieu sait tout, pourquoi prier?

81

Méditation

William EDGAR

Le Psalme 87

93

N° 243 – 2007/4 – JUILLET 2007 – TOME LVIII – 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:

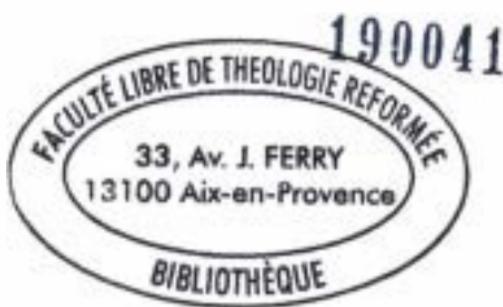
R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, P. COURTHIAL,
F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

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.

ID = 45097



L'ÉGLISE FACE AU DÉFI DE LA MONDIALISATION

William EDGAR*

Le terme «mondialisation» évoque pour certains les images de José Bové saccageant un McDonald's ou encore celle des manifestants en colère, à Hong Kong, pendant le sommet des pays les plus riches. L'évolution vers une économie mondiale ne peut, à leurs yeux, que résulter d'une hégémonie américano-européenne. Le terme «mondialisation» fait également penser, peut-être, aux événements du mois de novembre 2005 dans les banlieues défavorisées de France. Car, si les jeunes qui ont mis le feu aux voitures dans ces quartiers ne sont plus des immigrés, au sens technique, ils sont là à cause d'un des traits les plus importants de la mondialisation: la mobilité qui a entraîné, près des grandes villes, la présence de populations maghrébines et africaines noires, sans emploi et frustrées, parfois, jusqu'à la violence. A un niveau encore plus inquiétant, le terme «mondialisation» fait penser aux attentats de New York, Madrid ou Londres, perpétrés à l'aide de moyens technologiques et de communication typiquement mondiaux, sans lesquels une stratégie aussi terrifiante n'aurait pas pu être adoptée.

Il est vrai que pour d'autres, en revanche, le terme sonne de façon plus positive. Pour les néolibéraux, la mondialisation évoque de nouvelles possibilités d'apporter la prospérité dans des pays en voie de développement, puisque les frontières d'antan

* W. Edgar est professeur d'apologétique au Westminster Theological Seminary de Philadelphie (Etats-Unis) et professeur associé de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

n'étant plus des barrières, ces pays pourront être au bénéfice de l'apport économique de la modernité. Pour certains des défenseurs des droits de l'homme, la mondialisation favorise l'échange libre des idées et des styles de vie, sans qu'aucune autorité oppressive puisse s'y opposer. Ils prétendent, par exemple, que la chute du rideau de fer aurait été, en grande partie, le résultat de la découverte, grâce aux médias, du style de vie existant dans les pays libres.

Les chrétiens, eux aussi, sont partagés face à l'opportunité de la mondialisation. Pour les uns, la mondialisation aplatis les différences culturelles, constraint l'humanité à se contenter d'un minimum commun. La mission risque, alors, de se heurter à l'impossibilité d'annoncer désormais l'Evangile, celui-ci étant assimilé à la modernité occidentale. D'où la publication d'un nombre important de livres et d'articles avertisse les croyants de ne pas se conformer au monde avec ses tentations plus ou moins subtiles. D'autres, les plus optimistes, proclament, à l'inverse, que la mondialisation permettra au message chrétien de franchir tous les obstacles et d'atteindre l'humanité entière. Ils estiment que l'internet, premier vecteur de la mondialisation, facilitera l'évangélisation comme l'imprimerie a favorisé la diffusion de la Réforme au XVI^e siècle.

La mondialisation en observation

Quelle est la bonne analyse du phénomène de la mondialisation? Quel comportement l'Eglise devrait-elle adopter dans le contexte actuel? Pour commencer, n'y a-t-il pas lieu, à juste titre, d'être las de termes comme celui de «mondialisation»? Les nouveautés en ce domaine se multiplient. Une autre expression omniprésente est celle de la «condition postmoderne». (Le postmodernisme est, pour le moins, *le mot-valise de notre génération!*) Ces mots sont imprécis et utilisés de façon diversifiée jusqu'à l'opposition. Mais, avant que notre fatigue fasse place au scepticisme, puis au cynisme, avançons quelques réflexions sur la mondialisation, en remarquant, pour commencer, qu'une des raisons du flou qui marque l'expression est le phénomène lui-même. Rappelons quelques traits caractéristiques de la

mondialisation tels qu'ils sont reconnus par les spécialistes, selon leurs disciplines: l'économie, la sociologie, la science politique et la science religieuse.

Pour les *économistes*, la mondialisation, c'est l'interdépendance des différents pays au niveau du marché et de la production. Certes, le commerce international existe depuis l'Antiquité. Mais, aujourd'hui, les produits et l'argent traversent les frontières avec plus de facilité que jamais auparavant. La main-d'œuvre et les moyens technologiques qui sont à la base du commerce existent partout sur la planète. Par exemple, le bureau qui effectue des réservations pour les clients de l'USAirways est en Inde. Les sociétés de diffusion, comme CNN et Viacom (qui produit les canaux de musique «M») ont des succursales partout sur la planète. La voiture Toyota est fabriquée, à meilleur compte, dans plusieurs pays en dehors du Japon.

Un des résultats ambigus de la mondialisation économique est l'enrichissement, dans les pays pauvres, des travailleurs qui sont au service de sociétés basées en Europe ou en Amérique du Nord; cet enrichissement crée un écart de plus en plus grand entre ces travailleurs et leurs compatriotes. Mais cet enrichissement n'est que relatif, car leurs salaires, significatifs pour eux, n'ont rien à voir avec les salaires payés en Occident. Aussi les sociétés sont-elles conduites à licencier du personnel et à créer du chômage dans les pays dits riches.

La mondialisation et la ville

La grande ville (avec sa banlieue) apparaît, dans cette perspective, comme le lieu le plus important où s'amplifie l'écart entre les riches et les pauvres. Grâce à des facteurs comme la communication instantanée et les transports rapides à des prix abordables, les grandes entreprises ont leur siège social en ville. On le voit à Paris, à Hong Kong, à New York: ces grands centres attirent de plus en plus de monde, car ils semblent prometteurs d'enrichissement. L'informatique est indispensable au développement des entreprises. D'ailleurs, le secteur économique qui connaît la croissance la plus rapide en nombre d'emplois est celui de la programmation et

de tout ce qui touche à la cybernétique. A côté et grâce en partie aussi à l'informatique, il y a les secteurs de la finance, des assurances, de l'immobilier, ainsi que tout ce qui est lié à l'accueil et au divertissement. En même temps et paradoxalement, on observe un accroissement du nombre des personnes démunies, des sans-abri et des chômeurs. Car la main-d'œuvre qui, autrefois, trouvait sans peine à s'employer ne le peut plus faute d'être formée en informatique ou d'avoir les diplômes requis. Une nouvelle lutte des classes apparaît, celle du «savoir» contre celle de l'«ignorance technique».

Les *sociologues* remarqueraient que la mondialisation apporte une facilité de plus en plus grande pour voyager et pour communiquer. Les personnes et les idées venant de divers lieux se rencontrent. En même temps, cela favorise ce que Jacques Attali appelle le *nomadisme*¹. Comment vivre en communauté dans ces conditions? Le fait d'être ensemble avec d'autres personnes ne crée pas un esprit communautaire et ne donne plus une vraie identité personnelle définie par l'appartenance à un groupe particulier. Paradoxalement, la rencontre avec des milliers d'individus peut être source d'isolement et affaiblit l'identité. A titre d'illustration, imaginons une foule de piétons en train de descendre une rue dans une grande ville. Que voit-on? Un grand nombre d'entre eux parlent, la tête penchée, leur téléphone à l'oreille, sans aucun contact avec ceux qui marchent à leurs côtés. On peut s'amuser en voyant les gestes faits pour convaincre un correspondant invisible. Ce comportement est significatif d'un manque d'esprit communautaire, puisque les personnes en train de téléphoner sont, par la pensée, dans un tout autre lieu. La rapidité des communications et de l'information permet à l'usager de se dégager des contraintes ordinaires: langues différentes, déplacement, territorialité, politique et ainsi de suite. Le résultat en est une forme de nomadisme, qui permet de s'évader de la vie concrète et d'être sans identité.

Une des conséquences graves de la mondialisation est la perte du sens. Nous avons à notre disposition énormément de moyens de communication... mais pour dire quoi? Si vous êtes, par exemple,

1. Jacques Attali, *L'homme nomade* (Paris: Fayard, 2003).

dans le train, qu'entendez-vous (par force!)? Le plus souvent, ce sont des banalités telles que: «Je suis dans le train.» «Nous nous approchons de la gare.» «Avez-vous reçu mon courriel?» Il arrive aussi qu'on assiste à des disputes. Comme des exhibitionnistes, les voyageurs élèvent la voix et font savoir à leur auditoire involontaire dans le wagon qu'ils ont raison, qu'ils ont été maltraités... Il n'est, certes, pas question de nier l'utilité du portable dans bien des situations. Mais cet instrument est devenu comme une drogue pour beaucoup de personnes, notamment les jeunes. N'est-ce pas, en partie, parce que les gens se sentent seuls? Ils ne savent plus bien qui ils sont. C'est sans doute la raison pour laquelle des livres à succès traitent la question: *La sagesse des modernes, Comment réussir sa vie?, Le jardin imparfait*, notamment.

En *politique*, la mondialisation a d'autres conséquences manifestes. Avec retard, sans doute, sur la mondialisation économique, les structures de l'autorité se modifient petit à petit dans la même direction. L'Etat reste souverain et, généralement, depuis les traités de Westphalie, en 1648, les pays appliquent les mêmes règles diplomatiques. Mais il est clair que cela est en train d'évoluer, en partie à cause de la mondialisation. Normalement, on se doit de respecter les alliances et de prendre les décisions dans le cadre des organismes supranationaux, tels que, par exemple, la Banque mondiale ou l'ONU. Mais, en pratique, c'est loin d'être toujours le cas. Il suffit d'observer les frictions énormes qui existent entre les pays favorables à la guerre en Irak et ceux qui ne le sont pas. Nous assistons peu à peu à la prééminence des interventions, qui ont lieu par-dessus les frontières pour favoriser ou non l'accès au pouvoir de telle ou telle personne. Comme l'a fait remarquer Zygmunt Bauman, la surveillance est passée des méthodes qui interdisent de *quitter* un certain espace (comme dans le cas extrême du «panoptikon» analysé par Michel Foucault) à des méthodes qui interdisent d'*entrer*². Comme chacun le sait, l'immigration est un des problèmes les plus importants à résoudre pour les pays riches. Qui peut venir? Qui sera exclu? La mondialisation est donc loin d'être en place.

2. Z. Bauman, *Le coût humain de la mondialisation* (Paris: Hachette, 2000).

La mondialisation et la religion

Dans le domaine de la religion, la mondialisation a des implications significatives. Tout d'abord, il convient de noter le retour de la religion, non seulement sur la place publique, mais dans la conscience des observateurs. Il est impossible de regarder le monde actuel sans reconnaître la place importante qu'y occupent les religions.

Le concept moderne de «religion» est d'invention assez récente, avec souvent pour objectif de mettre en garde les sociétés libérales contre la menace d'un mélange trop étroit entre religion et politique. On cite, à l'appui, les cas multiples de conflits motivés, au moins en grande partie, par les convictions religieuses: l'Irlande du Nord, Al-Qaida, l'Inde et le Pakistan, Israël et la Palestine, entre autres. Cependant, il ne faut pas aller trop vite. Dans cette démarche, les religions traditionnelles, telles que l'islam, sont présentées comme cherchant à imposer leur conservatisme aux pays modernes. Cette interprétation des choses a une part de vérité. On pense à l'ayatollah Khomeiny, par exemple, qui a effectué une révolution sur la base d'un islam intégriste, alors qu'il ne représente que l'exception qui confirme la règle.

Olivier Roy a montré qu'en fait la plupart des acteurs de l'essor de l'islam des années 1970 et 1980 sont jeunes, universitaires, citadins³. Que ce soit la Fraternité musulmane d'Egypte, la Refah en Turquie ou même, en grande partie, la révolution en Iran, les leaders sont des intellectuels qui ont souvent fait leurs études en Occident. Il en est de même en Afghanistan et au Maroc. Les attentats de New York, de Madrid et de Londres sont moins inspirés par le Coran que par une idéologie anti-impérialiste liée à des théories économiques issues du marxisme. Autrement dit, l'islam conquérant est assez récent. Et il est mondial. D'autres religions peuvent combiner la modernité avec des éléments traditionnels comme, par exemple, le parti Bharathiya Janatha en Inde. Mais l'islam, plus que l'hindouisme, se veut religion universelle, toujours en réaction contre le colonialisme occidental.

3. Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Paris: Seuil, 2002).

S'il est exact que, dans un grand nombre de conflits sur la planète, le facteur religieux est présent, il n'en est pas moins vrai, pour la vision libérale ou «éclairée», que l'homme peut vivre, et même doit vivre, de telle manière que sa religion ne sorte pas de la sphère privée. L'homme «évolué» serait capable de se conduire sans être dépendant d'une doctrine ou d'un motif religieux. Or, il apparaît avec évidence, de nos jours, que la religion n'est pas simplement ce qui alimente le côté «spirituel» de la personne, mais qu'elle est l'élément qui affecte tous les aspects de sa vie. La religion protestante des Irlandais du Nord et le catholicisme des Irlandais du Sud se présentent davantage comme une réalité culturelle que comme un credo religieux. Il devient donc de plus en plus difficile de comprendre les événements du monde contemporain sans tenir compte du facteur, fortement significatif, de la religion dans son sens le plus large. Cela est particulièrement vrai dans le cadre de la mondialisation⁴.

La sécularisation elle-même peut revêtir un aspect religieux. Mais il est ici nécessaire d'apporter une nuance. La sécularisation a deux faces. Le côté positif est que la religion institutionnalisée – l'Eglise – ne peut plus exercer une emprise qui ne lui appartient pas sur les affaires de la cité. Selon une juste compréhension de la notion de laïcité – idée voisine de la sécularisation – aucune religion ne peut exercer sur la société une influence qui ne relève pas de sa compétence. Mais le danger de la sécularisation est de marginaliser la religion au point de lui faire perdre sa voix prophétique et son rayonnement. Cette sécularisation-là est comme une religion au bras inquisitorial. Comme le fait très justement remarquer Jean-Paul Willaime, le risque est grand de faire de la laïcité – qui a, certes, bien des qualités – une sorte de religion sans en avoir le nom. Il avertit contre la «laïcisation de la laïcité», ou athéisme de fait⁵. En revanche, il plaide pour «une laïcité capable d'intégrer positivement les apports sociaux, culturels et éthiques des religions dans des sociétés d'individus en quête de repères et de motivations»⁶.

4. Voir Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* (New York: Palgrave-Macmillan, 2005).

5. Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle* (Paris: Fayard, 2004), 329.

6. *Ibid.*, 345.

En résumé, la mondialisation économique crée une grande interdépendance entre les pays et les personnes. Dans certains cas, cela suscite un enrichissement. Dans d'autres, un écart toujours grandissant s'établit entre riches et pauvres. Les moins privilégiés sont marginalisés et ne peuvent exercer aucun pouvoir. Ce double trait s'observe dans la grande ville et sa banlieue. La mondialisation sociologique crée un nomadisme et présente un bon et un mauvais côté. Les voyageurs modernes qui ont le goût de la découverte et de l'exploration découvrent des horizons nouveaux. En contrepartie, le risque d'une perte d'identité, du sens, est grandissant. La mondialisation s'accompagne d'un retour de la religion dans son acception la plus large. La remise en question de la vision libérale, qui refusait de reconnaître la valeur propre de la religion, est sans doute une bonne chose. Mais, en même temps, le facteur religieux ajoute une force parfois redoutable à l'anti-impérialisme et risque de faire surgir une culture terroriste qui ajoute, à la technique moderne, l'«arme» des slogans intégristes.

La mondialisation selon la révélation biblique

Que dit l'Ecriture Sainte sur cette mondialisation? Nous découvrirons qu'elle offre une vision qui célèbre la mondialisation dans plusieurs de ses aspects. Mais elle avertit aussi contre ce qui est «mondain». Voici, brièvement, quelques rappels. Notons, d'abord et surtout, que la Bible présente une historiographie offrant un double mouvement.

D'une part, un mouvement centrifuge, l'expansion de la race humaine, depuis la création de nos premiers parents à l'image de Dieu jusqu'au peuplement de la terre et la soumission de celle-ci (Gn 1.26-30). A la suite de l'interruption de la chute, le mandat adressé aux hommes dès le commencement n'est pas abrogé. Par la grâce de Dieu, les hommes continuent à peupler la terre en la soumettant, étant vice-gérants devant le Seigneur (Gn 4.17-22; Ps 8.5-9). Même dispersés dans notre exil, rien n'est changé (Jr 29.4-7; 1P 1.1-2, 2.4-10). L'Evangile, loin de supprimer le «commandement culturel» de Genèse 1.26-30, contribue à son accomplissement. Car, en Christ, nous avons à

faire de toutes les nations des disciples (Mt 28.19). Toute famille dans les cieux et sur la terre tire son nom du même Père et tout genou fléchira, volontairement ou involontairement, devant lui (Ep 3.15; Ap 1.7).

D'autre part, l'historiographie biblique présente un mouvement centripète. Les fidèles de la race humaine, venant de toutes les extrémités de la terre, sont rassemblés devant leur Seigneur. Rappelons que tout commence dans un jardin, mais s'achève dans une ville. Oui, la ville, ce lieu qui est, aujourd'hui, au centre de la mondialisation, présente de bons et de mauvais côtés! Dans la Bible, la ville peut être «Babylone», mais elle peut être aussi le siège du grand Roi rédempteur. Le jardin d'Eden n'est pas simplement un joli carré de fleurs. Car, dans le Proche-Orient ancien, le jardin est surtout le lieu de l'habitation du roi (Né 3.15; Jr 39.4; Ez 31.8-9). C'est pourquoi les nouveaux cieux et la nouvelle terre auront au centre la sainte ville de Jérusalem, sur la grande et haute montagne, avec son fleuve d'eau de la vie et l'arbre de vie avec ses douze récoltes et avec un fruit chaque mois (Ap 21.10; 22.2). Tous les peuples de la terre seront conduits vers le Dieu consolateur d'Israël, qui les mènera aux sources d'eau: «Je transformerai toutes mes montagnes en chemins, et mes routes seront rehaussées. Les voici, ils viennent de loin, les voici, les uns viennent du nord et de l'ouest, les autres du pays de Sinim...» (Es 49.11-12) Telle est la réalité «mondialiste» de la rédemption, centrée sur la ville où siège le Seigneur, et vers laquelle convergent des milliers de personnes de toutes races pour adorer.

C'est pour cette raison théologique, et pas seulement parce que cela est une bonne stratégie, que l'apôtre Paul s'est consacré aux villes pour annoncer l'Evangile et planter les Eglises. Voilà pourquoi il œuvre avec acharnement pour que réussisse la collecte à destination des chrétiens de Jérusalem, image de la cité céleste annoncée par les prophètes. Voilà aussi pourquoi la vie en Christ est comparée, par l'auteur de la lettre aux Hébreux, à une montée jusqu'à la Jérusalem céleste (12.22; cf. Ps 87). La ville est le lieu mondial par excellence. En nous y rendant, nous sommes des pèlerins, et non des étrangers ou des gens de passage. Nous sommes déjà concitoyens des saints, membres de la famille de Dieu

construite comme un édifice où Dieu lui-même habite (Ep 2.19-22). Nous avons une identité et notre vie a un sens. Si nous sommes des *nomades*, nous ne sommes pas des *sans-abri*!

Cette vision biblique, à la fois centrifuge et centripète, est une vraie mondialisation réalisée par la puissance du Dieu Sauveur. Le Nouveau Testament insiste sur le rôle de l'Eglise dans ce temps où notre citoyenneté de la ville céleste est déjà une réalité, mais ne sera accomplie entièrement qu'à la venue du Christ. Car l'Eglise est une habitation, une maison spirituelle, dont nous sommes les pierres vivantes, construites sur la pierre d'angle, Jésus-Christ. Deux des premiers principes de l'Eglise sont l'égalité et la fraternité entre ses membres (Ga 3.28). Le Nouveau Testament n'abolit pas ce qui distingue les croyants les uns des autres, que ce soit leur fortune ou leur statut dans la cité. Mais il souligne avec insistance que nous avons tout en commun et que nous ne devons jamais laisser démunis un frère ou une sœur (Ac 4.32; Jc 1.27). Chacun devrait avoir accès à ce qui lui est nécessaire et lui convient.

Un sain équilibre

Il n'y a donc pas lieu d'enfermer l'Eglise comme dans un cocon. Le commandement missionnaire de Jésus (Mt 28.18-20) n'abolit pas le commandement «culturel» (Gn 1.26-30); il contribue à son accomplissement. Par conséquent, les chrétiens vivent dans la cité avec pour objectif de lui apporter la lumière du Christ (Mt 5.14-16; 1P 2.9). Ils doivent non seulement vivre en paix avec tous les hommes (Rm 12.18), mais œuvrer en accomplissant toutes les vocations légitimes (1Co 7.20-22, 10.31; Ap 21.24). Cela dit, l'Eglise doit figurer en première ligne dans le combat spirituel des enfants de Dieu.

Il ne faudrait pas penser, cependant, que tout ce qui caractérise la mondialisation est compatible avec la foi. Loin de là! En effet, Paul avertit contre la conformité au monde (Rm 12.2). La ville n'est pas seulement l'objectif du peuple de Dieu; elle est aussi un centre pour le vice. C'est dans une ville que les habitants du pays de Chinéar ont construit l'horrible tour de Babel, symbole par

excellence de la puissance humaniste (Gn 11.4). Les prophéties les plus violentes sont très souvent formulées à l'encontre de villes corrompues. Que ce soit Sodome et Gomorrhe ou la «grande Babylone», le jugement contre leur corruption est net et bref: «Ainsi sera précipitée avec violence Babylone, la grande ville, et on ne la trouvera plus.» (Ap 18.21; Jr 51.64) La ville peut être ce lieu de séduction où, «remplie d'admiration, la terre entière suivit la bête» (Ap 13.4).

Conclusion: la mondialisation est une réalité à double tranchant. D'un côté, il y a l'unification du peuple de Dieu qui vient, de tous les coins du monde, pour adorer le Seigneur. De l'autre, il y a une conspiration à l'échelle planétaire pour corrompre les hommes. Notre tâche aujourd'hui est d'œuvrer pour le passage de la cité terrestre à la cité de Dieu. Notre tâche est de prêcher un Evangile clair, en mettant toujours en évidence la vérité et l'amour de Dieu, en évitant les outrances. Notre tâche est de lutter contre l'injustice qui sépare les riches des pauvres, les puissants des démunis. Notre tâche est de plaider pour que les gens sortent de Babylone la grande (Ap 18.4) et entrent dans la Jérusalem de Dieu, où l'on entendra «comme la voix d'une foule nombreuse, comme la voix de grandes eaux, et comme la voix de forts tonnerres, disant: Alléluia! Car le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, a établi son règne.» (Ap 19.6)

Voir, en complément de cet article, la méditation sur le Psaume 87, page 93.

Sonnet XIII

Sur Job

Grand saint, de qui le Ciel protège l'innocence,
De combien de douleurs accablé je te vois!
Tous les maux, conjurés, viennent fondre sur toi;
Et tu sens du démon la cruelle insolence.

La poudre, qui te sert de siège en ta souffrance,
Te donne plus d'éclat que le trône d'un roi;
Et, comme deux saphirs, l'espérance et la foi,
Font, dans tes yeux mourants, éclater la constance.

Illustre, par les biens que le ciel te versa;
Illustre, par les coups dont l'enfer te perça;
Tu parais aujourd'hui dans la scène du monde.

Je te vois des égaux, dans ta prospérité;
Mais la grâce, où ton cœur dans l'orage se fonde,
Te rend incomparable en ton adversité.

Laurent Dreilincourt (1626-1680)

FAUT-IL «RÉINVENTER L’ÉGLISE»? RÉFLEXIONS AUTOUR DU LIVRE DE B. McLAREN

Donald COBB*

Rares sont les livres récents circulant dans nos milieux évangéliques qui font autant parler d'eux que *Réinventer l'Eglise* de Brian McLaren!¹ Si pour les uns, activement engagés dans la société où ils vivent, il s'agit d'un écrit «qui les a enfin compris», nous aurions affaire, pour les autres, à un livre «dangereux» voire, à la limite, hérétique². Difficile, dès lors, d'avoir suffisamment de recul pour en soupeser sereinement les mérites et les faiblesses!

La tâche est rendue d'autant plus difficile par le fait que McLaren mélange allégrement les genres. Comment apprécier à sa juste valeur un livre qui, tout en se situant sur un terrain essentiellement pratique (l'auteur est avant tout un pasteur), inscrit pourtant ses réflexions dans un cadre qui se veut philosophique, à savoir celui du «postmodernisme»? Et, qui plus est, s'articule en rapport, non avec nos situations et cultures européennes, mais avec celles, très spécifiques, des Etats-Unis! Cependant, vu l'ampleur du débat, une appréciation à la fois bienveillante et sans complaisance – c'est-à-dire responsable – est nécessaire:

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

1. B. McLaren, *Réinventer l'Eglise. Communiquer l'Evangile dans un monde postmoderne* (Valence: Ligue pour la Lecture de la Bible, 2006), 206 pages.

2. Nous pensons, d'une part, aux témoignages spontanés de plusieurs laïcs qui se sont exprimés lors de la journée débat organisée par la Ligue pour la Lecture de la Bible, en septembre 2006, autour du livre de McLaren et, d'autre part, aux avertissements pressants et répétés des responsables de Vigisectes.

nécessaire pour reconnaître et prévenir des affirmations excessives ou potentiellement nuisibles aux Eglises. Mais nécessaire aussi pour pouvoir retenir ce qui serait susceptible d'aider ces dernières dans la situation à laquelle elles sont confrontées en ce début de XXI^e siècle, dans un Occident devenu largement «postchrétien».

Nous ne voulons pas faire ici une critique théorique et philosophique approfondie de *Réinventer l'Eglise*. Notre propos est bien plus modeste: nous situant sur le plan de la pratique, nous poser la question de savoir quels sont les forces, faiblesses et éventuels dangers d'un livre qui se veut utile pour l'Eglise d'aujourd'hui³.

I. Le contexte du livre

Il semble opportun de faire un premier avertissement: dans sa version française, le livre de McLaren fait partie d'une collection particulière, intitulée évangile@notreculture.fr. Il vient ainsi rejoindre d'autres livres⁴ qui, d'une certaine façon, sont autant de tentatives de s'interroger sur la façon de présenter l'Evangile et de vivre l'Eglise dans une situation inédite, car radicalement déchristianisée. La précision n'est pas sans importance. En effet, s'il s'agit de juger un livre par ses propres mérites, il convient également de tenir compte des motivations qui ont conduit les éditeurs à sa traduction et à sa publication. Prendre conscience de ce fait nous invite d'emblée à adopter une distance critique par rapport à l'ouvrage, à tenir compte de tout ce que ce dernier peut avoir de provisoire dans ses conclusions, mais aussi à nous laisser poser certaines questions au travers de

3. Le présent article est la refonte partielle d'une conférence donnée lors de la journée mentionnée ci-dessus, en réponse à une demande précise: «Relever les aspects de la pensée de l'auteur qui vous paraissent positifs, intéressants, ambigus, voire dangereux, de soulever les interrogations et les défis que vous a inspirés la lecture de cet ouvrage.» Cette demande explique l'objectif très ciblé de notre article. Il va de soi que si nous avions dû faire une critique de l'ensemble des livres de McLaren (dont *Réinventer l'Eglise* est le seul à avoir été traduit en français), notre démarche s'en serait trouvée quelque peu modifiée.

4. Mentionnons, en particulier, D. Brown, *Une Eglise pour aujourd'hui. Expressions nouvelles sur un fondement immuable* (Marne-la-Vallée: Farel, 2001), *idem*, *Passerelles. Entre l'Evangile et nos contemporains* (Marne-la-Vallée: Farel, 2003), J. Hanley, *Une Eglise rayonnante. Le témoignage de la grâce* (Marne-la-Vallée: Farel, 2003), et M. Moynagh, *L'Eglise autrement. Les voies du changement* (Paris: Empreinte Temps Présent, 2003).

5. C'est explicitement la démarche préconisée par S. Lauzet dans sa préface: «Ce livre ouvre des perspectives nouvelles. (...) Bien sûr, tout n'est pas transposable mais pourquoi ne pas oser

sa lecture, questions qui peuvent nous conduire plus loin dans notre propre réflexion d'Eglise – quitte à y donner d'autres réponses que McLaren lui-même⁵.

Précisons également que *Réinventer l'Eglise* fait encore partie d'une «sous-section» de cette collection, intitulée Domaine étranger. Il s'agit donc bien d'une traduction à partir de l'américain, avec des rugosités et, parfois, des expressions un peu heurtées ou malencontreuses telles que l'on peut en rencontrer dans ce genre d'exercice⁶, mais aussi – et cela nous paraît plus important encore – un certain décalage culturel, qui fait que ce qui est dit ne correspond pas toujours à ce que nous pouvons connaître dans nos situations européennes. L'aveu de l'auteur que ce qu'il dit «n'est pas immédiatement transposable dans un autre milieu» est à la fois louable et réaliste⁷.

II. Eléments à retenir pour une Eglise «réinventée»

A) Repenser l'Eglise pour une situation inédite

De quoi s'agit-il dans ce livre? L'auteur commence par constater le décalage entre, d'un côté, l'Eglise actuelle, qui s'est laissé façonnner dans beaucoup de domaines par le modernisme ambiant, et, de l'autre, l'époque à laquelle elle se trouve réellement, à savoir notre société non plus moderne, mais «postmoderne». La société a évolué, elle a quitté les rivages du modernisme et passe actuellement par de profondes mutations; alors que l'Eglise, elle, est restée «en rade» ou, en changeant légèrement de métaphore, «au bout du quai»!

McLaren se donne donc pour objectif d'imaginer à quoi pourrait ressembler une Eglise délestée de son héritage «moderniste», redéfinie par les besoins du monde actuel: une Eglise qui

explorer telle ou telle piste? (...) S'il est vrai que «c'est du choc des idées que jaillit la lumière», alors de telles discussions ne peuvent être que productives.» *Réinventer l'Eglise*, 10. C'est d'ailleurs cette même démarche que recommande l'auteur lui-même; *ibid.*, 18s.

6. Regrettions quand même que la traduction n'ait pas été davantage soignée. Si, dans l'ensemble, la lecture n'en souffre pas trop, on rencontre pourtant trop fréquemment des anglicismes, des contresens, voire des incorrections sur le plan grammatical, ce qui donne au livre une allure finalement assez «amateur».

7. *Ibid.*, 8.

se trouverait «de l'autre côté»⁸, c'est-à-dire qui serait passée par les transformations nécessaires pour préserver la pertinence de son message dans ce monde nouveau. La perspective fondamentale du livre peut se résumer par une citation de F. Schaeffer, citation qui est d'autant plus percutante qu'elle a été formulée il y a plus de trente-cinq ans:

«L'Eglise d'aujourd'hui va passer à la moulinette et devrait donc se préparer, se mettre à parler de sujets d'actualité et abandonner les débats qui ont vingt ou trente ans. Si nous avons trouvé difficiles les quelques années qui viennent de s'écouler, qu'adviendra-t-il quand nous serons confrontés aux réels changements qui arrivent?»

«Demander à nos jeunes d'être conservateurs est une des plus grandes injustices que nous leur infligeons. (...) Etre conservateur aujourd'hui, c'est se tromper sur toute la ligne parce qu'ainsi nous entretenons le *statu quo* et les choses en l'état ne nous appartiennent déjà plus.»⁹

En réponse à ce mot d'ordre, l'auteur propose douze «pistes» de réflexion (correspondant aux douze chapitres du livre) pour donner un visage plus concret à cette Eglise «réinventée» et l'aider à avancer dans la nouvelle situation.

B) Une Eglise qui sache s'adapter à la situation

Pour le principe déjà, on peut saluer l'effort de McLaren. Bien qu'il ne soit pas le seul à le faire, l'auteur a le mérite de souligner que, dans une société où l'on assiste – sur le plan de la spiritualité notamment – à des bouleversements qui vont plus en profondeur que tout ce que l'Occident a connu jusqu'ici¹⁰, l'Eglise ne peut simplement poursuivre son chemin comme si le contexte était le même qu'au XIX^e ou même au XX^e siècle. Elle doit se poser la question de l'adéquation entre sa mission et le contexte particulier où elle est appelée à l'accomplir.

C'est sans doute ici que la réflexion de l'auteur est la plus pertinente; en parlant de la nécessité de «changer radicalement» (la

8. C'est le titre de l'ouvrage en anglais: *The Church on the Other Side* («L'Eglise de l'autre côté»).

9. Cité in *ibid.*, 18s.

10. Cf., par exemple, F. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale* (Paris: Plon, 2003), 214ss et *passim*.

première «piste» du livre), McLaren met en avant l'idéal d'une Eglise qui serait prête à relativiser, voire à refonder sa forme et ses structures pour favoriser le message qu'elle véhicule et qui, lui, reste toujours prioritaire. A ce propos, l'image biblique des autres qui n'ont d'autre fonction que de contenir du vin, et qui ont besoin d'être remplacées de temps à autre, tombe juste¹¹. Comme le dit McLaren, il importe d'être à tel point attaché au *contenu* – à l'Evangile – que nous ayons un regard toujours critique et quelque peu détaché sur le *contenant*. Certes, cela bouculera nos manières habituelles de regarder l'Eglise et ses structures apparemment immuables! Mais il importe de nous poser la question: nos façons de procéder favorisent-elles réellement l'annonce et la compréhension de l'Evangile ou en constituent-elles, au contraire, des entraves?

Les deuxième et troisième «pistes de réflexion» («redéfinir la mission» et «pratiquer la pensée systémique») vont dans le même sens et soulèvent des points tout aussi importants. Comme le dit très justement l'auteur, l'Eglise a, au cours des siècles, «tout fait et son contraire» (y compris entreprendre des croisades, combattre la recherche scientifique, ou encore la gober de façon irréfléchie). Pourtant, dans beaucoup de circonstances, il y a lieu de se demander si elle a vraiment pris au sérieux *la mission* qu'elle était censée remplir¹². A partir de là, McLaren propose de passer l'ensemble de notre vie ecclésiale au crible de cette mission: nos activités en tant que chrétiens aident-elles réellement l'Eglise à avancer dans son appel? Ou nous y engageons-nous simplement par tradition ou encore parce que cela correspond à nos intérêts personnels? Si le critère est l'accomplissement de la mission de l'Eglise, une évaluation sérieuse peut se faire, non en fonction du goût ou des tendances de chacun, mais compte tenu de la manière dont les différentes actions contribuent, ou non, à l'avancement de cette mission au sein du monde:

11. *Réinventer l'Eglise*, 25s et 45ss. McLaren reprend en fait ici les réflexions de H. Snyder, qui propose l'analogie entre structures ecclésiales et autres à vin dans ses livres *The Problem of Wineskins. Church Structure in a Technological Age* (Downers Grove: InterVarsity, 1975 [2^e éd. révisée, 1996]) et *The Community of the King* (Downers Grove: InterVarsity, 1977 [2^e éd. révisée, 2004]).

12. *Réinventer l'Eglise*, 30.

«Dans l'Eglise nouvelle, c'est la mission qui deviendra l'arbitre dans [les] conflits. Laquelle des deux approches nous aidera le mieux à accomplir notre mission? Ce point fera encore l'objet de débats, mais disposer d'une mission pour arbitrer représente un grand pas en avant.»¹³

L'Eglise se doit de concevoir ses activités en fonction de sa mission et non l'inverse. Cela confère à nos programmes d'Eglise un statut relatif et, par définition, transitoire, constamment modifiable. Par conséquent, poursuit McLaren, le meilleur atout que nous puissions posséder n'est pas – par exemple – notre désir d'imiter l'Eglise du I^e siècle, comme si une telle chose était possible ou même souhaitable. C'est bien plutôt une capacité à rester souples et à adapter nos manières de faire à la situation actuelle¹⁴.

C) Eglise et communauté, apologétique et authenticité

Parler d'une Eglise «réinventée», c'est encore, pour McLaren, mettre en avant l'aspect *communautaire* de la foi chrétienne. Il y a là un deuxième axe de réflexion salutaire, à savoir une remise en question de l'individualisme qui fait partie intégrante du monde moderne mais aussi, souvent, de nos piétés protestantes et évangéliques. McLaren souligne à juste titre que la foi chrétienne ne part pas de l'individu, mais de la création, et qu'elle embrasse de son regard «le groupe tout entier: famille, communauté, Eglise, écosystème, planète et univers»¹⁵. De la sorte, la rédemption ne vise pas simplement l'individu (ou une agglomération d'individus), mais la recréation, la transformation du cosmos entier.

Cela ne peut manquer d'avoir des conséquences sur notre ecclésiologie et, en particulier, notre manière de vivre en chrétiens. Le but de l'Eglise, dans cette perspective, n'est pas d'abord de former *des* chrétiens, individuellement, mais une *communauté* rachetée et transformée. Non pas qu'il y ait là une quelconque opposition intrinsèque; mais combien souvent constatons-nous dans nos Eglises une tendance à partir de l'individu, à concevoir

13. *Ibid.*, 45. Cf. encore, à la page 44: «Le programme de l'église (*sic*) est la somme des actions entreprises pour que l'Eglise réalise sa mission.»

14. *Ibid.*, 25s.

15. *Ibid.*, 37.

notre prédication et nos activités d'Eglises essentiellement comme les moyens d'édifier le chrétien individuel dans *sa* vie de foi? Or, la mission de l'Eglise consiste, entre autres, à remettre en valeur «un idéal de communauté». En cela, elle correspondra à la perspective du Nouveau Testament, avec sa très forte insistance sur l'édification du *royaume de Dieu*¹⁶.

Est-il besoin de rappeler qu'une telle vie de communauté remplit déjà une fonction apologétique indéniable – fonction que préconise le Nouveau Testament lui-même: «Que tous soient un; comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, *afin que le monde croie que tu m'as envoyé.*» (Jn 17.21)¹⁷

Il est à souligner qu'une des préoccupations de McLaren est en effet l'apologétique, la démonstration de la pertinence du message chrétien dans un monde qui ne voit plus d'emblée l'importance d'y prêter l'oreille. A ce titre, McLaren parle de la nécessité d'«élaborer une nouvelle apologétique» (la «sixième piste»). Qu'entend-il par là? Sans entrer dans les détails, on peut noter que, pour l'auteur, l'apologétique doit se concevoir moins comme une réaction *contre* les différentes pensées non chrétiennes ou antichrétiennes (une apologétique «en creux», si l'on veut) que comme une présentation cohérente, pertinente et, surtout, *positive* de la foi¹⁸. C'est également une apologétique qui respecte le mystère d'un Dieu qui est plus grand que les mots que nous employons pour le décrire, qui reste fixée sur l'essentiel au lieu de se braquer sur les combats secondaires et qui parle avec respect de ceux avec qui elle a des différends¹⁹.

Un point qui revient souvent à ce sujet – et c'est encore à saluer – est l'importance d'une présentation de l'Evangile qui mette en

16. «L'Eglise est par nature une communauté en mission, une communauté qui existe dans, par et pour la mission. Mais la communauté n'est pas simplement utilitaire, un outil pour la mission. Non, la mission elle-même conduit à la création d'une communauté authentique dans l'Esprit de Jésus-Christ. C'est le Royaume de Dieu.» *Ibid.*, 38. Notons par ailleurs que la centralité du royaume de Dieu pour la mission de l'Eglise revient à plusieurs reprises dans le livre de McLaren.

17. Cf. à ce sujet E. Clowney, *L'Eglise* (Cléon d'Andran: Excelsis, 2000), 10s.

18. *Réinventer l'Eglise*, 77ss.

19. *Ibid.*, 81s.

relief «non seulement la crédibilité, mais aussi l'authenticité»²⁰, une présentation qui comprenne qu'une démonstration concrète et vécue de notre foi aura, sur quantité de nos contemporains, un impact tout aussi grand que les explications logiques et raisonnées de nos croyances²¹.

Mentionnons, enfin, l'insistance de McLaren (c'est sa septième «piste») sur l'importance pour l'Eglise d'apprendre une «nouvelle rhétorique», afin de présenter l'Evangile – que l'Apocalypse qualifie bien d'«éternel» (Ap 14.6) – avec pourtant des «mots» nouveaux que nos contemporains, de plus en plus éloignés d'une culture judéo-chrétienne, puissent entendre et comprendre. A ce sujet, un prolongement par rapport à nos situations européennes peut se faire sans difficulté: dans un Occident où des cathédrales millénaires se trouvent au milieu de quantité de nos grandes villes, renforçant l'impression que l'on sait ce qu'est l'Eglise, n'est-il pas vrai que la fraîcheur et la radicalité libératrice de l'Evangile ont bien du mal à se faire percevoir? N'est-ce pas vrai que l'intime interdépendance de l'Eglise et de la culture occidentale – ce que nous appelons couramment la «chrétienté» – fait que le christianisme est souvent considéré comme un simple phénomène historique et sociologique et que l'on n'a donc plus besoin de prendre ses prétentions au sérieux? D'autre part, combien souvent, dans nos cultes ou même dans notre témoignage spontané, parlons-nous de façon à garantir que seuls les initiés pourront comprendre ce que nous disons (le fameux «patois de Canaan»)?²² Il n'est peut-être pas exagéré de dire, avec McLaren, que c'est en grande partie dans l'effort constant de trouver de nouvelles façons de dire le même message et d'en montrer la pertinence pour notre société du XXI^e siècle que se trouvera la santé de la future Eglise en Occident.

20. *Ibid.*, 83.

21. La citation qui suit est typique des affirmations de McLaren sur le sujet: «Dans l'Eglise réinventée, les mots ne feront pas tout. Notre message sera celui de toute une vie, paroles et actions. On ne pourra plus espérer parler de la foi sans exprimer l'amour par des actes, sinon personne ne voudra écouter. Là encore, l'intégrité sera de mise par le biais d'une rhétorique qui englobe le dire et le faire.» *Ibid.*, 90s.

22. Ce même point est développé dans l'excellent article de T. Keller «Evangelistic Worship», dont on trouvera de larges extraits dans le livre de D. Brown, *Une Eglise pour aujourd'hui*, 112ss.

III. Lorsque «réinventer» signifie perdre

A beaucoup de niveaux, McLaren offre donc une réflexion vigoureuse, qui encourage à reposer la question de la vie de nos Eglises en termes de pertinence et de créativité. Cela reste vrai, d'ailleurs, même si l'on peut se demander si certains éléments de cette Eglise «réinventée» ne relèvent pas simplement du bon sens et ne s'appliquent pas tout autant à l'Eglise «de ce côté-ci» qu'à celle «de l'autre côté»!²³ Ayant dit cela, le lecteur averti butera contre plusieurs éléments contestables, pour ne pas dire troublants, et qui représentent bien plutôt une perte de clarté, voire de substance, qu'une avance. Il s'agit d'en rendre compte ici.

A) Des faits au service de la rhétorique?

La fougue de McLaren rend la lecture de *Réinventer l'Eglise* stimulante; il serait difficile de qualifier l'ouvrage d'ennuyeux, et malgré une traduction en français qui n'est pas toujours à la hauteur de la rhétorique, on sent bien la formation littéraire de l'auteur. Pourtant, les envols oratoires et affirmations percutantes sont souvent au prix de l'équilibre. Ainsi, bien que McLaren en appelle constamment à une appréciation nuancée, *fair-play* de la société postmoderne, ses propres affirmations – notamment au sujet de l'Eglise – recourent régulièrement à des descriptions massives, à l'emporte-pièce et à des caricatures faciles qui, tout en mettant en vedette certaines idées fortes, font l'impasse, finalement, d'une réflexion posée.

Il s'agit là d'une tendance qui traverse tout l'ouvrage de McLaren. Limitons-nous, à titre d'illustration, à un exemple touchant à la différence entre modernité et postmodernité pour ce qui est de la présentation de la vérité: «Dans le monde moderne, nous pouvions manier une proposition comme une épée, un concept comme un marteau.»²⁴ Face à une telle description quasi manichéenne, on est

23. Touchant à l'eschatologie, par exemple, McLaren encourage à repenser notre doctrine, voire à inventer «une nouvelle eschatologie»; *ibid.*, 130ss. Cependant, d'après ce qu'il en dit, cette nouvelle eschatologie semble plus ou moins conforme à celle que l'on trouve déjà dans la théologie de la Réforme. On peut se demander si, dans beaucoup de cas, l'étiquette «nouveau» ne risque pas, sous la plume de l'auteur, soit de tomber dans la présomption, soit de se réduire à un slogan à effet «choc», semblable aux techniques publicitaires utilisées dans la vente commerciale.

24. *Réinventer l'Eglise*, 157.

tenté de se demander si l'on parle du même modernisme et si ce qui est aujourd'hui inexcusable l'était vraiment au temps de la modernité! Certes, l'image est saisissante, mais la réalité ne s'en trouve-t-elle pas quelque peu malmenée?²⁵

A côté de cette habitude de s'y prendre comme un éléphant dans un magasin de porcelaine, McLaren laisse planer une certaine ambiguïté dans ses propos, de sorte qu'il est souvent difficile de savoir ce qu'il pense réellement, si l'on doit être d'accord ou non avec ses propos. D'un côté, l'auteur souligne que le message de l'Eglise se doit, plus encore que par le passé²⁶, d'être «logique, intelligent, plausible» et les preuves à l'appui solides; un peu plus loin, il parle d'un discours «clair et [cohérent]»²⁷. Cependant, de l'autre, on est souvent amené à se demander ce qu'implique vraiment telle ou telle affirmation. De fait, dans bon nombre de passages, il est possible de prendre ce que dit McLaren dans un sens, mais aussi dans une direction tout à fait opposée. La démarche se veut peut-être «postmoderne», mais on peut craindre que cela n'aide pas l'Eglise à clarifier sa réflexion²⁸.

Cette tendance à cultiver un flou sur le plan du contenu peut, par moments, susciter une frustration compréhensible chez le lecteur. Au chapitre 10, par exemple, McLaren souligne l'importance

25. Un autre exemple, là encore assez typique, se trouve à la page 152, où McLaren pose la question: «Quel type de voisin préférez-vous? Un évangéliste fâché, enclin à porter des jugements, ou un postmoderne tolérant?» Faut-il vraiment choisir entre les deux?

26. *Ibid.*, 71.

27. *Ibid.*, 83 et 91.

28. Ce qu'il dit au sujet de la tradition fournit une bonne illustration de cette ambiguïté. A la «piste» quatre («échanger les traditions contre la tradition»), McLaren encourage le lecteur à rejeter la tentation de ne voir l'authentique tradition de l'Eglise qu'en rapport avec son propre milieu et à embrasser (de façon finalement assez hétéroclite) les «traditions» de l'ensemble de l'Eglise universelle, deux fois millénaire. Or, il est clair que chaque milieu d'Eglise contient une richesse souvent contestée par les autres: la beauté de la liturgie dans le catholicisme romain, l'enracinement historique des Eglises protestantes (régulièrement balayé d'un revers de main par les Eglises dites «évangéliques»), ou la spontanéité des communautés «charismatiques», souvent méprisée par les Eglises traditionnelles... qui en manquent parfois totalement! Prise en ce sens, l'exhortation à s'approprier l'héritage de toute l'Eglise constitue un bon antidote aux tendances isolationnistes de beaucoup de nos Eglises. En même temps, lorsque l'auteur affirme que, dans la tradition chrétienne (noter le singulier), «(...) il est question de *doctrines*, d'*histoire*, de figures emblématiques, de *codes moraux*, sans parler du patrimoine artistique (...)» (*ibid.*, 57, nous soulignons), un doute s'insinue: y a-t-il une différence entre l'appropriation éclectique que l'on peut faire de cette «tradition» (mais d'après quels critères?) et le pluralisme *doctrinal* que l'on voit dans la plupart des Eglises dites libérales?

d'«anticiper», mais son conseil reste à tel point général qu'on n'est finalement pas très avancé. Certes, l'Eglise doit anticiper; mais que doit-elle anticiper? Comment le faire? Dans quels domaines? Faute de précision, l'auteur nous laisse avec un slogan accrocheur mais inconsistant, et qui risque de n'être, finalement, qu'une vérité «bateau».

B) Une analyse déficiente: modernisme et postmodernisme

Ce qui est frustrant dans certains domaines peut devenir réellement problématique dans d'autres. C'est notamment le cas ici. L'essentiel du livre de McLaren touche à la manière d'être Eglise en situation de «postmodernité» et à la nécessité de rompre avec son contraire, le modernisme. Or, sur toute la question du «postmodernisme» (on préfère généralement, en France, le terme d'«ultramodernité»), McLaren donne l'impression d'une assez grande naïveté. Sans doute y a-t-il là une part de différence culturelle entre l'Amérique, traditionnellement très conservatrice sur le plan des valeurs et de la religion, et l'Europe, où le phénomène de sécularisation est beaucoup plus avancé. Toujours est-il que, d'après l'auteur, la plupart des postmodernes croiraient réellement à la vérité, mais ils ne la veulent pas dans la version «dure» que les chrétiens ont l'habitude de leur servir²⁹. De même, les «postmodernes», loin de banaliser la vérité, au contraire, l'estiment à tel point importante qu'ils refusent de prêter le terme à n'importe quelle affirmation³⁰.

Ici encore, McLaren appuie ses assertions sur des caricatures percutantes mais qui, par moments, frôlent l'inconscience: «L'homme moderne réclame <des faits, rien que des faits> mais les postmodernes, eux, demandent *bien davantage*. Donnez-nous des valeurs, un but, du sens, une mission à accomplir, de la passion, de la sagesse, de la foi et de l'esprit.»³¹ Or, face à de telles affirmations, il est difficile de ne pas se poser la question (sur

29. *Ibid.*, 144.

30. *Ibid.*, 145.

31. *Ibid.*, 171 (c'est nous qui soulignons). Cf. encore à la page 144: «(...) j'ai pu constater que la plupart des postmodernes sont plus nuancés à ce propos qu'ils n'en ont l'air quand ils sont piqués au vif par des chrétiens qui manquent de finesse et leur reprochent d'avoir abandonné

laquelle il faudra d'ailleurs revenir): d'une part, McLaren présente-t-il un modernisme qui caractérise et mine réellement nos Eglises? Ou nous fait-il simplement miroiter un croque-mitaine évangélique qui lui permet de replacer le «postmodernisme» dans une lumière plus favorable? D'autre part, qu'en est-il vraiment de son analyse du postmodernisme? Sans aller dans les détails sur ce point, contentons-nous de dire que l'analyse de McLaren se trouve régulièrement en porte-à-faux avec celle des sociologues du religieux³²; à la lumière des travaux sérieux et documentés de ces derniers, les affirmations de McLaren paraissent bien optimistes, pour ne pas dire manquer de réalisme.

Cette analyse superficielle conduit McLaren à passer à côté des vrais enjeux. Pour lui, si l'apologétique chrétienne pose problème dans notre société actuelle, ce n'est pas parce qu'elle affirme la vérité, mais c'est à cause de sa prétention à connaître celle-ci *de façon exhaustive*: «Les personnes postmodernes ne rejettent pas l'idée d'une vérité absolue mais sa connaissance absolue.»³³ Là encore, des questions se posent. Tout d'abord, savoir si l'apologétique chrétienne a jamais affirmé détenir la connaissance exhaustive sur quoi que ce soit (même s'il est vrai qu'en tant que chrétiens, nous nous comportons parfois comme si nous la détenions)!³⁴ Mais, plus profondément, le problème du postmodernisme ne touche pas à la connaissance absolue de la vérité, mais bien *au statut de la vérité elle-même*: celle-ci existe-t-elle réellement et, surtout, peut-elle avoir un caractère contraignant? C'est là que se situent le véritable enjeu et le vrai défi de l'apologétique chrétienne en situation d'ultramodernité. Aussi peut-on craindre que McLaren ne risque de «jeter le bébé avec l'eau du bain»

toute idée d'absolu. *En réalité, tout ce qu'ils veulent, c'est un peu plus de douceur et de paix.*» (Nous soulignons.)

32. Nous pensons ici aux différentes analyses de F. Lenoir, D. Hervieu-Léger, F. Champion et J.-P. Willaime.

33. *Réinventer l'Eglise*, 145.

34. La confusion que font McLaren et d'autres auteurs du mouvement dit de l'«Eglise émergente» entre connaissance véritable (quoique partielle) et connaissance exhaustive est traitée en profondeur par D.A. Carson dans son livre *Becoming Conversant with the Emerging Church. Understanding a Movement and its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 87ss et *passim*.

lorsqu'il conclut: «Pour ma part, j'irai jusqu'à dire que le terme même de vérité *absolue* n'a plus son utilité.»³⁵

C) Une vérité au nez de cire?

Cette dernière affirmation conduit à ce qui est certainement le point le plus contestable du livre, à savoir la place de la vérité dans la vie de l'Eglise, et la compréhension que nous pouvons en avoir.

McLaren souligne à plusieurs reprises qu'en tant que chrétiens, bien qu'étant de tendances différentes, «nous avons plus de choses en commun que nous le pensons»³⁶. En d'autres termes, nos divisions d'Eglises portent souvent sur des questions finalement très secondaires. C'est vrai et cela mérite d'être dit. Cependant, quand il s'agit de faire une énumération de ces points secondaires, McLaren se limite à l'aspect formel – les programmes de catéchèse pour les enfants, la manière dont nous essayons d'atteindre les gens de l'extérieur et de faire croître l'Eglise, des systèmes de gestion des finances ou du bénévolat et ainsi de suite. Or, peut-on vraiment dire que nos divisions ecclésiales sont réellement motivées par ces différences-là? De même, lorsque McLaren passe des aspects formels au plan doctrinal, son conseil est de mettre en avant le «tronc commun» de ce qui nous unit plutôt que de mettre en exergue ce qui divise... mais, là encore, sans que ce tronc commun soit jamais identifié de façon explicite³⁷. De la sorte, alors que sur ce point nous nous devons d'avoir une pensée limpide, McLaren nous laisse dans un flou plus ou moins total.

Dans ce même ordre d'idées, McLaren préconise d'élargir notre approche de la spiritualité: par exemple, adopter à tour de rôle la spiritualité typique des quakers, celle des évangéliques, des moines bénédictins, mettre côté à côté (et, c'est l'implication, sur un pied d'égalité) l'étude de Calvin et de Thomas d'Aquin, et ainsi de suite³⁸. Encore une fois, McLaren réagit à juste titre contre une certaine spiritualité évangélique trop exclusive et l'utilisation abusive des points secondaires pour diviser les Eglises.

35. *Réinventer l'Eglise*, 145 (souligné dans le texte).

36. *Ibid.*, 53.

37. *Ibid.*, 58.

38. *Ibid.*, 61.

Mais on ressort de la lecture du livre avec l'impression que, finalement, toutes les spiritualités se valent, à condition d'être affublées d'une étiquette chrétienne, et que la meilleure spiritualité serait, en fait, celle qui parviendrait à les intégrer toutes. Une fois de plus, au-delà des questions de *forme*, celle du contenu – c'est-à-dire du rapport avec *la vérité* – reste entière.

Ce même problème revient avec acuité dans l'encouragement que McLaren lance au «libéraux» comme aux «conservateurs» à «apprendre les uns des autres», et «à devenir quelque chose de nouveau tous ensemble dans le monde nouveau»³⁹. Dans l'absolu, l'idée n'est peut-être pas totalement dépourvue de mérite. Difficile de ne pas se demander, pourtant, dans quelle mesure la relativisation de nos doctrines spécifiques en tant qu'évangéliques, relativisation inhérente à une telle démarche, n'impliquerait pas l'abandon de certains éléments essentiels de l'Evangile. D'où la question: *dans quelle mesure ces éléments sont-ils réellement importants pour McLaren et dans quelle mesure doivent-ils l'être pour nous?*⁴⁰

Au cœur de la démarche se trouve posée, une fois de plus, la question de *notre capacité de connaître la vérité*. Cela se voit clairement dans l'idée maîtresse de la cinquième «piste» («ressusciter la théologie au même titre que l'art et la science»): du fait que la théologie est une tentative humaine de rendre compte de la Parole de Dieu, elle a un caractère fondamentalement relatif. La même idée revient ailleurs, lorsque McLaren dit: «Je crois que le christianisme est vrai, mais pas la version que j'en donne ni [celle] que

39. *Ibid.*, 164.

40. Il en est de même d'une opposition potentiellement problématique entre le «dogmatisme moderne» et la centralité du Christ. Lorsque, à la page 147, McLaren affirme que «le dogmatisme insiste sur des points particuliers, la foi ne connaît que Christ», on ne peut s'empêcher de se demander: peut-on vraiment dissocier la foi en Christ des questions, difficiles mais nécessaires, du caractère perdu de l'homme et du destin final de celui-ci? Certes, l'attachement au Christ est bien plus important que nos spécificités dénominationnelles en matière d'ecclésiologie ou d'eschatologie, pour ne mentionner que ces deux; nous avons à nous repenter de certaines divisions où des points d'interprétation sont devenus des armes pour donner le bâton à nos frères ennemis (en Christ!). Mais McLaren entend-il par là que, à condition d'être attaché au Christ, les questions de la déchéance de l'homme, d'une séparation éternelle d'avec Dieu ou de la manière précise dont l'œuvre de la croix nous sauve sont sans importance réelle? Une réponse claire n'est pas donnée dans le livre (cf. p. 148!). D'ailleurs, l'évolution de McLaren sur ces questions depuis la parution du livre en 2000 n'est pas particulièrement rassurante. Cf. à ce sujet, D.A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 166 ss.

vous en donnez d'ailleurs. (...) Je crois que Jésus est vrai, mais je ne crois pas que le christianisme soit vrai dans aucune des versions qu'on en donne.»⁴¹ Clairement, la relativité frappe tout ce que nous disons en tant que chrétiens, aussi bien nos formulations théologiques que nos confessions d'Eglise et nos appréciations éthiques: notre compréhension de Dieu et de sa Parole est toujours marquée par le péché (c'est précisément pour cela que l'Eglise n'a jamais réussi à formuler une confession de foi détaillée et exhaustive qui rallie l'ensemble de ses parties). Pourtant, cela implique-t-il que nous devions rester agnostiques quant à la véracité des points essentiels de la foi chrétienne ou du message d'ensemble de l'Ecriture? Si la réponse globale de l'Eglise durant ses vingt siècles d'existence a toujours été négative, il semblerait difficile, dans l'optique de McLaren, d'y répondre de la même façon⁴².

D) Contre quelle Eglise «moderne» McLaren réagit-il?

Quel est, finalement, le «front polémique», le vrai souci – déclaré ou implicite – du livre de McLaren? Manifestement, l'auteur réagit, parfois vertement, contre l'Eglise infectée par la «modernité». Mais de quelle Eglise s'agit-il au juste? Poser cette question n'est pas s'arrêter sur un point de détail supplémentaire. C'est au contraire trouver une clef permettant de comprendre quelque chose de fondamental au sujet de *Réinventer l'Eglise*. Deux phénomènes, assez spécifiques au mouvement évangélique américain, aident, en effet, à expliquer le positionnement de McLaren dans quantité de ses affirmations.

McLaren dit explicitement avoir grandi dans un milieu ecclésial particulièrement étroit, «fondamentaliste», selon l'expression consacrée⁴³. Pour qui a pu connaître le paysage religieux des Etats-Unis dans les années 1970 et 1980 (c'est-à-dire durant la

41. *Réinventer l'Eglise*, 151.

42. Il en est, d'ailleurs, de la vérité éthique comme de la vérité doctrinale: par moments, McLaren donne l'impression que l'Eglise ne devrait pas «se crisper» sur les questions d'homosexualité, d'avortement, entre autres, mais s'occuper des interrogations qui touchent la société actuelle (surpopulation, tribalisme ethnique, notamment), et qui seraient pour lui les «vraies» questions; *ibid.*, 127.

43. Cf., entre autres, *ibid.*, 56. Voir encore, du même auteur, *A Generous Orthodoxy* (El Cajon, CA-Grand Rapids: Emergent YS-Zondervan, 2004), 35s.

période de formation de l'auteur), il est possible de se faire une idée de ce dont il peut s'agir: des Eglises de tendance baptiste, indépendantes, dispensationalistes, très littéralistes dans leur interprétation de l'Ecriture (considérée comme la seule acceptable), et très à cheval sur certains «codes» ou règles bien délimités⁴⁴. De telles Eglises se caractérisaient souvent par leur style de culte dépouillé, à la fois de toute liturgie développée (ce qui serait du «rituel») et de tout débordement «enthousiaste». Elles se reconnaissaient aussi à leur conception très tranchée – presque manichéenne – de la société, et à l'insistance de se couper du «monde» (tout en étant, paradoxalement, extrêmement patriotes!). Dans une Amérique encore très pratiquante, les remarques désobligeantes et moralisatrices à l'égard des non-chrétiens – y compris du haut de la chaire – n'étaient pas rares. Il est évident que la description que nous venons de brosser ne s'applique pas intégralement à toutes les Eglises de ce style; il s'agit pourtant d'une réalité ecclésiale et sociologique qui a bel et bien existé et, dans une certaine mesure, existe encore⁴⁵.

A cela, il faut ajouter un deuxième phénomène, à savoir les *Mega churches* – Eglises composées de plusieurs milliers de membres – comme celles de Saddleback (Rick Warren) ou de Willow Creek (Bill Hybels), grandement influencées par le «mouvement de la croissance d'Eglise» (*church growth movement*) que le missiologue Don A. McGavran a lancé dans les années 1950 et 1960. On peut encore remarquer à ce sujet que les années 1970 et 1980 ont vu, aux Etats-Unis, un foisonnement de stratégies et de méthodes s'inspirant de recherches démographiques et sociologiques, voire parfois psychologiques, pour provoquer la croissance des Eglises, et dont les résultats étaient régulièrement tenus pour «assurés».

Notons, enfin, qu'il y a eu aux Etats-Unis une évolution chez beaucoup de chrétiens et communautés appartenant à la mouvance

44. Par exemple: ne pas boire d'alcool, ne pas fumer, ne pas porter les cheveux longs (pour les garçons) ou courts (pour les filles), ne pas porter de pantalon (encore pour les filles). La liste – dont on retrouve plusieurs éléments dans le livre de McLaren – pourrait facilement s'allonger.

45. On trouve bien évidemment de tels milieux d'Eglise en Europe aussi, mais ils n'ont ni tout à fait le même caractère ni, surtout, la même force numérique qu'aux Etats-Unis.

évangélique de type fondamentaliste-isolationniste vers les «mégas-Eglises», une ouverture progressive à la culture américaine de consommation et aux stratégies de vente⁴⁶.

Or, dans ce double contexte, on comprend mieux la réaction de McLaren, d'une part, contre une prédication et une spiritualité étriquées, simplistes, souvent dénuées de «mystère» (et donc influencées, à ce niveau précis, par la modernité) et, d'autre part, à l'égard d'une version elle aussi «moderne» de l'Eglise, s'appuyant pour sa réussite sur des statistiques ou démarches technologiques et non, de façon radicale, sur la puissance de l'Evangile. De fait, dans quantité de ses affirmations, ce contre quoi McLaren réagit n'est pas tant le «modernisme», au sens philosophique du terme, qu'une tendance étroite et isolationniste, ou encore une vision d'Eglise éblouie par les statistiques et les techniques de succès.

Il en découle deux conclusions capitales. Premièrement, l'analyse de McLaren ne colle pas toujours avec l'Eglise européenne et la situation où celle-ci se trouve. Mais, deuxièmement, les solutions proposées cherchent souvent – sans, d'ailleurs, que cela soit toujours dit de façon explicite – à redresser certains excès «fondamentalistes». Elles ne sont donc pas nécessairement pertinentes face aux conditions précises dictées par l'ultramodernité; *dans certains cas, elles peuvent même représenter un acquiescement face à celle-ci.* En d'autres termes, le «rêve» d'une «Eglise réinventée» chez McLaren n'est pas seulement celui d'une Eglise équipée pour la mission dans l'ultramodernité; c'est, tout autant, celui d'une Eglise qui aura rompu avec certaines tendances gênantes du milieu d'origine de l'auteur, *quitte à embrasser, pour cela, des présupposés et conclusions de l'ultramodernité elle-même.* Ce constat est capital, car il implique qu'à recevoir telles quelles certaines attitudes prônées par McLaren, l'Eglise se trouverait, non pas mieux positionnée pour proclamer et vivre l'Evangile en situation d'ultramodernité, mais au contraire affaiblie dans la substance même de son message.

46. Cf. P. Wells, «Le rôle de l'Ecriture dans l'identité protestante. Relativisme et bibliçimisme», *La Revue réformée* 57:4 (2006), 27-32.

Conclusion: faut-il réinventer l'Eglise?

Le livre de McLaren échappe, finalement, à une analyse tranchée. D'un côté, il foisonne d'intuitions, de remarques perspicaces et laisse percevoir un authentique désir de voir l'Eglise accomplir sa mission dans un monde en mutation. Mais, de l'autre, la vision d'une Eglise qui se trouverait «de l'autre côté» de cette transformation de modernité en «modernité-post» est viciée, voire par endroit minée de l'intérieur, par des éléments qui risquent de porter atteinte au contenu de l'Evangile que cette Eglise sera appelée à y proclamer.

Faut-il donc, eu égard à cette dernière remarque, rejeter *Réinventer l'Eglise* de façon unilatérale? C'est l'impression que pourrait donner la dernière partie de notre présentation. On peut, effectivement, s'inquiéter des portes que l'auteur ouvre à un affadissement de la vérité biblique, comme aussi de l'évolution de McLaren sur un certain nombre de questions depuis la parution du livre. Une mise en garde vigoureuse s'impose très clairement ici.

En même temps, *Réinventer l'Eglise* a peut-être quelque chose qu'ont peu de livres de ce genre (du moins en langue française) et qui mérite que l'on y réfléchisse, à savoir un appel à regarder longuement en face l'Eglise dont nous faisons partie – à nous regarder en face – et à nous demander, avec lucidité, si notre façon de dire et de vivre l'Evangile auquel nous croyons contribue réellement à ce que la pertinence et la puissance de ce dernier soient perçues de nos contemporains... ou si, par des habitudes ecclésiales qui se sont agglutinées autour du message, l'Evangile ne passe pas pour étriqué, déphasé ou désuet. Cet appel de McLaren est d'ailleurs d'autant plus à prendre à cœur qu'il n'est assorti d'aucun pessimisme inhérent, aucune trace de *fatum* devant la réalité d'une Eglise en Occident qui se trouve, de fait, en situation de «postchrétienté». Il y a, peut-être, quelque chose de la foi... plus précisément de la foi en Christ qui a donné sa promesse: «Je bâtirai mon Eglise, et les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle.» (Mt 16.18)

Finalement, c'est peut-être avant tout en cela que réside la plus grande valeur de *Réinventer l'Eglise*: non pas dans des propositions

auxquelles chacun pourra adhérer sans réserve, mais dans les interrogations qu'il exprime, les «pistes» globalement balisées et le défi lancé de reprendre la réflexion dans *nos* situations, de la prolonger et de l'approfondir pour le bien de l'Eglise. Non pas, certes, pour que nous cherchions à «réinventer» quelque chose dont la construction relève, en définitive, d'un Autre. Mais pour être sûrs que nos efforts fassent ressortir, et n'occultent pas, l'ouvrage de l'Architecte et «Concepteur» principal. Si le livre de McLaren nous aide à poser plus clairement, plus lucidement, la question du témoignage, au sein de l'ultramodernité, de cette Eglise-là, il nous aura rendu un service important, combien même nous ne pourrions pas toujours le suivre dans les réponses qu'il propose.

AVIS AUX LECTEURS

L'année 2007 ne comportera que 4 livraisons de la revue. Les numéros 2007/1 (janvier) et 2007/2-3 (avril) vous sont déjà parvenus. Le présent numéro (2007/4) sera suivi, en octobre, par le numéro 2007/5 qui présentera les conférences données lors du carrefour de la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence, en mars, dont le thème était «Protestantisme et liberté».

ENTRE MODERNITÉ ET POSTMODERNITÉ: FAUT-IL RÉINVENTER L'ÉGLISE?

Lydia JAEGER*

La publication du livre *Réinventer l'Eglise*, de Brian McLaren¹, a suscité un vif intérêt, les réactions s'échelonnant de l'enthousiasme franc à l'accusation d'hérésie. L'éditeur, de concert avec l'Alliance évangélique française, a alors décidé, pour clarifier les enjeux, d'organiser une journée d'études. Pour préparer l'événement, qui a eu lieu le 19 septembre 2006 à Valence, quatre théologiens avaient reçu le mandat d'évaluer l'ouvrage, pour en dégager les pistes fructueuses comme les aspects potentiellement néfastes. Mon privilège a été d'être associée à ce débat fraternel et stimulant. La démarche des responsables de la publication était d'autant plus courageuse que le débat fut public et que les intervenants n'avaient reçu aucune autre consigne que l'invitation explicite à s'exprimer sans restriction sur le livre. L'article qui suit reprend le texte de ma conférence², qu'il convient toutefois de situer dans son contexte propre: il n'a pas pour vocation d'évaluer la pensée de McLaren dans son ensemble, encore moins celle de présenter le mouvement dit de l'Eglise émergente, dont McLaren est un des porte-parole éminents. Le regard proposé ici se limite volontairement à l'unique

* Après des études de physique, de théologie et de philosophie des sciences, I. Jaeger est professeur et directrice des études à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne.

1. B. McLaren, *Réinventer l'Eglise* (Valence: Ligue pour la lecture de la Bible, 2006); édition originale: *The Church on the Other Side* (Grand Rapids: Zondervan, 2000).

2. Ma reconnaissance s'adresse à François-Xavier Collet, qui a mis en forme l'exposé oral en vue de sa publication.

ouvrage de l'auteur disponible en français. C'est, en effet, dans ce contexte que nous sommes appelés à annoncer l'Evangile et que la question de la pertinence des thèses de McLaren se pose.

L'urgence du changement

McLaren considère que l'évolution de nos sociétés occidentales nous oblige à repenser radicalement notre évangélisation. Sa conviction principale peut se résumer de la façon suivante:

Nous assistons aujourd'hui à un changement fondamental dans la mentalité des gens. C'est pourquoi il faut modifier radicalement la façon d'annoncer l'Evangile et de vivre l'Eglise, pour atteindre ceux du dehors – et surtout ceux qui sont vraiment dehors, c'est-à-dire sans lien quelconque avec une communauté chrétienne.

Deux questions principales découlent de cette thèse. D'abord, l'analyse de notre situation est-elle juste? Sommes-nous effectivement en train de vivre ce changement radical? Ensuite, les conséquences envisagées pour l'évangélisation sont-elles les bonnes? C'est à ces deux questions que les réflexions qui suivent tentent de répondre. Leur objectif premier n'est pas de critiquer la pensée de l'auteur, mais de nous aider à faire des progrès dans l'annonce de l'Evangile. S'interroger sur le livre de McLaren n'est qu'une étape d'une stratégie bien plus large. Car la question fondamentale à laquelle il est urgent de répondre est bien celle-ci: «Quelles sont les stratégies à adopter pour présenter l'Evangile, de façon pertinente, aujourd'hui?» Parce que, en accord avec l'analyse de McLaren, nous ne pouvons pas être satisfaits de la situation actuelle. La majorité de la population européenne n'est pas atteinte par notre évangélisation; la sécularisation en Occident est un vrai défi auquel l'Eglise n'a pas encore trouvé de réponse efficace.

Postmodernité ou ultramodernité? La justesse de l'analyse de McLaren

Commençons alors par la première question: l'analyse de société que propose McLaren est-elle juste? Au risque de caricaturer la pensée de l'auteur – l'enseignante que je suis doit souvent

simplifier –, il me semble qu'on peut en formuler ainsi la substantifique moelle:

Depuis Descartes et le Siècle des lumières, les hommes ont cru à la toute-puissance de la raison. Ils pensaient que la vérité était universelle et accessible à l'homme. Mais les temps modernes touchent à leur fin. Aujourd'hui, nous entrons progressivement dans la postmodernité, qui abandonne l'illusion de la connaissance universelle, aussi bien en morale qu'en religion, mais aussi en science. Ce rejet de toute connaissance universelle provient de la prise de conscience du fait qu'il n'existe aucun «point de vue de nulle part»³. Toute connaissance est située, c'est-à-dire s'inscrit dans un contexte, dans une situation historique, dans des conditions socio-économiques. C'est toujours MA connaissance et non pas LA connaissance. Ainsi, toute approche est partielle et fragmentaire. Cela va de pair avec la valorisation de l'expérience subjective, personnelle, contre l'exaltation du raisonnement universel, typiquement moderne. Au final, on ne demande plus «est-ce vrai?» mais «est-ce pertinent?», «est-ce authentique?»

Si ces quelques lignes résument bien l'analyse de McLaren, comment se situer par rapport au tableau qu'il dresse de notre société? Il paraît incontestable que nous assistons à une évolution et qu'au moins une partie de la population occidentale va dans le sens indiqué. Par conséquent, il est important de réfléchir au thème souvent évoqué par ce vocable de *postmodernité*⁴ et, en particulier, à la réponse chrétienne à y apporter. Mais s'il est important de réfléchir à notre façon de réagir face à l'évolution constatée, il convient d'abord d'indiquer certaines limites de l'analyse proposée par McLaren.

Tout d'abord, un constat: l'évolution indiquée ne concerne qu'une partie de la population; tous ne sont pas touchés. Il est vrai qu'on constate un certain relativisme; mais, en parallèle, la science conserve un attrait important et continue pour beaucoup à servir de norme, de guide vers la vérité. Parfois, on peut même déceler une certaine crédulité vis-à-vis de la science! Le relativisme reste alors, la plupart du temps, cantonné dans certains

3. Allusion à l'ouvrage de Thomas Nagel, *Le point de vue de nulle part* (Combas: L'Eclat, 1993, éd. originale: *The View from Nowhere*, 1986).

4. J'utiliseraï ce terme bien qu'il ne soit pas sans poser un problème, comme nous le verrons par la suite.

domaines. McLaren a fait des études littéraires aux Etats-Unis et c'est précisément dans ce contexte que les penseurs postmodernes (ou que l'on dit postmodernes, car ils ne reprennent pas toujours ce qualificatif pour eux-mêmes) ont eu la plus grande influence. Des auteurs français comme Jacques Derrida et Michel Foucault sont vraiment des penseurs phares dans certains milieux universitaires américains, bien plus qu'en France. Qu'il me soit permis d'évoquer un souvenir personnel à ce propos. Lors du colloque «Les normes de la croyance religieuse», organisé à l'Université de Rennes I en octobre 2000, le philosophe anglais Paul Helm avait décidé de parler sur un auteur français s'inscrivant dans la perspective relativiste de la postmodernité, pensant que son exposé serait particulièrement pertinent dans le contexte français. Mais, de fait, pratiquement aucun Français présent ne connaissait le nom de ce penseur pourtant assez lu dans les pays anglo-saxons. De surcroît, sa façon de raisonner ne suscitait pas d'écho dans la pensée française, en tout cas telle qu'elle était représentée à ce colloque. Cela nous montre que les catégories «postmodernes» peuvent être pertinentes pour certaines personnes, dans certains milieux, mais pas dans d'autres. J'ajouterais – en tant que Parisienne, et plus précisément banlieusarde – que lorsque je regarde mon Eglise, située en Seine-Saint-Denis, ce n'est certainement pas le relativisme postmoderne qui est le défi le plus important à relever. Notre Eglise accueille une forte proportion d'Antillais et d'Africains, avec des problèmes très différents. Lorsque nous réfléchissons à la croissance de l'Eglise aujourd'hui en France, nous devons tenir compte du fait de l'immigration et de la présence de populations aux arrière-plans culturels divers. Une seule analyse de l'évolution, en termes de postmodernité, n'est donc pas suffisante, parce qu'il y a pluralité de contextes.

Il faut ajouter une seconde réserve, plus importante encore: si l'on remarque que tous ne sont pas touchés par ce que l'on a l'habitude d'appeler la postmodernité, l'analyse même de ce courant en termes de *postmodernité* ne va pas de soi, car il ne s'agit pas d'une simple rupture avec la modernité. Ce courant constitue bien plus le pôle irrationnel qui accompagne nécessairement la

prétention rationnelle de la pensée apostate, selon l'analyse pertinente de Herman Dooyeweerd. Celui-ci part du constat qu'une pensée qui refuse l'autorité de Dieu n'est pas, ne peut pas être une pensée areligieuse, car l'homme est un être religieux. S'il cherche à nier sa dépendance du Créateur, il va chercher son dieu à l'intérieur de la création. Comme le souligne le premier chapitre de l'épître aux Romains: ceux qui se détournent du Créateur deviennent par là même idolâtres, ils refusent d'adorer le seul vrai Dieu, pour s'agenouiller devant une créature. Mais une créature n'est jamais capable de porter une telle charge divine: elle ne peut assumer le rôle religieux qu'on lui donne et, tôt ou tard, même l'idolâtre s'en rendra compte. Quand il est forcé de constater l'échec de ses ambitions, la tentation pour lui sera de chercher le remède auprès de la négation de l'aspect idolâtré jusqu'alors. Ainsi, conclut Dooyeweerd, «chaque idole (...) évoque sa contre-idole»⁵; l'aspect négligé de la création va se trouver investi à son tour d'une charge religieuse. De cette façon, la pensée prétendument autonome oscille toujours entre des extrêmes: refusant le fondement transcendant, elle ne peut pas trouver de position stable, à partir de laquelle explorer le monde, dans son harmonie créée:

«L'absolutisation religieuse de certains aspects relatifs fait nécessairement surgir des corrélatifs négligés de ces aspects qui se mettent à revendiquer à leur tour, dans la conscience religieuse, une absolute analogue, mais opposée à celle des aspects déifiés.»⁶

Dans la mesure où la pensée moderne idolâtre la raison humaine, elle a pour conséquence inéluctable l'irrationalisme, comme l'ombre que jette un objet placé au soleil. Le relativisme irrationnel que d'aucuns qualifient de postmoderne est donc davantage le corollaire inévitable de la modernité que son dépassement. L'échec du projet moderne montre, certes, la folle prétention de l'homme de vouloir se passer de Dieu. Mais le courant postmoderne participe de la même révolte: ni l'un ni l'autre n'acceptent de se soumettre au Créateur.

5. H. Dooyeweerd, «La base religieuse de la philosophie grecque», *La Revue réformée* 10 (1959:3), 21.

6. *Ibid.*

L'analyse de la pensée autonome que propose Dooyeweerd se vérifie dans l'histoire de la philosophie occidentale: le romantisme porte tous les traits d'une réaction irrationnelle au paradigme des Lumières et annonce, dans ce sens, des thèmes que l'on qualifie aujourd'hui de postmodernes⁷. Mais le pôle irrationnel se trouve jusqu'au cœur même des Lumières: Kant est le penseur qui parachève l'édifice rationnel des Lumières et, en même temps, celui qui met au jour l'échec de la prétention rationaliste à connaître la réalité. Pour Kant, il n'existe aucune connaissance dans le domaine de la morale et de la religion; ni la morale ni la religion ne sont objets ou ne portent sur des objets de connaissance. Je crois en Dieu, mais en réalité, je fais *comme si*. Dieu n'est pas objet de connaissance, mais plutôt un principe qui me guide dans mon comportement. L'homme a besoin d'un législateur universel pour adopter un comportement moral et il doit donc se conduire *comme s'il y avait* un législateur universel et divin. Mais on reste tout à fait agnostique par rapport à l'existence de Dieu. Même en ce qui concerne le monde, on ne peut jamais le connaître tel qu'il est, accéder au *Ding an sich* (à la «chose en soi»). En fin de compte, la science n'est que connaissance de la pensée humaine appliquée au monde. Ce sont les structures que l'entendement humain projette sur le monde que l'on retrouve, ensuite, dans la connaissance scientifique. On le voit, il y a une façon postmoderne de lire Kant.

La foi chrétienne: ni moderne ni postmoderne.

Quand on cherche à apprécier la pensée de McLaren, il n'est évidemment pas judicieux de lui reprocher l'écart avec le paradigme moderne et avec sa prétention de la Raison universelle. Sans adopter une posture «moderne», je suis néanmoins arrivée à la conclusion que McLaren s'arrête à mi-chemin dans son analyse de la pensée occidentale contemporaine. En fait, si je m'accorde avec McLaren pour penser que la foi chrétienne s'oppose au projet des Lumières, je considère qu'elle récuse de même l'irrationalisme postmoderne auquel la prétention rationaliste conduit

7. Cf. la recension que fait Henri Blocher de l'ouvrage d'Alfred Kuen *Les défis de la postmodernité* (Saint-Légier, Emmaüs, 2002), dans *Théologie évangélique* I (2002), 94.

inéluctablement. L'auteur souligne bien – et en cela, il nous est utile – que la foi chrétienne ne doit pas accueillir favorablement la pensée moderne. Mais il ne montre pas assez qu'il en va de même face à la postmodernité. Pourtant, il est indispensable de proposer une analyse plus poussée de la postmodernité – analyse que l'on ne trouve pas dans le livre – pour acquérir un discernement juste et apporter des réponses pertinentes à ce fait de société.

La foi chrétienne dénonce l'illusion d'une pensée autonome: il n'existe pas de raison universelle qui pourrait atteindre la vérité sans recours à Dieu. Mais en même temps – et c'est là où la foi chrétienne est en tension avec la postmodernité – elle évite de tomber dans l'irrationalisme. De façon très schématique, la postmodernité déduit de la prémissse «la raison humaine (autonome) ne peut pas atteindre la vérité» la conclusion «il n'y a pas de vérité universelle», ou – ce qui dans la pratique revient au même – «nous ne pouvons pas connaître la vérité». Si la prémissse est en accord avec la foi biblique, la conclusion ne l'est pas. La prémissse est acceptable car, contrairement à la pensée moderne, la foi chrétienne accepte que la raison autonome ne puisse pas accéder à la vérité. Dans ce sens, la postmodernité nous montre à quoi aboutit la pensée humaine lorsqu'elle suit la logique de la modernité jusqu'au bout. L'irrationalisme postmoderne est, en fait, ultramodernité: la modernité poussée jusqu'à ses conséquences logiques extrêmes.

Mais le fait que la raison autonome ne peut pas accéder à la vérité n'implique pas que l'homme ne peut pas connaître la vérité. Ce que l'homme ne peut pas accomplir laissé à lui-même devient néanmoins possible s'il accepte de se laisser guider par la révélation. Le croyant sait que Dieu a révélé la vérité à l'humanité. En acceptant de lire le monde à partir de la lumière révélée, nous avons bel et bien accès à la vérité. Notre connaissance est, certes, encore limitée, partielle: nous ne connaissons pas encore comme nous connaîtrons un jour. Mais nous connaissons *réellement*, et ce grâce à la révélation. Il n'est donc pas possible de suivre McLaren dans sa méfiance envers des affirmations universellement valables pour décrire le contenu de notre foi. Prenons un exemple. Il écrit:

«Un bon chrétien selon les critères postmodernes va se révéler très différent d'un bon chrétien selon les critères de la modernité. (...)

A l'avenir il n'y aura peut-être plus du tout de critère universel pour en juger, et en soi ce sera un énorme changement parce que chaque groupe ne pourra plus s'imaginer que l'idéal chrétien qu'il s'est fabriqué est LE vrai modèle chrétien. (...) Et si, en arrivant dans le monde postmoderne, (...) il fallait) redémarrer de rien, nous interroger, comme si c'était la première fois, sur ce que signifie «être chrétien, puisque nous entrons pour la première fois dans ce nouveau monde?»⁸

Si l'auteur pense vraiment ce qu'il écrit – et il est difficile de lire un auteur sans adopter ce présupposé – il remet en cause l'existence de critères universellement valables pour décider qui est chrétien. Et là, force est de constater que les auteurs néotestamentaires considéraient, au contraire, que de tels critères existent. Pour n'en citer que deux: l'épître aux Galates affirme que la justification par la grâce et non par les œuvres – cette belle doctrine de la Réforme – est un signe distinctif d'un chrétien (Ga 1.8-9, 5.4). D'autre part, la première épître de Jean, plus particulièrement dans les premiers versets du chapitre 4, nous dit que nos affirmations en matière de christologie constituent aussi un critère pour distinguer entre chrétiens et non-chrétiens. Ce sont là des lignes de démarcation qui passent aujourd'hui au travers de la chrétienté: tous ceux qui se disent chrétiens ne remplissent pas les critères doctrinaux de l'épître aux Galates d'un côté et de la première épître de Jean de l'autre. Le Nouveau Testament nous oblige à opérer des distinctions à l'intérieur de ce qu'est le monde chrétien.

La suspicion envers la raison universelle prend souvent une forme précise: elle implique fréquemment la méfiance envers la parole, le langage; car le discours est le résultat typique de la raison. Ce n'est pas un hasard si les stoïciens appelaient la Raison universelle, dans une conception panthéiste, le *logos*, c'est-à-dire la parole. Car la parole structure le monde, en exprime le sens et fixe, ainsi, l'interprétation de l'expérience. Ne doit-on pas alors

8. McLaren, 40.

lire dans la méfiance vis-à-vis de la parole – thème récurrent de la pensée contemporaine – une conséquence du rejet de la révélation divine? C'est parce qu'on a remis en cause la Parole qu'on a fini par se méfier de la parole, de notre parole humaine. La perspective des Ecritures est tout autre: le Dieu de la Bible est un Dieu qui parle et qui, par là même, fonde la possibilité de notre parole. De cette façon, la foi chrétienne résiste à la méfiance envers la parole et envers le langage.

Nous devons alors être vigilants face à l'attrait du mysticisme que l'on constate aujourd'hui jusque dans nos milieux. Il est frappant de voir combien certains auteurs mystiques sont au goût du jour, et ce dans nos Eglises évangéliques. Ce n'est pas qu'on ne puisse rien apprendre d'eux, mais le discernement s'impose. Ce n'est pas parce que Dieu dépasse toute parole humaine que la meilleure façon d'appréhender Dieu serait le silence mystique. Non, nous sommes appelés à une relation qui est essentiellement portée par la parole: Dieu se révèle dans l'Ecriture, et nous répondons dans la prière. La prière évangélique a toujours été et doit rester principalement prière de parole et non prière de silence.

Cette remarque dépasse la critique de *Réinventer l'Eglise* et vaut plus largement. Mais elle s'applique aussi dans ce contexte, car McLaren reprend à son compte un texte du théologien catholique Romano Guardini à la tonalité mystique:

«Lorsqu'un être humain saisi par le pouvoir divin s'efforce de révéler tant soit peu la sainte altérité de Dieu, il produit tentative terrestre sur tentative terrestre. A la fin, il les écarte: toutes sont impropres, et le voilà qui prononce des paroles en apparence violentes et dépourvues de sens, dans l'intention d'éveiller ce cœur au-delà des limites du cerveau humain. (...) Les croyants ne pourront se rapprocher les uns des autres qu'à la condition de jeter par-dessus bord les concepts qui leur sont naturels.»⁹

Un tel discours paraît très attrayant: considérer que Dieu transcende toujours ce que nous pouvons dire sur lui et donc que nos discours ne peuvent que servir à exprimer notre ignorance, qu'ils ne sont là que pour être, en fin de compte, dépassés –

9. R. Guardini, *The Lord* (Washington: Regnery Gateway, 1954), 73, cité par McLaren, 95.

quelle attitude pourrait être plus appropriée face à la Lui? C'est exactement la démarche mystique. Le mystique parle, mais il ne parle que pour finalement se taire. Typiquement, son discours se délecte des paradoxes, des contradictions, aptes à révéler les limites du discours. Mais la Parole que Dieu nous donne dans la Bible est un discours *intelligible*. C'est à partir de la révélation qu'il est possible de parler de façon véridique de Dieu. Certes, nous pouvons aussi dire des erreurs sur Dieu. La possibilité d'un discours affirmatif sur Dieu implique, de fait, que nous puissions aussi nous tromper. Aussi, toutes les paroles sur Dieu ne se valent-elles pas et l'hérésie existe-t-elle.

Parler d'hérésie va à l'encontre de certaines tentatives œcuméniques qui cherchent à rassembler tous les chrétiens, voire tous les croyants. Certes, ma théologie est faillible (elle est sans doute même partiellement fausse), car elle est celle d'un pèlerin, en chemin vers le Royaume où «je connaîtrai comme je suis connu» (1Co 13.12). Une telle lucidité rejoue l'accent postmoderne sur le caractère provisoire de tout discours doctrinal. Mais on ne doit pas en conclure que le combat contre l'hérésie n'est pas nécessaire. Déjà à l'époque du Nouveau Testament, les chrétiens étaient appelés à garder «la foi transmise aux saints une fois pour toutes» (Jude 3). C'est pourquoi les grandes formulations doctrinales du passé gardent leur pertinence. Il est vrai que, par exemple en christologie, le symbole de Nicée et la déclaration de Chalcédoine ne sont pas inspirés. Ils participent donc de la faillibilité de toute construction théologique humaine. Néanmoins, nous n'oublierions qu'à nos propres dépens qu'ils contiennent la substantifique moelle du lent et profond travail d'assimilation, effectué par des générations de théologiens. Force est de constater qu'à chaque fois qu'on a voulu aller au-delà de Chalcédoine dans l'histoire de l'Eglise, on a toujours fini par renoncer ou bien à la véritable divinité, ou bien à la véritable humanité du Christ (voire à l'une et à l'autre)¹⁰. Ce serait surestimer, de façon irresponsable, nos propres capacités si nous ne tenions pas compte de cet avertissement et si nous ne veillions pas à ne pas négliger les symboles doctrinaux du passé.

10. G.C. Berkouwer, *The Person of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 299.

Quelles conséquences pour notre apologétique?

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ce qui précède pour notre apologétique? Cette question s'impose, car l'analyse des évolutions actuelles que propose McLaren n'est pas un but en soi, mais vise une communication plus efficace avec les non-croyants. A ce propos, l'analyse de notre situation actuelle par McLaren, sans être très poussée ou très affinée, n'en souligne pas moins certaines tendances que l'on constate effectivement. Elle présente alors un intérêt certain et peut stimuler notre réflexion. Il ne s'agit pas, nous l'avons vu précédemment, d'un tableau de toute la société occidentale; mais ce livre nous pousse à poser certaines questions pertinentes.

N'oublions pas, cependant, que McLaren ne nous aide que pour la moitié de la tâche. Il nous amène effectivement à nous rendre compte de l'écart entre la foi chrétienne et le projet des Lumières, et par là même, à réfléchir sur la meilleure façon d'intégrer les évolutions postmodernes dans notre façon d'annoncer l'Evangile. En effet, il n'est pas nécessaire de devenir d'abord moderne pour, ensuite, devenir chrétien. Au fond, cela ressemble un peu au vieux débat: a-t-on besoin de devenir juif pour devenir chrétien? Non, il est inutile de devenir d'abord moderne pour ensuite devenir chrétien. Il est vrai que certaines versions courantes de l'apologétique partent de présupposés modernes pour présenter la foi chrétienne. Une telle approche apologétique a sa valeur face à un moderne parce qu'on se place sur son terrain et qu'on le pousse à aller plus loin (c'est-à-dire, en fin de compte, à le quitter). Mais face à un postmoderne, il n'est pas utile de l'amener sur le terrain moderne pour ensuite l'amener plus loin sur le terrain chrétien.

McLaren apporte des éléments intéressants quant à l'élaboration d'une apologétique adaptée à un public postmoderne. Il décrit une conférence qu'il a été invité à faire sur l'existence de Dieu:

«Au lieu d'argumenter en faveur de l'existence de Dieu, je présentai une série de questions qui viennent naturellement lorsqu'on s'interroge à titre personnel au sujet de Dieu. (...) Je m'efforçai d'abord de rester objectif et de placer toutes les alternatives possibles sur un pied d'égalité. Ensuite, j'en vins à dire quelles étaient les réponses que

j'avais choisies concernant ma propre vie (...) J'ai aussi partagé un peu de mon histoire personnelle, comment ma foi m'avait aidé à vivre alors que mon fils était atteint de leucémie. Je terminai en souhaitant que ces réflexions aient pu leur être profitables et ouvrir le champ à des questions.»¹¹

Bel exemple de démarche communicative pour atteindre des auditeurs postmodernes! Dans ce passage, McLaren ne renonce pas du tout à la vérité objective de l'existence de Dieu. Mais face à un public fatigué des débats rationnels sur «oui ou non, Dieu existe-t-il, n'existe-t-il pas?», il a montré qu'il avait bien assimilé les différentes positions, avant de présenter la question sous un angle plus personnel, donc d'adopter un plan plus subjectif, et de dire aussi ce que cela lui a apporté dans sa vie personnelle. A la lecture des auteurs postmodernes, certaines façons de défendre la foi chrétienne semblent effectivement très naïves. Certains apologistes n'ont apparemment jamais réfléchi sérieusement aux remises en cause très profondes de l'idéal rationnel par la postmodernité et continuent à argumenter comme si les notions mêmes de vérité, de raison, d'explication ne posaient pas de problème dans le dialogue avec les non-croyants.

Mais si McLaren peut nous aider à adapter l'annonce de l'Evangile à un public influencé par le relativisme postmoderne, il déçoit par l'absence de regard suffisamment critique sur la postmodernité même. Il ne montre pas assez en quoi le postmoderne ne peut plus rester postmoderne s'il veut se convertir. Il n'a pas besoin de devenir moderne pour ensuite devenir chrétien, et McLaren nous oblige là à revenir sur notre façon de défendre la foi. Mais il ne montre pas assez que le postmoderne doit aussi être interpellé par l'Evangile, appelé à quitter sa postmodernité. L'annonce de la foi doit comporter un élément critique vis-à-vis de la postmodernité, montrer où le chrétien, tout en gardant ses distances avec la pensée moderne, ne rejoint pas le penseur postmoderne dans sa façon d'aborder le monde. Notre apologétique doit montrer en quoi la vision biblique remet en cause le paradigme postmoderne. Bien sûr, il n'est pas

11. McLaren, 75s.

possible d'argumenter en partant d'une raison neutre, comme le veut le paradigme moderne. Mais il faut également refuser tout relativisme, même édulcoré.

La tâche n'est certainement pas facile. Sans montrer en détail quelle forme prendra une telle apologétique nouvelle, on peut toutefois indiquer la direction à prendre. Un aspect primordial, c'est l'importance de la médiation de la Parole. L'apologétique chrétienne intégrera toujours la Bible: notre raisonnement sera donc nécessairement circulaire. Mais c'est un cercle vertueux et non pas vicieux. Face au postmoderne et face à son relativisme, il faut présenter le message *biblique* qui l'oblige à se positionner face au Créateur – Créateur qu'il connaît déjà parce qu'il est créature de Dieu (*cf. Rm 1.18-21*). Personnellement, j'ai été confrontée à ce défi dans le cadre de ma thèse, en évoluant à Paris dans un milieu néokantien. Comme Kant préfigure la postmodernité, mon témoignage a dû s'articuler face à une pensée aux caractéristiques postmodernes. Je ne prétends pas être arrivée au bout dans ma propre réflexion, et je suis convaincue que nous nous trouvons devant des obstacles à la compréhension de l'Evangile auxquels l'apologétique traditionnelle n'a pas suffisamment réfléchi. Mais n'oublions pas que la postmodernité n'est pas si nouvelle et inconnue que cela: Kant et ses héritiers ont obligé les chrétiens à se frotter, depuis plus de deux siècles, au refus de la vérité, comprise comme connaissance portant sur la réalité. Nous n'avons pas tout à réinventer. Les problèmes auxquels nous nous trouvons confrontés sont des problèmes que nos prédecesseurs ont déjà entrevus.

C'est l'apologétique néocalviniste, mise au point par Cornelius Van Til, qui dégage, à mon sens, les pistes les plus prometteuses dans ce contexte. En effet, cette apologétique, contrairement à d'autres approches apologétiques, prend pleinement en compte le rôle des présupposés. Elle reconnaît la nécessité de croire pour comprendre. Elle sait qu'il n'y a pas de point de vue de nulle part, toute connaissance est située¹². Face au relativisme postmoderne,

12. Cf. L. Jaeger, «Dieu comme seule source de la connaissance – l'apologétique de Cornelius Van Til», *Théologie évangélique* 1 (2002), 27-46.

il est inutile d'essayer de retourner au modernisme, cela ne fonctionnera pas. La connaissance universelle non située n'est pas accessible aux hommes: c'est le point de vue de Dieu¹³. Ce point de vue n'est pas à la disposition de la raison humaine. Mais Dieu s'est révélé à nous, pour que nous puissions obtenir la connaissance. Bien que partielle, notre connaissance peut être *vraie*, quand elle s'enracine dans la vérité révélée et garantie par le Dieu de vérité. C'est ainsi que nous pouvons résister à l'agnosticisme postmoderne, sans retomber dans l'illusion moderne: ce n'est pas la pensée autonome, mais la pensée qui accepte sa dépendance du Créateur qui accède à la vérité.

13. Il est intéressant de noter que même les philosophes athées utilisent cette métaphore. Serait-ce un indice discret du fait que la pensée humaine ne peut pas se passer de la référence à la transcendance?

QUEL EST CE DIEU TOUT-PUISSENT QUI EST IMPUSSANT?

Roger VERCCELLINO-ARIS*

«Ou DIEU veut supprimer les maux et ne le peut; ou il le peut et ne le veut; ou il le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut, il est impuissant. S'il le peut et ne le veut, il est méchant. S'il le veut et le peut, d'où viennent donc les maux et pourquoi ne les supprime-t-il pas?»

Epicure, d'après Lactance (*De Ira Dei*, chap. 13)

1. Le problème

Pour l'esprit humain, l'existence d'un Dieu qui se dit bon et qui déclare que la création est bonne (c'est, en tout cas, ce qui ressort de la Bible, cf. par exemple 2Ch 5.13, Ps 145.9, Mc 10.18, Gn 1.31) et celle de la souffrance et du mal posent, le moins qu'on puisse dire, problème.

Certains expliquent que la liberté humaine est en cause. L'homme utilise mal sa liberté, là est la source des maux sur terre. Certes, cela est vrai dans bien des cas; car certains maux et maladies sont dus aux abus humains (alcool, drogues, envies...). Mais Dieu n'aurait-il pas pu ou dû créer l'homme un peu moins libre et un peu plus enclin au bien? Et s'il ne laisse pas la terre abandonnée à elle-même, pourquoi les enfants subissent-ils souvent les conséquences du comportement de leurs aînés? N'est-il pas scandaleux que des innocents, par millions, soient malades,

* R. Vercellino-Aris, membre de l'Eglise réformée de Bordeaux, est diplômé de l'Ecole nationale supérieure des télécommunications et de la Faculté de théologie protestante de Paris.

violés, torturés, en prison? Les guerres et génocides sont œuvres humaines, mais cela paraît laisser Dieu insensible.

D'autre part, si l'homme est à l'origine de certains maux, le mal existait avant sa création (Gn 2.9 et 3.5). L'homme n'est pas responsable des tremblements de terre, des tsunamis et d'autres catastrophes naturelles qui font pourtant, chaque fois, des milliers de victimes¹.

Certains s'insurgent, comme Eric Emmanuel Schmitt, par le biais d'un personnage de sa pièce *Le visiteur*: «Si Dieu était content de ce qu'il a fait, de ce monde-ci, ce serait un drôle de Dieu, un Dieu cruel, un Dieu sournois, un criminel, l'auteur du mal des hommes!»² Et le chrétien Philip Yancey de s'écrier: «Dieu où es-tu quand l'épreuve est là?»³

2. Un Dieu tout-puissant

Il n'y a pas de dualisme dans la Bible. Dieu est tout-puissant et il est le seul à l'être. Certes, il y a le diable, mais c'est un subalterne, même s'il a accès à la sphère divine (Jb 1 et 2). Dieu est le créateur de l'univers (Gn 1.1). Les formules «Je suis le Dieu tout-puissant», «Je suis le tout-puissant», «Dieu règne» sont martelées dans l'Ancien Testament⁴ et le Nouveau Testament⁵.

L'Ancien Testament est l'histoire de ses actions. Il intervient *massivement*, selon l'expression du pasteur Olivier Pigeaud⁶. Dieu est au ciel et il fait ce qu'il veut dans les cieux et sur la terre (Ps 115.3 et 135.6). Dieu agit comme il lui plaît avec les «armées

1. Certes, l'homme est en train de bouleverser les phénomènes climatiques de la planète (couche d'ozone...), mais cela est très récent.

2. E.E. Schmitt, *Le visiteur* (Paris: Ed. Albin Michel, 2003), 187.

3. P. Yancey, *Dieu où es-tu quand l'épreuve est là?* (Guebwiller: Ligue pour la Lecture de la Bible, 1986).

4. La traduction *El-Shaddaï* par Tout-Puissant a parfois été critiquée (*cf.* p. ex. le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* de Westphal. Ed. Je sers, 1932, article «Dieu (noms de)», mais, comme le fait remarquer Henri Blocher, ce n'est pas de ce mot seulement que découle la notion de Dieu Tout-Puissant: *cf.* *Le mal et la croix* (Méry-sur-Oise: Ed. Sator, 1990), 128. En outre, la LXX a bien traduit *pantokrator* par Tout-Puissant.

5. Cf. *Nouveau dictionnaire biblique Emmaüs*, article «Tout-Puissant», Eicher, *Dictionnaire de théologie* (Paris: Cerf, 1988), 101, une concordance au mot «Tout-Puissant».

6. «Deux christianismes?», in *Evangile et liberté* (mai 2004), 3.

des cieux» et avec les habitants de la terre, et il n'y a personne pour lui résister (Dn 4.35). C'est lui qui donne la victoire au peuple juif ou le destine à la défaite, qui fait et défait les nations et les potentats (Jr 27.5, Jn 19.11). Il domine sur tout (1Ch 29.12, Ps 103.19, Jb 12.13-25), est maître du moindre événement (*cf.* toute une liste en Jb 39, cas du petit oiseau en Mt 10.29⁷). C'est lui qui pousse David à faire un recensement du peuple (2S 24.1), même si c'est par l'intermédiaire du diable (1Ch 21.1), recensement qui déplaît pourtant à Dieu (1Ch 21.7). La punition fut d'ailleurs très dure et pas uniquement contre David (1Ch 21.14). Dieu est le séducteur des faux prophètes (Ez 14.9), c'est lui qui envoie un mauvais esprit sur Saül (1S 16.14). Si Absalom viole les femmes de David, c'est parce que Dieu voulait punir David (2S 16.21). Les fils du prophète Eli refusent l'objurgation, car Dieu voulait les faire mourir (1S 2.25). Et n'est-il pas impliqué dans la coutume de l'immolation des premiers-nés (Ez 20.25)? Certes, comme le remarque Calvin: «Quand Dieu accomplit par les méchants ce qu'il a décrété en son conseil secret, ils ne sont pas pour autant excusables, comme s'ils avaient obéi à son commandement, lequel ils violent et renversent tant qu'il est en leur pouvoir.»⁸ Il n'en reste pas moins que, d'une manière générale, Dieu a autorité même sur les fléaux (Am 3.6, Lm 3.38, Es 45.7⁹, Ap 15 et 16: quels fléaux!). Si certains maux sont des punitions justifiées, d'autres paraissent quasiment arbitraires¹⁰. Dieu voit les

7. Litt. «pas un ne tombera sans votre Père». Segond traduit par «sans la volonté de votre Père» et la TOB «indépendamment de votre Père». Une glose ancienne précise: «sans une décision de votre Père», ce qui est bien le sens de la phrase de Matthieu.

8. *Institution chrétienne*, I, XVIII, 4.

9. Litt. «faiseur de paix et créateur de mal, moi Yahvé l'auteur de tout cela», comme le traduit fort bien Chouraqui. La TOB a «je fais le bonheur, je crée le malheur, c'est moi le Seigneur qui fais cela».

10. Dans la Bible, certains maux sont présentés comme des punitions de Dieu. Ainsi, par exemple, le roi Manassé a été déporté, car il était idolâtre (2Ch 33). Ananias et Saphira sont foudroyés, car ils étaient des fraudeurs (Ac 5). Mais il faut être circonspect quand le cas n'est pas tiré explicitement de l'Ecriture, car on peut se tromper lourdement. On peut être très dubitatif sur le jugement de certains chrétiens lors du tsunami en 2005 (punition de peuples «non» chrétiens) et sur celui de la fille de Billy Graham relatif au 11 septembre 2001 (attentat sur les tours de New York), qui pense que les Etats-Unis étaient punis à cause de leur peuple paganisant (*cf.* «Où était Dieu?», *in revue Voix*, n° 2 (Belleherbe, 2005, FGBMFI). Se souvenir que Jésus a eu une tout autre attitude quand la tour de Siloé a écrasé 18 personnes (Lc 13.4). Néanmoins, A. Katz reste persuadé que la Shoah est un jugement sur les Juifs: *Holocauste, où était Dieu?* (Chailly, Suisse: Ed. RDF, 1999), 57 à 59.

actions secrètes des hommes (Mt 6.6, Rm 2.16) et connaît leurs pensées intimes (Rm 2.16, Hé 4.12-13). Si le diable est le prince de ce monde et le dieu de ce siècle (*cf. infra*), il ne fait que rester, selon l'expression de Luther, «diable de Dieu»¹¹.

Le Dieu de la Bible est un Dieu tout-puissant.

3. Un Dieu silencieux, impuissant

De par sa nature, Dieu ne peut faire des choses contradictoires, comme un cercle carré, deux et deux égale cinq, que je ne suis pas né alors que c'est déjà le cas. La réflexion essuyée par le pasteur Wurmbrand alors adolescent: «Si Dieu est tout-puissant, peut-il faire un poids si lourd qu'il ne peut le soulever? Si oui, il n'est pas tout-puissant, sinon, il ne l'est pas davantage»¹², relève du sophisme.

Par ailleurs, Dieu ne peut mentir (Nb 23.19, Es 15.29, Hé 6.8) ou pécher (Jc 1.13). Il ne peut se renier (2Tm 2.13).

Cela posé, nous voyons que si Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1Tm 2.4), ceux-ci ne le seront pas tous (Mt 22.4, 25.41). Il y aura même peu d'élus (Mt 22.14). L'apocatastase ne tient pas au point de vue scripturaire¹³. Pour lever la contradiction les théologiens

«distinguent entre la volonté divine de décret et la volonté préceptive... Les fils d'Eli ne se sont pas repentis parce que le Seigneur voulait les faire mourir (1S 2.25) et pourtant, il ne veut pas la mort du pécheur (Ez 18.32). Dans le premier cas, Dieu a voulu dans ce sens qu'il l'a inclus dans le programme de tout ce qui arrive, dans le plan universel ou Décret. Dans le second, il s'agit de son désir, de son appel, commandement ou précepte, qu'ils se convertissent... Le mal, s'il est voulu [de Dieu], d'une certaine façon, n'est pas voulu comme le bien. Dieu veut le bien directement, simplement, pour lui-même;

11. Cité par H. Blocher: *Le mal et la croix*, 137.

12. R. Wurmbrand, *Si j'avais trois minutes* (Ed. Mediaspul, 1988), 199.

13. Pour l'apocatastase, voir l'article de *Theo* (Paris: Ed. Droguet-Ardant/Fayard, 1992), 895; l'article «Apocatastase» du *Dictionnaire critique de théologie* (J.Y. Lacoste) (Paris: Ed. Quadrige/PUF, 1998) et l'article «Origène», col. 1548ss du *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: Ed. Letourneau et Ané, 1932). A noter que l'enfer n'était prévu initialement que pour le diable et ses acolytes (Mt 25.41).

il ne veut le mal que d'une autre façon, en le haïssant simultanément. C'est un vouloir souverain, certes, mais permissif, qui s'y rapporte. La causalité divine à l'égard du bien est efficiente (Dieu agit effectivement...). Elle est déficience à l'égard du mal (Dieu se contente de ne pas agir, comme s'il faisait défaut). Alors que Dieu opère lui-même le bien en le faisant opérer, le mal est toujours le fait d'une ou plusieurs créatures exclusivement.»¹⁴

Thomas d'Aquin prend l'exemple suivant: «[Prenons un] juge épris de justice. De volonté antécédente, il veut que tout homme vive, mais de volonté conséquente, il veut que l'assassin soit pendu. Semblablement, Dieu veut de volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés, mais de volonté conséquente, il veut que quelques-uns soient damnés comme sa justice l'exige.»¹⁵

Pour le commentateur John MacArthur: «Si le dessein rédempteur de Dieu se limite aux élus, son désir de salut s'étend à la race humaine entière.»¹⁶ L'œuvre de salut par Jésus-Christ est valable pour tous les hommes, mais tous n'en profitent pas¹⁷. Jésus parle, par exemple, du bon dessein de Dieu envers les pharisiens, rendu nul par ceux-ci (Lc 7.30). Dieu est le Sauveur de tous les hommes, mais... principalement¹⁸ des croyants. Il s'ensuit qu'il y a là un mystère que reconnaît *La Bible annotée* dans son commentaire de 1 Timothée 2.4¹⁹.

Cela dit, «Dieu, être omnipotent agissant depuis l'éternité, aurait pu produire quelque chose de mieux», écrit Bertrand

14. H. Blocher, *Le mal et la croix*, 143 et 144.

15. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome I (question 19: la volonté de Dieu) (Paris: Cerf, 1990), 301. Cf. aussi Spicq, *Commentaire de 1 Timothée 2.4* (Paris: Ed. Gabalda, 1969; Collection études bibliques), 365.

16. J. MacArthur, *Commentaire de la 1^e épître à Timothée* (Cap de la Madeleine, Canada: Ed. Impact, 2001), 106.

17. Une comparaison triviale mais illustrative: en France, tous les anciens combattants ont droit à une retraite spécifique à 65 ans. Mais seuls l'obtiennent ceux qui en font la demande.

18. 1Timothée 4.10. Le mot grec est *malista* = surtout, avant tout, particulièrement, principalement. La TOB traduit par «surtout», Segond par «principalement», Chouraqui par «spécialement».

19. *La Bible annotée* (Saint-Légier, Suisse: réédition Emmaüs, Collection PERLE, 1983), 528, note 2; elle récuse en particulier la théorie de Calvin, qui applique le possibilité de salut aux peuples, Etats, monde, mais qui estime qu'il en est autrement pour chaque homme en particulier (cf. Calvin, *Commentaire de 1 Timothée*, Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1991), 118.

Russell²⁰. Pour Hans Jonas, il s'agit «d'un Dieu complètement inintelligible, qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout-puissant et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est»²¹.

Toutefois, certains, comme Bertrand Vergeley²², estiment que faire un procès à Dieu à ce sujet est malvenu de la part de l'homme qui, lui non plus, ne fait rien. Il importe de se regarder soi-même quand on entend critiquer Dieu. Mais on peut rétorquer que l'homme tolère car il est quelque peu impuissant, alors que Dieu...

Dans le même ouvrage, Vergely cite²³ le cas d'une femme pasteur qui, devant la souffrance puis la mort d'une fillette de trois ans, s'écrie: «Je suis devenue pasteur parce que j'aime Dieu, parce que je crois en lui; tout cela ne correspond pas à ce que je croyais. C'est dur de voir que le Dieu que j'aime peut laisser souffrir un enfant comme cela.» L'évangéliste Charles Templeton, en face d'un malade atteint de la maladie d'Alzheimer, puis à la vue d'une photo d'une femme, en Afrique du Nord, qui lève les yeux au ciel, tenant dans ses bras son bébé, assoiffés tous les deux car il y avait une sécheresse épouvantable, se dit: «Est-il vraiment possible de croire qu'il existe un créateur plein d'amour et de compassion quand tout ce doit avoir besoin cette femme, c'est la pluie?»²⁴ Et André Comte Sponville d'enfoncer le clou: «Passer plusieurs heures dans un service de pédiatrie d'un grand hôpital donne une assez basse idée de Dieu s'il existait.»²⁵ Certes, il y a la solidarité humaine qui fait que les actes, les imprudences, les vices des uns ont des répercussions sur les autres, sur les descendants en particulier. Dieu lui-même qui déclarait que l'iniquité des pères serait punie jusqu'à la troisième ou quatrième génération (Ex 20.15) est revenu pourtant, plus tard, sur cette décision,

20. B. Russell, *Pourquoi je ne suis pas chrétien* (Genève: Ed. J.J. Pauvert, 1960), 58.

21. H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (Paris: Ed. Rivages/Payot, 1984), 31.

22. B. Vergeley, *Le silence de Dieu face aux malheurs du monde* (Paris: Ed. Presse de la Renaissance, 2006), 211.

23. *Ibid.*, 211.

24. Lee Strobel, *Plaidoyer pour la foi* (Nîmes: Ed. Vida, 2002), 11-12.

25. A. Comte Sponville, *Présentation de la philosophie* (Paris: Ed. Albin Michel, 2000), 101.

annonçant que chacun assumera sa propre faute (Jr 31.30, Ez 18.4). Alors pourquoi la souffrance injuste?

Philip Yancey cite²⁶ le livre du professeur John Hick *Philosophie de la religion* où celui-ci écrit qu'un monde sans souffrance serait le pire des mondes possibles [*sic*], car cela supposerait que la nature fonctionnerait par de continues providences particulières et non pas par des lois universelles à respecter... Les concepts éthiques n'auraient pas de sens... dans ce monde, il ne pourrait y avoir de mauvaise action ni d'ailleurs de bonne... Yancey cite aussi²⁷ la réflexion du D^r Paul Brandi: «Remercions Dieu d'avoir inventé la douleur. Il n'aurait pu faire mieux [*sic*.]» Il estime lui aussi que la douleur a son utilité, car elle joue un rôle protecteur vis-à-vis de notre corps, et que la souffrance possède même une certaine valeur morale car elle attire notre attention sur le caractère éphémère et précaire de notre vie sur cette planète. Mais il remarque aussitôt que le problème de la douleur et de la souffrance provient de la troublante question de la cause²⁷.

Jules-Marcel Nicole, de son côté, estime que la souffrance est parfois nécessaire en vue d'un témoignage face aux hommes et aux anges (*cf.* cas de Job²⁸). La Bible en parle parfois, aussi, dans cette optique (Jn 9.1-3, Rm 5.3, Jc 1.2). Pourtant il existe des cas d'actes de torture, de barbarie, totalement inhumains.

Aussi Hans Jonas de conclure: «Il faut que la bonté [de Dieu] soit compatible avec l'existence du mal et il n'en va de la sorte que s'il n'est pas tout-puissant. S'il n'est pas intervenu [à Auschwitz], ce n'est pas qu'il ne le voulait pas, c'est qu'il ne le pouvait pas.»²⁹ Il est, en effet, difficile d'affirmer «que Dieu était présent à Auschwitz; comme la croix du Christ, Auschwitz est aussi assumé en Dieu lui-même, pris dans la douleur du Père,

26. P. Yancey, *Dieu où es-tu quand l'épreuve est là?*, 80-81, pour la citation de John Hick, 77-78, pour l'interview du D^r Brand (celui-ci a reçu le prix Lasker, distinction médicale et sa biographie fait l'objet du livre de Dorothy Clarke *Ces doigts qui guérissent*, Genève: Ed. Labor et Fides). On trouve la même idée chez l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan – *Origines* (Paris: Gallimard/Folio, 2006), 490 – et chez le professeur d'immunologie moléculaire Denis Alexander, *Science et foi* (Paris: Ed. Frison Roche, 2004), 271.

27. *Ibid.*, 65-66.

28. «Pourquoi Dieu permet-il la souffrance?», *Ichthus*, n° 10 (1971), 12.

29. *Le concept de Dieu après Auschwitz*, 34 et 35.

dans le sacrifice du Fils et dans la force de l'Esprit»³⁰. Il n'y a pas qu'à Auschwitz où Dieu parut absent, impuissant. Combien d'individus ont crié à Dieu lors de guerres (de religion... chrétienne parfois), mais sans obtenir de réponse! On peut citer, pour l'époque contemporaine, les génocides en Afrique, au Liban lors de la guerre civile: «Dieu en a assez de nous, il n'est plus ici. Il est parti. Il nous a abandonnés.»³¹ Dramatique aussi cette lettre en provenance de Stalingrad, en 1942, d'un soldat jadis très croyant: «A Stalingrad, le choix de s'en remettre à Dieu signifie nier son existence. J'ai cherché Dieu dans chaque trou d'obus... auprès de chaque camarade... Je l'ai cherché même dans le ciel et Dieu ne s'est jamais montré. Dieu n'existe pas à Stalingrad.»³² Et François Deverny de s'écrier: «Si on ne veut pas Dieu complice du mal, il faut qu'il ne l'ait ni ordonné, ni permis. Je ne sais plus prier ce Dieu impotent.»³³ Avec une ironie acide, Bertrand Russell écrit: «A croire que le monde que nous connaissions fut créé par le démon à un moment où Dieu regardait ailleurs.»³⁴ Certains, comme Eric Emmanuel Schmitt, vont plus loin encore: «[Dieu] tu n'existes pas! si tu es tout-puissant alors tu es mauvais; mais si tu n'es pas mauvais, tu n'es pas bien puissant, scélérat ou limité, tu n'es pas un Dieu à la hauteur de Dieu. Il n'est pas nécessaire que tu sois.»³⁵ Rude aussi cette interrogation triviale de Philip Yancey: «Si tu es vraiment le patron sur cette terre, si d'une manière ou d'une autre il n'est pas étranger à toute la souffrance des hommes, pourquoi est-il si imprévisible, si injuste? Est-il le grand Sadique de l'univers que se complaît à nous voir au supplice?»³⁶ Il cite le cas d'une famille d'immigrés exploitée par des fermiers, qui, lors d'un culte, hurle sa rage devant Dieu «qui ferait mieux de faire taire le prêcheur et de voir par lui-même leur situation»³⁷. Même Jésus s'est vu abandonné par Dieu (Mt 27.46).

30. H. Goudineau, «Penser Dieu après Auschwitz», revue *Hokhma*, n° 81 (2002), 70.

31. Frère André, *Et Dieu changea ses plans* (Strasbourg: Ed. Portes Ouvertes, 1992), 71.

32. Collectif, *Dossier Dieu* (Lausanne: Ed. de l'Ale, 1962), 145.

33. F. Deverny, *Pourquoi m'as-tu abandonnée?* (Paris: Grasset, 1998), 62.

34. B. Russell, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, 33.

35. E.E. Schmitt, *Le visiteur*, 187.

36. P. Yancey, *Dieu où es-tu quand l'épreuve est là?*, 66.

37. *Ibid.*, 182-183.

4. Essais de solutions

L'existence de la souffrance, souvent injuste, du mal a toujours exercé la sagacité des penseurs dans toutes les philosophies et religions, et différentes idées ont été émises³⁸. Si le ciel «est un toit vide au-dessus de la souffrance des hommes»³⁹, le problème paraît résolu par l'athéisme. Ceci peut être contesté: «La négation de l'existence de Dieu, loin de résoudre le problème du mal, ne ferait que le rendre complètement insoluble... [car], dans ce cas, comment comprendre l'ordre physique qui y règne? S'il y a un ordre cosmique, comment n'y aurait-il pas, à plus forte raison, un ordre moral, c'est-à-dire comment le mal n'aurait-il aucun sens et aucune explication?» C'est l'appréciation de Régis Jolivet qui, dans cette optique, rajoute: «La sagesse de Dieu fait d'ailleurs que le mal rentre dans l'ordre, non pas essentiellement puisqu'il n'a pas été voulu par Dieu mais accidentellement... Cela revient à dire que Dieu fait que la souffrance serve.»⁴⁰

De même, dans l'article «Mal» du *Dictionnaire critique de théologie*, on peut lire: «Un monde d'où le mal serait absent serait nécessairement un monde d'où notre créature libre serait absente. Un tel monde serait moins parfait que le nôtre.»⁴¹ Et, dans celui de *L'Encyclopédie philosophique universelle*: «Dieu ne pouvant moralement qu'avoir choisi le meilleur des mondes possibles, le mal et les imperfections locales trouvent leur explication dans la plus grande perfection de l'ensemble des compossibles portés à l'existence. Ce qui est perçu comme un mal par un individu peut être un bien à l'échelle de l'univers.»⁴² Mais cette idée tirée de Leibniz est réfutable, car la notion de «monde meilleur» comporte en soi une contradiction, car pour un monde existant donné,

38. Pour une étude détaillée des thèses, au cours de l'histoire, sur le problème de l'existence du mal, lire notamment: A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, 2 vol. (Paris: Ed. Aubier Montaigne, 1951), R. Jolivet, *Traité de philosophie*, tome III, métaphysique (Lyon: Ed. Vitte, 1950), 475ss; *Dictionnaire de théologie catholique*, article «Mal» (Paris: Ed. Letouzey et Ané, 1927); collectif: *Les grandes questions de la philosophie* (Paris: Ed. Maisonneuve et Larose, 1998), article «Mal».

39. E.E. Schmitt, *Le visiteur*, 179.

40. R. Jolivet, *op. cit.*, 475 et 481.

41. *Dictionnaire critique de philosophie* (Paris: PUF, coll. Quadrige, 1998).

42. *Encyclopédie philosophie universelle*, «Les notions», tome II (Paris: PUF, 1990), article «Mal».

on pourra toujours concevoir un monde meilleur. De toute façon, si cela est vrai dans certains cas, cela n'explique pas les fléaux naturels et les actes de barbarie.

Le dualisme résout la question par l'existence de deux forces antagonistes, le Bien et le Mal, qui se combattent éternellement. Apparu au VII^e siècle av. J.-C. avec le mazdéisme, il est repris, avec des nuances, par un fils d'évêque de Sinope, Marcion, au II^e siècle ap. J.-C. Excommunié en 144, il opposait le Dieu de l'Ancien Testament, Dieu d'une justice qui allait jusqu'à la méchanceté, au Dieu du Nouveau Testament, bon et père. Au III^e siècle, pour le Perse Mani, il y a deux principes incréés, le Bien qui est lumière et le Mal qui est ténèbres et matière.

Mais, comme nous l'avons vu (*cf. point 2*), la Bible est totalement opposée au dualisme.

Les auteurs chrétiens ont, tour à tour, pensé le mal comme une privation, un non-être, le véritable support du mal étant le bien, comme permettant d'en tirer du bien. C'est comme l'ombre qui ne peut exister qu'en fonction de la lumière.

Dans la théologie catholique, «le mal n'est pas de l'être, ce qui n'est pas positif, mais la privation d'un bien. Le mal est l'absence de quelque qualité qui était due à la nature et qui fait défaut. Cette privation est un désordre... Il faut se garder d'attribuer au mal rien de positif. Se déplacer est un bien. Se déplacer en boitant est un mal, mais c'est un mal moindre que de ne pas se déplacer du tout. Ainsi, le mal est toujours inhérent à un sujet bon en soi, mais qui n'a pas toute la perfection voulue... [Dieu] cet être parfait ne pouvait créer qu'un monde égal en perfection à lui-même. Ce monde ne se fût pas distingué de lui. Il ne pouvait créer qu'un monde fini et, si beau fût-il, il y avait place dans ce monde pour le mal.»⁴³

Pour le dominicain Yves Congar: «Si le monde sans péché était digne de la sagesse [de Dieu], un monde-du-péché-et-de-l'incarnation-rédemptrice réalisait davantage encore sa bonté et

43. F. Petit, *Le problème du mal* (Paris: Ed. Arthène/Fayard, coll. Je sais, Je crois, 1958), 71 et 73.

satisfaisait pleinement sa sagesse en tant qu'elle est au service de sa bonté... sa sagesse, même sa sagesse de Créateur, était une sagesse de la croix.»⁴⁴

Et la liturgie romaine de proclamer *Felix culpa*, bienheureuse faute, qui nous a valu un tel Rédempteur⁴⁵. Dans l'article «Mal» du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, on peut lire: «C'est dans une autre vie qu'il faut attendre la compensation des maux qui frappent les justes en celle-ci... c'est un moyen que Dieu ménage au juste pour lui faire gagner le bonheur de l'autre vie.»⁴⁶

Il y a toujours eu, dans le christianisme, cette idée que les maux sont soit des punitions de Dieu, soit des épreuves en vue de mérites célestes. Si cela est vrai dans certains cas pour les punitions (*cf.* note 10) et qu'on peut avancer le cas du pauvre Lazare (Lc 16.25), il est impossible de généraliser, compte tenu de tout ce qui est dit au sujet de la grâce de Dieu⁴⁷.

Du côté protestant, Calvin se demande ce que serait devenue notre rédemption si Jésus n'avait pas été crucifié par la volonté de Dieu⁴⁸. Auguste Lecerf écrit de son côté: «Si Dieu a fait entrer l'avènement de l'abus de la liberté dans la trame de ses décrets, c'est sans doute qu'il a jugé qu'un monde où le péché donnerait leur nom au repentir, au pardon, à l'héroïsme, au sacrifice, aurait plus de valeur et mettrait mieux en lumière, au regard des anges et des hommes, sa miséricorde et sa justice; qu'il serait moralement supérieur à un monde d'innocents amoraux ou de justes figés dans leur impeccabilité.»⁴⁹

44. Y. Congar, «Le problème du mal», in J. Bivort de la Saudée, *Dieu, l'homme et l'univers* (Paris: Ed. La Colombe, 1957), 575.

45. Cf. H. Blocher, «Le problème du mal», in *Ichthus* et revue *Hokhma*, art. cit. (dans cet article, H. Blocher donne un intéressant résumé de la position de P. Teilhard de Chardin sur le problème du mal; pour Teilhard, Dieu «se rattrape et se venge en faisant servir à un bien supérieur de ses fidèles le mal même»).

46. *Dictionnaire de la Bible* (Paris: Ed. Letouzey et Ané, 1952).

47. Articles «Grâce» dans le *Nouveau dictionnaire biblique*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* de Westphal, et dans l'*Encyclopédie de la foi* (Paris: Cerf, 1965), et ainsi de suite.

48. Cf. *Institution chrétienne*, I, XVIII, 3.

49. A. Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée*, II, (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1999), 125.

Il nous semble plus réaliste d'accepter le mystère, en accord avec le dominicain Sertillanges: «La difficulté ne vient pas uniquement de ce qu'il nous manque de lumière, mais principalement des lumières que nous avons et que nous ne pouvons accorder avec les mystères.»⁵⁰ Et avec Henri Blocher: «L'éénigme du mal est le seul mystère opaque de l'Ecriture.»⁵¹ Comme l'écrit J.P. Bernhart, citant Augustin: «Chercher la raison du mal, c'est regarder les ténèbres.»⁵²

5. L'attitude et l'enseignement de Jésus

Jésus qui se savait envoyé, issu de Dieu, un avec Lui (Jn 10.30) accepte tout simplement le monde tel qu'il est. Il ne se révolte pas contre le fait que le pays soit sous occupation étrangère. Il fait même du bien à un officier romain (Mt 8.5-13). Il ne dit rien de l'injustice au sujet des veuves juives non secourues ou des lépreux juifs non guéris, alors qu'un païen l'est (Lc 4.25 et 27). Lui-même n'a guéri qu'un seul des malades présents à la piscine Béthesda (Jn 5.1-9)⁵³.

Si son message d'amour met implicitement en cause l'esclavage, il n'en dit rien explicitement. Il se sert plutôt de l'état d'esclave pour illustrer son enseignement (Mt 10.24, Lc 17.10, Jn 8.34, etc.)⁵⁴. Que le malheur tombe au hasard sur des gens qui n'ont rien de particulier justifiant de subir un tel sort (par exemple des personnes écrasées par la chute de la tour de Siloé et de celles massacrées par Pilate) ne l'emeut pas spécialement; il se

50. A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, 55. Sertillanges cite ici une phrase de Pierre Bayle (*Réponse aux questions d'un provincial*, chap. 14).

51. H. Blocher, «Le problème du mal», in *Ichthus* n° 106 (1982), 10, et son livre *Le mal et la croix*, op. cit., 148.

52. *Encyclopédie de la foi*, article le «Mal».

53. Sur le fait que, dans la Bible et au cours de l'histoire du christianisme, il y ait eu des guérisons extraordinaires et des attentes déçues dans ce domaine, cf. l'analyse pertinente de Kathryn Kuhlman dans «Ceux qui ne sont pas guéris», *Dieu agit encore* (Prilly, Suisse: Ed. Cerber Carrington, 1962), 161ss; voir aussi J. Wimber, *Allez... guérissez* (Rouen: Ed. Menor, 1988), 159ss; J. Dubois, «L'échec», in *Souffrir peut être... mais guérir* (Paris: Presses Bibliques Universitaires, s.d.), 91ss.

54. Les Bibles françaises traduisent souvent *doulos* par «serviteur» au lieu d'«esclave»; d'autres mots existent pour serviteur proprement dit: *païdos*, *diakonos* (cf. une concordance grecque et un dictionnaire grec/français).

sert simplement de ces faits divers pour appeler à considérer d'autres valeurs dans la vie (Lc 13.1-5). Lorsque Jean-Baptiste est décapité, il ne paraît pas avoir fait de commentaires (Mt 14.13).

Jésus ne s'offusque pas qu'il y ait des riches et des pauvres et il prédit même qu'il en sera toujours ainsi (Mc 14.7). Qu'il y ait des guerres, des famines, il en prend son parti et il invite ses disciples à faire de même (Mt 24.6-7). Il va jusqu'à dire que malheurs et scandales arrivent et arriveront nécessairement (Mt 18.7, 24.6 et les parallèles). Il y aura toujours des bons et des méchants sur terre (*cf.* la parabole de l'ivraie, où Jésus indique que le tri ne se fera qu'à la fin du monde, Mt 13.24-42).

Alors qu'il a guéri des malades, chassé des démons, fait des miracles, Jésus est impuissant devant l'attitude des Jérusalemites et il pleure (Lc 19.41). Ses disciples auraient bien envoyé le feu du ciel contre les méchants, mais il préfère la faiblesse, l'acception du mal (Lc 9.54).

Jésus, d'une certaine manière, est passif, voire fataliste devant l'état du monde.

6. Un Dieu limité

Lors de la tentation dans le désert, quand le diable déclare que la terre lui a été donnée, Jésus ne conteste pas ce fait (Lc 4.1-8). Ailleurs, il déclare le diable «prince» de ce monde (Jn 12.31, Jn 14.30). Quand on récite le Notre Père (version longue, Mt 6.7-13), prière enseignée par Jésus lui-même, on ne fait peut-être pas assez attention à la portée de ce qui est dit: «Que ton règne vienne. Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.» On peut comprendre que le règne est celui qui est souhaité dans le cœur des hommes: «Que par ma vie, le nom de Dieu soit glorifié», aspire Grégoire de Nysse⁵⁵, qui donne le même sens à la suite de la prière, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel: que soit faite en moi ta volonté!⁵⁶ De même, Calvin écrit: «Dieu sera Roi du monde quand tous seront rangés sous sa volonté... Il nous

55. G. de Nysse, *La prière du Seigneur* (Paris: Desclée de Brouwer, 1982), 61.

56. *Ibid.*, 73.

appelle à une obéissance volontaire. C'est pour quoi le ciel est nommément comparé à la terre, parce que les anges servent Dieu de leur bon gré et sont attentifs à exécuter ses commandements.»⁵⁷ Luther commente ainsi: «Que ta volonté soit faite, ce n'est autre chose qu'observer ses commandements, car c'est par ceux-ci qu'il nous fait connaître sa volonté.»⁵⁸ Maillot tient un langage plus nuancé: «Si le Christ exhorte à demander que ta volonté se fasse, il croit que cette volonté de Dieu rencontre des obstacles et que ces obstacles peuvent être aussi bien de notre propre volonté que de la volonté des autres hommes, ou les fatalités, ou les lois qui semblent conduire le monde.»⁵⁹

En effet, limiter la signification de cette demande à ce qui concerne l'homme paraît restrictif et, par ailleurs, redondant avec la première demande. Certes, la volonté de Dieu est le salut des hommes, mais le mal qui est dans le monde englobe aussi les calamités indépendantes des hommes, l'action du diable (Mt 13.39, Jn 8.44; l'ivraie parmi le blé, Mt 13.24-28).

Dieu règne dans le ciel mais pas sur la terre. Sa volonté n'est pas faite ici-bas. C'est plutôt celle du diable (dieu de ce siècle; cf. 2Co 4.4) qui prédomine. C'est ici le royaume des ténèbres (Jn 12.46, Ep 6.12). Ainsi, le monde va mal, mais c'est «normal», si l'on peut dire, car c'est inéluctable. Jésus lui-même déclare que son propre royaume n'est pas de ce monde (Jn 18.36). Ce royaume, sphère où Dieu règne, où sa volonté est faite est ailleurs, mais il vient ici-bas par incursion, lors de l'histoire d'Israël et par la venue de Jésus. Celui-ci a guéri des malades, chassé des démons, signes que le royaume de Dieu est venu vers les hommes (Mt 12.28) même si, parfois, c'est sans frapper les regards (Lc 17.21)⁶⁰. Il est à noter que les démons reprochent à Jésus de faire

57. *Institution chrétienne*, III, XX, 43.

58. M. Luther, «Explication du Notre Père», in *Œuvres*, tome I (Genève: Labor & Fides, 1957), 168.

59. A. Maillot, *Notre Père, la requête des enfants de Dieu* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1991), 71.

60. Le grec permet les traductions «le royaume de Dieu est parmi (au milieu de) vous» ou «le royaume de Dieu est en (au-dedans de) vous», mais cette dernière traduction ne paraît pas adéquate, car il est difficile d'imaginer que Jésus ait considéré que son royaume était dans le cœur des pharisiens (cf. *La Bible annotée*, commentaire de Mt 17.21, note 3).

opérer le royaume de Dieu ici-bas prématurément, d'être venu «avant le temps» (Mt 8.29). Cette contestation montre que c'est à bon droit, si on peut dire, que le diable met en avant ses prérogatives. On peut comprendre alors son empressement à vouloir perdre l'homme installé par Dieu dans son propre domaine.

Bien que Jésus ait affirmé avoir vaincu le monde (c'est-à-dire le diable, Jn 16.33), Matthieu, à la vue des guérisons de Jésus, cite Esaïe, où il est dit «il fera triompher la justice» (Mt 12.20, Es 11.5), et pourtant l'injustice est toujours là. Bien que Jésus ait dépouillé les dominations, les autorités en triomphant d'elles à la croix, dit Paul (Col 2.15); bien qu'en ressuscitant Jésus, Dieu ait tout mis sous ses pieds (Ep 1.22); bien qu'avant de quitter cette terre, Jésus ait déclaré que tout pouvoir lui avait été donné dans le ciel et sur terre (Mt 28.18); bien que Dieu l'ait souverainement élevé en lui donnant le nom qui est au-dessus de tout nom afin que tout genou fléchisse dans les cieux et sur terre (Ph 2.9 et 10); bien que... le mal est toujours là et ne diminue même pas en intensité!⁶¹

Si le diable est réellement et irrémédiablement vaincu, cela est en potentiel; en attente, virtuel tant que le temps existe. Le monde nouveau est pour plus tard, au retour du Christ (2P 3.12-13). L'épître aux Hébreux indique que Jésus «attend» que ses ennemis soient devenus son marchepied (Hé 10.13). Paul dit que le royaume sera effectif quand le Christ aura détruit les dominations, les autorités et les puissances [mauvaises] et ce, seulement à la fin du monde (1Co 15.24-25). Les disciples pensaient que le royaume de Dieu était imminent, Jésus les détrompe (Lc 19.11-27, Mt 25.1-13). Ce n'est qu'à la fin du monde que les ennemis de Dieu seront définitivement mis hors d'état de nuire (Lc 19.27; Ap 17.14).

En attendant, le diable, même s'il se sait vaincu à terme, ne peut que continuer à faire du mal, car c'est son fond. Il accentuera même sa pression dans la mesure où il lui reste peu de temps (Ap 12.12). Heureusement pour nous, si le diable peut nous harceler (Lc 22.31), il ne peut nous nuire fondamentalement (Lc 10.19, Rm 8.39).

61. Voir, au sujet de cette persistance du mal, l'étude de Henri Blocher: «Le mal qui dure et qui s'aggrave», in *Le mal et la croix*, 160 à 191.

Tout cela montre que le ciel n'est pas statique, un lieu figé où les élus psalmodieraient éternellement, mais un endroit où il y a du mouvement. La parabole des mines (Lc 19.12-26), même métaphorique, parle de gouvernement. Ailleurs, Jésus parle de places dans le ciel, pas toutes les mêmes (Jn 14.2 et Mt 11.11). Non seulement le ciel déborde d'activités, mais il y a une véritable guerre dont la terre subit des conséquences. Daniel prie Dieu, mais la réponse n'arrive que vingt et un jours après, car il y a eu une embuscade et l'ange de Dieu a été retardé et a dû même demander du renfort pour joindre Daniel (Dn 10.13). Les anges exercent un ministère en faveur des humains (Hé 1.14). Jésus utilise un langage militaire: le diable est un ennemi (Mt 13.39). Il eût pu recevoir le secours de six mille combattants (Mt 26.53-54). L'Apocalypse est une histoire de lutte sur terre et dans le ciel⁶².

En fait, il faut raisonner «cosmique». «Nous sommes engagés dans une lutte gigantesque dont l'humanité est le champ de bataille et l'enjeu, où les anges restés fidèles luttent au côté du Christ contre le démon et ses anges. Que la bataille soit gagnée ne fait aucun doute, mais personne n'a le droit de se dégager de la lutte.»⁶³

Conclusion

Il semble que pour des raisons qui nous sont mystérieuses, étranges, Dieu, pourtant tout-puissant, se soit volontairement dépouillé, ait accepté une non-puissance. «La non-puissance n'est pas l'impuissance, mais une décision, de la part de celui qui a, qui détient une puissance, de ne pas s'en servir, de ne pas user de la puissance.»⁶⁴ Dieu aurait passé un contrat avec les forces du mal (*cf.* le cas de Job) dont l'origine n'est pas claire⁶⁵, contrat qui le lie à ses propres décisions. Et donc, quoi qu'il arrive, il ne peut, dans certains cas, intervenir dans l'histoire des hommes. Tel serait

62. Une concordance montre que les mots «guerre», «combat», «combattre» reviennent de très nombreuses fois.

63. F. Petit, *Le problème du mal*, 10. Cf. aussi Ep 1.10, Col 1.20 et Rm 8.38.

64. J. Ellul, *Si tu es le Fils de Dieu* (Paris: Ed. EBV/Centurion, 1991), 99.

65. Ez 28 et Es 14 sont des indices de l'origine du diable et par là du mal (*cf. Dictionnaire biblique*, *op. cit.*, article «Diable», et *Dictionnaire de théologie catholique*, article «Démon», spécialement colonne 401).

le drame de la Shoah⁶⁶. Dans d'autres circonstances, il agit (on a parlé de son action dans l'Ancien Testament, des incursions du royaume de Dieu dans le Nouveau Testament). De plus, Dieu se sert du mal pour le détourner en bien. Un exemple frappant est donné en Genèse 45, où le mal infligé à Joseph par ses frères a permis de sauver la famille de la famine. L'Ecriture dit que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu (Rm 8.28).

Arthur Katz pense qu'un aspect positif de la Shoah a été la création de l'Etat d'Israël: «L'Holocauste a débouché sur la création de l'Etat d'Israël. Nous avons un Etat Nation, un lieu où nous espérons bien trouver la sécurité en tout temps. Rien ne nous constraint plus à être des victimes sans défense disséminées parmi les nations.»⁶⁷

Parfois, Dieu agit mais après un silence qui... peut paraître long! Les Juifs ont attendu quatre cents ans, esclaves en Egypte, avant d'être délivrés!

Etant hors du temps, Dieu peut annoncer sa victoire finale, se prévaloir de sa toute-puissance, mais en attendant la fin des temps, Dieu laisse le diable agir sur terre, n'impose pas sa toute-puissance.

Cette non-puissance peut s'illustrer par cet épisode du livre d'Esther, où le potentat Assuérus édicte un décret d'extermination des Juifs, décret irrévocable par définition. Assuérus, quand il veut finalement sauver les Juifs, ne peut annuler sa propre décision. Tout potentat de «droit divin» qu'il était, il ne pouvait revenir en arrière. Sa toute-puissance était limitée.

Les humains sont un peu comme ce fantassin dans sa tranchée pendant la Grande Guerre, dépassé par les événements, tributaire de ce qui se passait très loin à Paris et Berlin, dans les ambassades, mais qui avait là où il était des ordres précis à exécuter.

C'est aussi, dans ce contexte, que s'éclairent certains passages bibliques sur la prière; celle-ci devient nécessaire pour que Dieu agisse, car il en a décidé ainsi. L'action de Dieu reste dépendante de celle des hommes, en tout cas dans certains domaines. Le nombre

66. Cf. H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, 34.

67. A. Katz, *Holocauste. Où était Dieu?*, 59.

des «moissonneurs» (Mt 9.38), des dirigeants dignes de ce nom (1Tm 2.1-2), des guérisons (Jc 5.16), des victoires sur la tentation (Lc 22.40) dépend des prières des hommes. Il faut parfois prier avec persévérance (Lc 11.5-10, Lc 18.1-8). Dieu seul connaît la date de la fin du monde et, pourtant, on peut la faire avancer par la prière! (Mt 24.36 et 2Pi 3.12) Même Jésus a prié et prie encore en faveur des hommes (Lc 22.31, Rm 8,31, Hé 7.25).

Tout cela est bien étrange mais c'est ainsi, nous n'y pouvons rien. La religion chrétienne est complexe. Dieu a un Fils. Il y a l'Esprit Saint. L'effusion de sang est nécessaire (Hé 9.22). Dieu s'incarne en Jésus, qui meurt sur une croix, ressuscite.

Tout cela n'est pas bien rationnel, mais c'est ainsi. C'est folie pour l'esprit humain, mais puissance de Dieu pour celui qui croit (1Co 1.18).

Une religion «inventée» par l'homme serait plus simple. La complexité du christianisme est paradoxalement un gage de véracité.

On comprend pourquoi le monde va mal, malgré la venue du Christ, mais le pourquoi du pourquoi dépasse l'entendement humain. Comment comprenez-vous les choses célestes? a demandé Jésus (Jn 3.12). Les voies de Dieu sont insondables et incompréhensibles (Rm 11.33); notre connaissance de Dieu est celle qu'il a bien voulu nous révéler, mais nous ne connaissons rien de Dieu en lui-même.

INCINÉRATION OU INHUMATION? Approche pastorale

Freddy SARG*

Les pasteurs voient de plus en plus arriver dans leurs presbytères des familles demandant des obsèques religieuses pour un de leurs membres décédé, signalant, presque en passant, que le défunt sera incinéré ou «crématisé» après la cérémonie à l'église. A ce stade de la rencontre, il est difficile pour le pasteur d'émettre un avis réservé sur cette pratique, car la décision a déjà été prise par la famille, et vouloir s'y opposer conduirait les uns et les autres dans une impasse.

Dans de tels cas, il faut accompagner les familles même si, personnellement, on est plutôt opposé à la crémation.

C'est après les cérémonies, quand le pasteur a l'occasion de parler avec les membres de la famille, qu'on peut identifier les souffrances en rapport avec telle ou telle pratique et poser des mots sur des maux. Ensuite, il appartient à l'ecclésiastique et aux conseils presbytéraux de faire un travail pédagogique au niveau de la communauté paroissiale, non pas pour interdire cette pratique, mais pour pointer les dégâts psychiques possibles en rapport avec le champ symbolique. Tout cela doit se faire dans le respect de la position de l'autre et dans un souci de dialogue. Dialoguer voulant dire se laisser traverser par la parole de l'autre.

Cependant, constatons que peu de paroles sont échangées à ce sujet presque tabou et que la responsabilité pastorale est, peut-être, d'essayer de faire circuler une parole libre.

* F. Sarg est pasteur de l'Eglise luthérienne d'Alsace et inspecteur ecclésiastique.

Nous nous proposons, dans cet article, de mettre en discussion les «arguments forts» souvent avancés par les crémalistes pour gagner de nouveaux adeptes à leurs pratiques. Au niveau théologique, nous nous appuyons sur les actes de l'excellent colloque universitaire organisé par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, sous la direction de Michel Johner: «Le corps et le christianisme»¹.

Nous focaliserons l'étude sur une région française, l'Alsace, pour laquelle nous possédons toutes les données statistiques qui pourront éclairer le débat.

1. Difficultés au niveau du vocabulaire

Il faut d'abord constater qu'il y a une difficulté à nommer cette pratique. En règle générale, on va parler de crémation (du latin *cremare*, action de brûler les cadavres) plutôt que d'incinération (du latin *ciniis, cineris*, cendre, action de réduire en cendres). Au niveau de la France, il existe une Fédération française de crémation qui publie une revue intitulée *Transition – La Flamme*. Nommer une telle revue *La Flamme* veut induire une connotation positive de cette pratique. La flamme est perçue comme chaude et rassurante, par opposition à la terre, qui est froide et sombre. Les centres funéraires utilisent le terme de «crématorium». Cependant, le mot de «crémation» fait automatiquement penser au III^e Reich allemand et à ses sinistres fours crématoires. Aussi, dans le langage courant, les personnes auront-elles plus tendance à utiliser le mot d'«incinération».

A titre d'exemple, dans un journal régional comme *Les Dernières Nouvelles d'Alsace* (DNA), qui publie des pages entières d'annonces nécrologiques, on constate que, deux fois sur trois, on utilise le mot d'«incinération»².

Mais le mot d'«incinération» est aussi utilisé pour parler du traitement des déchets hospitaliers, des ordures ménagères et des déchets toxiques. Le corps humain, une fois mort, se réduit-il à un déchet ou à une ordure qu'il faut le plus rapidement possible éliminer?

1. *Le corps et le christianisme* (Aix-en-Provence/Cléon d'Andran: Kerygma/Excelsis, 2003).

2. DNA du 24 décembre 2006: quatre crémations et sept incinérations.

Le corps humain, même mort, porte la trace du Créateur et il reste le signe qu'il a été le temple du Saint-Esprit. Détruire ce corps brutalement est une marque de violence et conduit à se demander si les personnes croient vraiment à la résurrection corporelle?³

2. L'incinération en quelques chiffres

Dans les tracts publicitaires présentant le Centre funéraire de Strasbourg où ont lieu les incinérations, on indique qu'environ un Français sur six a choisi ce mode funéraire.

Strasbourg, sous l'impulsion des protestants, comme le pasteur Georges Louis Leblois, des libres-penseurs et des francs-maçons, a été une des premières villes de France à se doter d'un crématorium (1922)⁴. Au niveau alsacien, il y a aussi eu, en 1978, la mise en service d'un crématorium à Mulhouse et, en 2000, à Sausheim.

En 1993, il y a eu, en Alsace, 2831 incinérations, 4669 en 1998, 7394 en 2004. En d'autres termes, en onze ans, il y a presque triplément de cette coutume funéraire.

En 2003, sur 7070 incinérations, 5600 urnes ont été remises aux familles ou aux sociétés de pompes funèbres. Ces urnes, en Alsace, sont le plus souvent enterrées dans la tombe familiale située dans le cimetière de la commune du défunt; 650 urnes ont été déposées dans des columbariums ou enterrées dans les jardins d'urnes jouxtant le crématorium.

Dans 820 cas, les cendres ont été dispersées dans un jardin dit «espace de dispersion», ou dans la nature, ou dans des lieux divers. Heureusement, cette dernière pratique, la plus traumatisante pour la famille, n'a que peu progressé en onze ans: 495 cas en 1993, 743 en 1996, 667 en 2002⁵.

3. M. Johner, «Incinération et espérance de la résurrection corporelle», *op. cit.*, 68 à 88.

4. F. Sarg, *En Alsace, du berceau à la tombe* (Molsheim, 1977), 274.

5. Nous tenons beaucoup à remercier Mme Michèle Aubry-Fritz, responsable à Strasbourg de l'entreprise de pompes funèbres Aubry. C'est elle qui a bien voulu nous communiquer tous ces chiffres et elle a mené avec l'auteur de l'article une réflexion pleine d'humanité sur cette délicate question.

3. Aspect économiques

Un des arguments des partisans de l'incinération est de nature économique. Cela reviendrait beaucoup moins cher qu'une inhumation: il n'y a plus à creuser la tombe et on n'a pas besoin de mettre des fleurs sur la tombe.

A Strasbourg, en 2006, un enterrement classique coûte entre 1500 et 3000 euros. Une incinération, avec annonce mortuaire dans le journal régional, revient à environ 2200 euros. A noter que les familles qui ont recours à une inhumation conseillent, de plus en plus, dans les annonces de ne pas amener des fleurs mais de faire des dons pour la paroisse, ou pour une œuvre sociale ou, encore, pour la recherche médicale.

Quand les familles effectuent l'ensemble de la cérémonie funéraire au Centre funéraire de Strasbourg, il faut inclure, dans le prix des obsèques, la location de la salle de cérémonie (127 euros) et quelques autres frais annexes.

Ainsi, on peut dire qu'il n'y a pas une grande différence de prix entre les deux modes funéraires. Pour l'inhumation, il faut ajouter les frais de marbrerie. A noter que même pour l'incinération avec dispersion des cendres, il est conseillé d'acheter un rosier du souvenir ou un conifère du souvenir, qui sera planté dans le jardin du souvenir avec une plaque, et que cela conduit à l'achat d'une concession pour quinze ans. Pour une incinération avec dépose de l'urne dans le caveau familial, il faut ajouter entre 50 et 300 euros. Mais il est évident que c'est principalement l'argument économique qui pousse les familles, mal informées, à préférer l'incinération à l'inhumation. Et aussi l'idée qu'avec une urne, elles auront moins de soucis et moins de travail. A noter que les assurances obsèques sont intéressantes si elles ne sont pas souscrites trop tôt dans la vie (environ vers 45 ans), car elles libèrent les familles d'un poids financier au moment du décès de la personne.

4. Aspects écologiques

Du point de vue chimique, entre une inhumation et une incinération, il n'y a pas une grande différence. Dans le premier cas,

c'est une oxydoréduction lente; dans le second cas, une oxydoréduction rapide. Cependant, dans ce dernier, il faudra brûler environ 30 mètres cubes de gaz par corps. Ainsi, les 7394 incinérations de 2004 en Alsace auront consommé environ 221 820 mètres cubes de gaz. A une époque où les énergies fossiles se font de plus en plus rares, est-ce très écologique de recourir à l'incinération des corps? Ne serait-il pas plus sage de laisser le processus naturel s'opérer lentement?

5. Négation de la mort et vengeance sur le corps

A la fin de 2006, l'opinion publique française a été sensibilisée par plusieurs infanticides. On a constaté que, dans plusieurs dossiers, les mères ont soit brûlé, soit congelé les corps de leurs enfants. Très rarement elles ont eu recours à l'inhumation. Les psychiatres, qui ont donné un avis sur la question, ont fait remarquer que les deux premiers modes opératoires représentaient un déni de la mort.

Cela est aussi généralement vrai pour l'incinération des corps. Philippe Ariès assimile la crémation à un escamotage du corps, à une volonté de faire disparaître les signes de la mort⁶. Nous vivons dans une société où l'homme recherche l'éternité par l'argent et par la science (c'est peut-être le péché originel?). Il veut escamoter tout ce qui rappelle l'intrusion de la mort. La rapidité avec laquelle on passe d'un corps mort à un petit tas de cendres introduit une rupture brutale qui induit presque automatiquement un déni. Cela n'a pas existé puisqu'il n'y a plus rien à voir! Est-on bien sûr que ces quelques cendres viennent bien du défunt?

Mais il y a encore une autre raison qui pousse certaines personnes à souhaiter que leur corps soit incinéré. Cela nous a été suggéré par de nombreux médecins qui ont participé à nos cours d'ethnologie à Strasbourg. Certaines personnes, atteintes d'un mal incurable, souhaitent se faire incinérer après leur mort comme pour se venger de ce corps qui a été défaillant, qui leur a procuré tant de souffrances et qui n'a pas pu leur donner l'éternité.

6. M. Johner, *op. cit.*, 92.

Et on peut se poser la question de savoir si, en dernière analyse, ce n'est pas Dieu le Créateur qui est visé dans cet acte destructeur. Un peu à la manière de l'enfant gâté qui tape du pied et qui piétine un cadeau qui ne lui plaît plus: «Voilà ce que j'en fais de ton don!»

6. Coupures sociales et générationnelles

On constate qu'en ville les familles qui ont recours au centre funéraire font de plus en plus l'ensemble des cérémonies dans ce lieu, souvent situé dans la proche périphérie urbaine. On peut observer que, lorsqu'il s'agit des funérailles d'une personne âgée, rarement les personnes de la même génération se déplacent jusqu'au crématorium. Ainsi la personne est coupée de son ancien lieu de vie, de sa paroisse si elle est pratiquante et même de son cercle d'amis. D'un autre côté, il faut aussi remarquer que la coupure n'est pas seulement horizontale mais aussi verticale. L'incinération fait disparaître un signe qui nous rappelle que nous nous inscrivons dans une chaîne générationnelle. En d'autres termes, elle contribue à l'idée que l'homme s'est fait tout seul et que le sujet se suffit à lui-même. Elle participe à l'atomisation du sujet. Avec Hannah Arendt, demandons-nous si les systèmes totalitaires ne souhaitent pas l'atomisation du sujet pour mieux pouvoir le manipuler et le nier en tant que personne existant par les relations qu'il a tissées avec les autres et avec le Tout Autre?⁷

7. Attitudes possibles du clergé et de l'Eglise

Nous connaissons de nombreux ecclésiastiques catholiques ou protestants qui refusent d'accompagner les familles quand il y a mise en terre de l'urne ou dispersion des cendres. Certains justifient leur attitude par l'absence d'éléments liturgiques pertinents pour un tel accompagnement. En cela, ils ont parfaitement raison, car nos liturgies funéraires supposent un corps et non un petit paquet de cendres.

7. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Nouvelle Edition, *Les origines du totalitarisme* (Villeneuve-d'Ascq, 2005).

Il n'est pas du tout certain que nos Eglises arriveront à produire des liturgies adaptables pour cette situation. Cependant, même si on peut comprendre l'attitude de ces curés et de ces pasteurs, il est permis de se demander s'il est bon de laisser les familles seules face à cet événement? Personnellement, nous allons toujours au cimetière avec les familles pour leur montrer que la Parole de Dieu est présente même dans ces moments extrêmes de détresse.

Même si symboliquement le choix de l'incinération est discutable, il n'est peut-être pas bon d'opérer une séparation supplémentaire en étant absent à ce moment-là. La Parole de Dieu, qui est créatrice de vie et de liens, a sa place dans le cimetière, en cette circonstance.

Cependant, cela doit nous inciter, en tant que pasteurs de nos Eglises, à rappeler dans notre prédication et dans notre catéchisme que l'homme n'est pas tout-puissant, que le travail de deuil doit s'opérer à un rythme naturel, non violent, que l'homme n'est pas le maître du temps et que c'est la Parole de Dieu qui nous fait vivre et revivre:

«L'amour de Dieu pour nous a été manifesté en ceci: Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous ayons la vie par lui.»
(1Jn 4.9)

Jean CALVIN
A l'occasion du 500^e anniversaire de sa naissance

Pour célébrer le cinquième centenaire de la naissance de Jean Calvin en France, l’Institut de Théologie Réformée International (I.R.T.I.) de l’Université Libre d’Amsterdam organise un colloque théologique international dans le cadre de ses rencontres bi-annuelles en partenariat avec la Faculté libre de théologie réformée d’Aix-en-Provence.

Ce colloque aura lieu à La Baume-les-Aix (13100, Aix-en-Provence) du 7 au 12 juillet 2009. La langue du colloque sera l’anglais. Il est destiné aux théologiens, enseignants et étudiants.

COMMENT DIEU GARDE SA PROMESSE

Méditation sur Genèse 15

Egbert BRINK*

Abram est mal dans sa peau. Le Seigneur sait comment il se sent. Il comprend ses êtres humains avec tout son cœur. Il sonde les profondeurs de leur être. C'est pourquoi Dieu va chercher Abram. Il prend la parole et lui dit: «Abram, n'aie pas peur. Moi, je suis ton bouclier. Je te protégerai entièrement. Je me mets devant toi.» Telle est la promesse de Dieu, qui est également, pour Abram, une invitation à se donner à lui. «Abram, reconnais ta faiblesse et cherche ta force en moi. Dis-moi tout ce qui te manque, expose-moi tes soucis.»

Abram se fait, en effet, beaucoup de souci. Il est saisi par l'incertitude. Il est découragé. Il est bouleversé. «Seigneur, mon Dieu, qu'est-ce que tu vas me faire? Tu m'as promis l'impossible. Tu m'as promis une descendance. Ta promesse est-elle toujours valide? Jusqu'à aujourd'hui, je n'ai pas vu son accomplissement. Personne ne pourra naître de moi. Alors, Eliézer sera-t-il mon héritier?» Abram est désolé. *Une espérance qui ne se réalise pas opprime le cœur.*

Nous devons apprendre à mieux connaître notre Dieu. Il ne corrige pas Abram pour sa contestation. Il répète tout simplement sa promesse: «Abram, tu auras un fils né de toi-même, et non pas

* E. Brink est pasteur de l'Eglise réformée libérée aux Pays-Bas et chargé de cours à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

d'un autre.» On n'appelle plus espérance ce que l'on voit. Dieu conduit Abram dehors et lui dit: «Regarde le ciel et compte les étoiles, si tu le peux. Y arrives-tu? Abram, ceux qui naîtront de toi seront aussi nombreux!» Comprends-tu, Abram, qui est devant toi? Le Créateur de toute la terre et de tous les cieux: Dieu, lui qui compte toutes les étoiles, qui les appelle chacune par leur nom. C'est lui qui formule sa promesse! Cette promesse est ainsi soulignée de façon merveilleuse. Cela doit suffire à Abram. Et ce n'est pas tout! Dieu va encore plus loin. Il confirme aussi sa promesse pour les nuits où on ne voit pas d'étoiles!

D'abord, Dieu va élargir sa promesse. «Abram, je t'ai fait sortir d'Ur. Et j'ai voulu que le pays où tu vis maintenant soit à toi.» Chose promise chose due! «Je ne retirerai rien de tout ce que je t'ai promis.» Mais... Abram continue: «Seigneur, comment savoir que tout ce pays sera à moi? Comment arriver à obtenir tout cela, moi, homme âgé, étranger dans ce pays?» Une fois de plus, Abram ose poser des questions. Cela montre le lien intime qu'il a avec son Dieu. Ce n'est pas manque de foi de sa part. C'est plutôt le désir de recevoir une confirmation de la part de Dieu. Et Dieu accepte. Il accepte si, du moins, on lui pose des questions vraiment franches, même si elles expriment nos réserves et nos faiblesses. Dieu nous invite à nous épancher en sa présence. Disons-lui ce que nous avons sur le cœur. Ayons confiance en lui, malgré notre doute!

Le Seigneur répond à Abram. «Prends une jeune vache de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, une tourterelle et un jeune pigeon.» Ce sont tous des animaux domestiques. Animaux de trois ans, c'est-à-dire en bonne condition. Abram obéit. Il prend ces animaux, car il comprend ce que Dieu attend de lui. Il les coupe en deux, sauf les oiseaux. Après avoir coupé les animaux en deux, il place les moitiés face à face. Evidemment, le sang en coule. Entre ces parties, il reste un espace. Abram va tracer un sentier de sang. Pourquoi cela? Quel est le but de cet acte?

Abram connaît bien l'usage de cette époque. Si des personnes veulent conclure une alliance entre elles, elles font exactement

la même chose. Ce que l'on dit pour conclure une alliance signifie littéralement: couper une alliance. Les gens de cette époque avaient l'habitude de tracer un tel chemin entre les animaux partagés. Après avoir préparé ce chemin sanglant, les deux partenaires de l'alliance passaient sur ce sentier tracé entre ces animaux coupés. Ils montraient ainsi comment ils étaient liés. Puisqu'ils étaient passés sur ce chemin de sang, ils seraient inséparables. En d'autres termes, les partenaires se disent: si l'un de nous ne tient pas sa parole, l'alliance sera rompue et son destin sera le même que celui de ces animaux. Ils sont engagés pour l'avenir. Ils doivent être fidèles pour toujours, sous peine de mort. Cette alliance est plus qu'un contrat. Elle ose affronter la mort. Elle exige une fidélité absolue. Elle constitue un lien de sang.

Voyez ce qui est surprenant. Abram demande un signe, une confirmation de ce que Dieu promet. Et que fait Dieu? Il donne beaucoup plus que ce qu'Abraham demandait. Dieu lui donne une garantie. Ce n'est pas Abram qui prend l'initiative. C'est Dieu lui-même qui commande de préparer le chemin de sang. C'est comme s'il lui disait: «Sois aussi sûr de ma promesse que de mon passage entre ces animaux coupés.» Mais n'est-ce pas comme insulter Dieu? Au moment où deux hommes vont conclure une telle alliance, on peut le comprendre. Ils veulent avoir une garantie. Un être humain peut être infidèle. Dans ce cas-là, il s'agit de deux partenaires égaux qui veulent avoir une assurance. Avec un être humain, on ne sait jamais: le mensonge se trouve dans chaque cœur (Ps 116.11). Mais ici, il s'agit de deux partenaires inégaux: Dieu et l'homme. Dieu qui ne ment jamais et qui n'a pas de regret, car il n'est pas un être humain pour éprouver du regret (Nb 23.19).

Abram, comment oses-tu demander à Dieu de passer sur le chemin de sang? L'idée en est inimaginable et choquante. Qu'on puisse dire: ce qui est arrivé aux animaux pourrait arriver à Dieu s'il ne tenait pas sa parole. Cependant, ce n'est pas Abram qui l'a proposé. Dieu lui-même en a pris l'initiative. Il a ordonné à Abram de préparer ce chemin sanglant. Il est surprenant que le Très-Haut s'adapte ainsi à un être humain pour lui assurer qu'il

ne rompra jamais son alliance. En effet, quand Dieu a fait une promesse à Abram, il l'a faite avec un serment. Mais personne n'était plus grand que Dieu pour être témoin de ce serment. Alors, Dieu l'a fait par lui-même. Il certifie, de cette manière, son alliance. Comment comprendre que Dieu veuille accompagner un être humain sur ce sentier sanglant?

Abram a déjà tout préparé, depuis longtemps. Il attend et il attend. Mais rien ne se passe. Ça dure et ça dure encore. Et le Seigneur ne vient pas. Abram s'est-il trompé? A-t-il mal compris le commandement de Dieu? Serait-ce un fruit de son imagination? Il a pourtant bien entendu. Le Seigneur l'a dit clairement. *Attendre sans réponse, cela peut susciter la souffrance.* Les heures passent. Et les charognards commencent déjà à s'approcher des animaux. Cela est normal: tous ces cadavres en plein soleil attirent de tels oiseaux! Ils font des cercles autour de leur proie. Normalement, ils ont le loisir de tout finir après le passage des partenaires et la conclusion de l'alliance. Maintenant, Abram est obligé de les chasser. Les oiseaux de proie semblent le provoquer en disant: «Laisse tomber, Abram, arrête tout simplement, cela ne vaut pas la peine d'attendre; tu te trompes. Comment conclure une alliance tout seul? Laissez-nous faire et va-t'en!»

Pauvre Abram! Il est mis à l'épreuve. *La foi peut faire souffrir quand elle est mise à l'épreuve.* Pourtant Abram attend, il ne perd pas espoir. Mais combien de temps peut-il patienter? Au couche du soleil, Abram s'endort. A-t-il succombé au sommeil à cause de l'attente pendant toute la journée? Plus précisément, il est accablé de sommeil. Comme chez Adam, c'est Dieu lui-même qui le fait tomber dans un sommeil profond. De plus, une nuit lourde et effrayante l'environne. Souvent, après avoir fait de mauvaises expériences, il arrive qu'on passe une nuit agitée.

Le Seigneur révèle l'avenir. La descendance d'Abram ne se trouvera pas toujours dans des circonstances idéales. Bien au contraire, elle connaîtra l'esclavage et elle sera écrasée pendant quatre cents ans. Elle vivra des moments difficiles pendant lesquels les promesses de Dieu sembleront vaines. Chaque fidèle

pourra le confirmer. Du point de vue humain, on pourrait se dire facilement que Dieu a oublié son peuple et que ses promesses ne seront jamais accomplies. Mais, finalement, le Seigneur tournera tout en bien. Dieu tiendra sa parole, malgré tout. Il fera que tout concourt au bien de ceux qui l'aiment.

Mais Dieu, que fait-il? Il s'est approché d'Abram en lui disant: «N'aie pas peur!» Et, maintenant, Abram expérimente la peur. Pourquoi? Dieu envisage-t-il la peur de l'homme? Il est bien vrai qu'une vie humaine est impensable sans peur. J'ai vu la peur dans les yeux d'un homme à Bangui (en République Centrafricaine) quand, tout à coup, un hélicoptère militaire est passé. Pourquoi cette obscurité et cette peur doivent-elles submerger Abram? Puisque le fils ultime d'Abram va vivre tout cela. Son Fils ultime, Jésus-Christ, pénétrera dans des ténèbres profondes. Il va endosser toute notre peur. Ici, nous percevons déjà les contours et les ombres de la croix de Golgotha. Christ a été abandonné par Dieu pour que nous, en tant que fils d'Abram, nous ne soyons plus jamais abandonnés par lui.

Après le coucher du soleil, ce fut la nuit noire. L'obscurité devint profonde. Abram le berger veille son troupeau, partagé en deux. Et, tout à coup, la gloire du Seigneur resplendit autour de lui. Dieu est apparu. De la fumée et des flammes, tels sont les signes de la présence de Dieu. Comme l'apparition dans une flamme au milieu d'un buisson devant Moïse, comme dans la colonne de feu pour éclairer son peuple, comme sur le Sinaï où Dieu manifeste sa présence. Abram voit une fournaise d'où sortent des flammes. Un feu qui dévore tout; le feu de l'amour ardent de Dieu.

Maintenant, nous sommes arrivés au moment suprême. Le Seigneur va venir. Abram, prépare-toi à rencontrer ton Dieu. L'alliance peut être conclue. Le Seigneur passe entre les animaux partagés avec de la fumée et des flammes. Le chemin sanglant est entièrement éclairé de sa présence. Evidemment, le Seigneur est le premier. Ensuite, c'est à toi, Abram! Dieu t'a précédé, maintenant tu vas emprunter le chemin sanglant. Comment pourrait-il y avoir une alliance s'il n'y a pas deux partenaires? Abram,

où es-tu? Pourquoi attends-tu? Pourquoi traîner? Abram ne vient pas. Il n'est pas convié. Dieu seul passe et pas Abram. La seule chose qui lui reste à faire est de contempler, d'être impressionné par les actes du Seigneur. Lui, le Très-Haut, s'est humilié jusqu'à passer entre les animaux partagés afin de confirmer avec force sa promesse à Abram!

Alliance conclue par une personne unique? Y a-t-il jamais eu alliance? Peut-on vraiment parler d'une alliance puisque Dieu est passé, seul, entre les animaux coupés? Sans doute, mais il l'a fait pour les deux en même temps! Le Seigneur prend la place d'Abram. C'est une alliance unique.

Car Dieu et Abram ne confluencent pas l'un et l'autre une alliance. Heureusement, il n'en est pas ainsi. Imaginez que cette alliance ait dépendu d'Abram, de ses moments faibles, de ses fautes, de son comportement déviant, de son infidélité, de ses opinions changeantes et de ses actions bizarres! Pensez à ce qu'il a fait en trichant avec le pharaon d'Egypte et, plus tard, avec le roi Abimelek, et son comportement avec Agar afin de s'assurer une descendance, faute de confiance en Dieu! Heureusement, la promesse de Dieu ne dépend pas de la fidélité d'Abram! Le Seigneur ne peut pas compter sur Abram, mais Abram peut compter sur lui. Celui qui ne pèche pas traverse le chemin sanglant et celui qui pèche ne le peut pas. La certitude ne se trouve pas en l'homme, mais seulement en Dieu lui-même. Le Seigneur conclut une alliance. Son amour est unilatéral. Son amour doit assurer cette alliance, ce lien profond entre le Seigneur et nous. C'est pourquoi cette alliance est appelée «alliance de grâce».

Voilà le style de notre Seigneur. Il prend notre place. Il prend en charge notre infidélité. Il se porte garant de nos fautes et de nos faiblesses. On voit ici que Dieu lui-même va se charger de nos douleurs, va porter nos souffrances. C'est le Christ, Fils de Dieu, fils d'Abram, qui a pris notre place. Ce qui devait nous arriver (comme à ces animaux partagés) lui est arrivé! Il a été blessé à cause de nos fautes, il a été écrasé pour nos péchés. La punition qui nous donne la paix est tombée sur lui. L'amour ardent de son Père, brûlant comme un feu, l'a consumé complètement. Vous

vous êtes approchés de Jésus, qui a répandu son sang pour nous rendre purs. Il est l'intermédiaire d'une alliance nouvelle que Dieu a établie avec nous. Et son sang répandu parle beaucoup plus fort que celui des animaux.

Encore une fois, peut-on parler réellement d'une alliance? L'amour doit logiquement venir des deux côtés? Oui, c'est bien vrai. Mais Dieu prend l'initiative. Il est source d'amour. Et nous sommes invités à vivre dans cette relation. Pas grâce à notre prestation, mais grâce à son œuvre. Abram reçoit cette alliance comme un don parfait. Dieu en donne autant à son bien-aimé pendant qu'il dort (Ps 127). Abram n'en est pas exclu. Il est appelé à une relation vivante avec son Dieu. Et cette relation est uniquement un don de Dieu. Le Seigneur n'exige pas de prestation; ni d'Abram, ni de nous comme fils d'Abram, le père de tous les croyants. Il demande une foi vivante en lui. «Oui Seigneur, tout dépend de toi. Je suis totalement dépendant de ta grâce.» Dieu a fait cela pour que personne ne puisse se vanter devant lui. «Mon avenir n'est pas déterminé par mon action, mais par ton œuvre.» *La foi chrétienne n'est pas une religion, ni une prestation, mais une relation.*

Cette alliance montre un lien lumineux, qui éclaire autant qu'une nuit pleine d'étoiles. Ce lien est irréversible. C'est le signe de notre baptême. Le baptême exprime le rapport avec le Dieu d'Abram et le rapport avec le fils d'Abram, Jésus. Une fois lié avec lui, on ne peut plus jamais se libérer. Personne ne pourra récuser l'acte du baptême qu'il a reçu. Personne ne pourra effacer le signe que Dieu a mis sur elle par l'eau de son baptême. Elle en gardera la marque pour toujours. La promesse de Dieu ne sera jamais retirée. Et si quelqu'un veut prendre de la distance vis-à-vis de son baptême? Et si son baptême n'a aucune signification pour lui, comme pour l'humoriste Dieudonné qui a voulu annuler son baptême? Sera-t-il libre? Non! Dans ce cas-là, le même amour brûlera contre lui et se changera en colère. Mais l'amour de Dieu demeurera à jamais! *Sa fidélité est plus forte que mon infidélité.* Heureusement, Dieu seul est passé sur ce chemin sanglant!

Les montagnes peuvent bouger, les collines peuvent changer de place, mais l'amour que j'ai pour toi ne changera jamais. L'alliance que j'ai établie avec toi pour te rendre heureux ne périra jamais. C'est le Seigneur qui nous dit cela, dans sa tendresse. C'est à nous de répondre à son appel vivant.

SI DIEU SAIT TOUT, POURQUOI PRIER?

L'omniscience divine et la prière

Justin DAUNER*

«Si Dieu sait tout, pourquoi prier?» Cette question, que nous allons aborder, surgit dans de nombreuses conversations. Elle est parfois posée dans un but polémique, comme argument contre la foi; de nombreux chrétiens formulent aussi la même interrogation. Si Dieu a déjà la connaissance de tout ce que nous pouvons lui dire, la prière ne devient-elle pas une pratique vide de sens et dépourvue d'intérêt pour chacune des parties en cause? Ou bien, puisqu'il nous est ordonné de prier, cela n'implique-t-il pas que Dieu aurait besoin de notre prière?

La question mérite d'être traitée, non seulement dans un souci apologétique afin de répondre aux objections qui sont élevées contre la foi, mais afin d'éclairer une question dogmatique qui préoccupe certains. Etre au clair sur cette question est important.

Comme le fait remarquer C.S. Lewis, notre vie de prière en dépend¹, non seulement sur le plan pratique, mais aussi parce que notre doctrine de Dieu est concernée.

Les deux notions en cause, apparemment contradictoires, sont, d'une part, la nécessité de la prière et, d'autre part, l'omniscience de Dieu. Selon la logique humaine, l'omniscience divine exclurait d'emblée la nécessité de la prière, et la pratique de la prière serait une manière de contester la connaissance

* J. Dauner est étudiant en maîtrise à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. C.S. Lewis, *Si Dieu écoutait* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970), 28.

parfaite de Dieu. Or, une doctrine orthodoxe implique le respect des deux notions.

I. La nécessité de préserver ces deux doctrines

Nous allons voir en quoi le fait de conserver les deux doctrines est la seule solution satisfaisante, puisque rejeter une des deux nous mènerait à rejeter Dieu tel qu'il est décrit dans la Bible et à nous tourner vers un «dieu» imparfait, ce qui équivaudrait à de l'idolâtrie.

Du point de vue biblique, la doctrine de l'omniscience de Dieu n'est pas vue comme infirmant la nécessité de la prière: Jésus lui-même fait ce rapprochement entre la connaissance parfaite de Dieu et l'importance de la prière, lorsqu'il dit: «En priant, ne multipliez pas de vaines paroles, comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés. Ne leur ressemblez pas; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez.»²

Or, ce qui est frappant dans cet enseignement, c'est que Jésus ne voit pas l'omniscience de Dieu comme opposée à l'acte de la prière. Bien au contraire, il utilise cette connaissance divine comme argument en faveur de la prière, comme si la prière était justement fondée sur le fait que Dieu en a la prescience. L'argumentation est donc inversée. Comment comprendre cela? Ce n'est possible que si l'on admet que le Christ a une compréhension de l'omniscience de Dieu qui diffère de celle que l'on peut avoir.

Le fait d'opposer la connaissance parfaite de Dieu et la nécessité pour l'homme de prier nécessite de négliger deux éléments importants de la connaissance de Dieu: tout d'abord, elle n'est pas seulement factuelle, elle est aussi personnelle. Ensuite, les attributs essentiels de Dieu n'ont pas nécessairement les mêmes caractéristiques que la révélation qu'il nous en fait (en d'autres termes, il peut y avoir une différence entre l'«omniscience essentielle» de Dieu et son «omniscience économique»).

2. Mt 6,7-8.

1. *Omniscience factuelle ou personnelle*

L'idée que les doctrines de la connaissance parfaite de Dieu et de la nécessité de la prière sont opposées repose nécessairement sur l'opinion que la connaissance qu'a Dieu de la réalité est uniquement factuelle. Si Dieu sait tout, aucune information ne peut lui être utile. Cependant, dire que sa connaissance est seulement factuelle équivaut à tomber dans l'erreur de la pensée moderne qui voit en Dieu un être impersonnel.

Or, dans la pensée de la Bible et de la Réforme, Dieu est infini et personnel. Ainsi, sa connaissance concerne non seulement des faits, mais aussi les personnes. Il ne s'agit pas uniquement pour Dieu de tout savoir, il s'agit aussi de connaître tous les êtres humains. L'omniscience ne signifie pas seulement que Dieu connaît toutes choses, mais aussi qu'il connaît toutes les personnes. La connaissance de Dieu n'est pas analogue à celle d'un ordinateur, qui accumule des données impersonnelles; elle pourrait plutôt être comparée (avec toute la prudence que nécessite une telle comparaison) à la connaissance d'un être humain, factuelle et personnelle.

Dans une telle perspective, l'omniscience de Dieu ne remet pas en cause l'importance de la prière, mais elle en accroît la valeur. Une connaissance factuelle parfaite exclut pour Dieu la nécessité d'entendre nos prières; une connaissance personnelle parfaite implique la volonté d'être en communion et en communication avec nous. Si Dieu n'a pas besoin d'entendre nos prières pour savoir ce que nous voulons lui dire, il n'annule pas la valeur de la prière, car son omniscience ne se limite pas à cette connaissance de faits.

De plus, même la connaissance factuelle parfaite de Dieu n'exclut pas la prière. En effet, un bon nombre de textes centraux de la Réforme, comme les *Canons de Dordrecht*³, insistent sur le fait que la souveraineté de Dieu n'exclut pas l'action ou la responsabilité humaine (ainsi, les hommes ne peuvent justifier leur rejet de Dieu par la doctrine de la prédestination).

3. *Canons de Dordrecht* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1988), 53.

De même, on peut dire que l'omniscience de Dieu n'exclut pas la nécessité et la responsabilité de notre action, en l'occurrence de la prière.

2. *Omniscience essentielle et économique*

Auguste Lecerf, dans son enseignement sur la prière, affirme que notre prière n'a pas d'effet sur la gloire essentielle de Dieu mais sur sa gloire déclarative⁴. Ainsi, il montre que la prière ne rend pas Dieu plus glorieux en soi, mais qu'elle permet de mieux montrer qu'il l'est. L'attribut divin de la gloire reste inchangé, mais la révélation de cet attribut est amplifiée. Il semble plausible de dire qu'on peut étendre cette idée à l'omniscience de Dieu.

Ainsi, l'omniscience essentielle de Dieu ne peut en aucun cas être changée par notre prière, puisque tout changement impliquerait soit que sa connaissance n'était pas parfaite avant le changement, soit qu'elle l'était et ne l'est plus. L'attribut divin de l'omniscience ne peut qu'être immuable, sans quoi on ne peut plus parler d'omniscience mais seulement d'une connaissance supérieure à la nôtre.

Toutefois, si notre prière ne peut affecter l'omniscience divine, elle peut apporter des changements à la façon dont cette omniscience est révélée. Le fait de prier ne donne pas plus de connaissances à Dieu, mais il permet de montrer de façon bien plus évidente que Dieu sait tout. Notre prière change la gloire déclarative de Dieu, comme l'a montré Lecerf, mais elle est incapable de changer sa gloire essentielle. Autrement dit, elle ne change pas son omniscience ontologique, mais elle change son «omniscience déclarative».

Ainsi, notre prière ne s'oppose pas à l'idée d'omniscience; au contraire, elle est un facteur de la révélation de celle-ci, puisqu'elle la manifeste d'une manière plus explicite. Tout comme un prisme ne change pas la lumière mais la rend visible sous une autre forme, la prière ne change pas la connaissance de Dieu mais la met en valeur d'une manière spéciale.

4. A. Lecerf, «La prière et les problèmes dogmatiques qui s'y rattachent», in *La Revue réformée*, 5 (1954:3), 37.

De quelle manière notre prière manifeste-t-elle le fait que Dieu sait tout? Il semble que la prière ait sa place dans l'économie de l'omniscience de Dieu grâce à deux de ses effets. D'abord, elle révèle l'omniscience de Dieu en contraste avec notre connaissance limitée; ensuite, elle révèle la connaissance parfaite de Dieu par la découverte *a posteriori* que nous faisons de l'action de Dieu. Etudions ces deux types de manifestations.

La première raison pour laquelle on peut dire que notre prière manifeste l'omniscience de Dieu est la différence infinie entre notre savoir fini et son omniscience illimitée. Ainsi, il nous arrive souvent de ne pas avoir une connaissance suffisante d'une situation pour faire des demandes explicites à son sujet, ce qui n'empêche pas Dieu, qui connaît cette situation, d'écouter notre prière et même d'y répondre. A ce sujet, il est intéressant de rappeler le passage de l'épître aux Romains (8.26), où Paul exprime l'idée que Dieu, par l'Esprit Saint, complète ce qui manque en sagesse à nos prières.

Le second facteur est la prise de conscience *a posteriori* de l'action de Dieu. C'est ainsi que nous discernons, après une intervention de Dieu, que sa providence était à l'œuvre déjà avant notre prière, ce qui manifeste la supériorité de la connaissance de Dieu sur la nôtre.

Un des exemples bibliques de cette action de Dieu précédant notre prière est le récit d'Actes 12.3-17. Ce texte montre clairement que l'Eglise, qui priait pour la libération de Pierre (v. 5), était encore en prière une fois que Pierre a été libéré (v. 12). On le voit, Dieu agit pendant – et même parfois avant – que nous n'exprimions une prière, et il a une connaissance parfaite, là où la nôtre est limitée.

II. Les fonctions de la prière

Il nous faut aborder maintenant quelle est la fonction de la prière, dont la signification et les objectifs sont plus ou moins mal compris.

Estimer que l'omniscience de Dieu pourrait annuler l'importance de la prière repose sur l'idée que la prière a essentiellement

une fonction d'information. Selon cette conception, la seule conséquence de la prière est une transmission de connaissances. Or, ce n'est pas là l'unique fonction de la prière, ni même l'unique fonction de quelque communication humaine que ce soit. Il faut reconnaître que la prière a une multiplicité de fonctions qu'il convient de tenter de distinguer. Nous aborderons, surtout, les fonctions relationnelle (ou d'alliance), pédagogique (ou élenchti-que), liturgique (ou d'adoration) et d'imploration.

1. La fonction alliancielle de la prière

Un exemple humain qui illustre bien cette fonction de la prière est le mariage: lorsqu'on dit à son conjoint qu'on l'aime, il ne s'agit pas uniquement de la transmission d'une information. Au contraire, l'objectif principal d'une telle déclaration est d'entretenir la relation qui a été créée par l'alliance du mariage. La parole prononcée, dans cet exemple, renvoie à une réalité relationnelle plus profonde et fortifie cette réalité.

De même, la prière ne consiste pas uniquement dans le fait d'informer Dieu. Elle vise à entretenir une relation personnelle entre Dieu et nous (en tant que peuple de Dieu ou individuellement), relation qui a été initiée par son alliance. De même que dans l'analogie du mariage, la parole prononcée dans la prière renvoie à une réalité relationnelle plus profonde et sert à l'alimenter (non pas que l'amour de Dieu ait besoin d'être rendu plus grand; c'est plutôt le côté humain de la relation qui a besoin d'être fortifié).

Quelle place cette prière a-t-elle dans l'alliance? Une lecture attentive révèle un élément intéressant à propos des alliances conclues ou renouvelées dans la Bible. En effet, celles-ci sont toujours dues à l'initiative divine. On peut citer par exemple l'alliance noachique due à l'initiative divine du salut face au déluge (Gn 6.18), l'alliance abrahamique due à l'initiative divine de son appel (Gn 15.18), ou encore l'alliance davidique due au choix de Dieu (Ps 89.3-4). Toutefois, la prière – et donc l'action humaine – fait toujours partie intégrante de ces alliances, non en tant que cause de l'alliance, mais en tant que conséquence.

La prière humaine a une fonction alliante, non dans le sens où elle rend l'alliance possible (sans quoi la pérennité de l'élection serait due au mérite humain et non à Dieu), mais dans le sens où elle est rendue possible par l'alliance. En tant que réponse humaine, elle n'est possible que si une relation avec Dieu a été rétablie, ce qui dépend de l'initiative divine et de la conclusion d'une alliance.

A ce sujet, il est intéressant de noter que le *Catéchisme de Heidelberg* place la prière dans la section concernant la reconnaissance envers Dieu. La question 116, en particulier, affirme qu'il faut prier parce que «la prière est la principale partie de la reconnaissance que Dieu réclame de nous»⁵. Ainsi, la prière tient une place importante dans l'alliance, mais seulement en tant que conséquence de celle-ci.

2. La fonction pédagogique de la prière

Cette seconde fonction de la prière comporte bien une information, mais il ne s'agit pas, comme dans la perspective que nous cherchons à dépasser, d'une information faite de notre part envers Dieu, mais du mouvement inverse. Dans cette fonction, en effet, Dieu nous fait connaître ce que nous avons besoin de savoir. L'information n'est pas ascendante (de nous vers Dieu) mais descendante (de Dieu vers nous).

Dans ce domaine, l'omniscience de Dieu, loin d'être opposée à la prière, lui donne plus d'importance, puisqu'il s'agit non pas d'une information humaine limitée, mais d'un enseignement donné par la seule personne qui sait tout. Cela explique peut-être, entre autres, la citation de Jésus en Matthieu 6.8⁶, puisque, dans ce cas, l'omniscience de Dieu est réellement un facteur d'encouragement à la prière.

Il faut distinguer deux facettes de cet aspect de la prière: d'un côté, il y a une pédagogie positive, dans laquelle Dieu développe en nous notre connaissance et notre sagesse, et, de l'autre côté, on

5. *Catéchisme de Heidelberg* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1986), 117.

6. «Ne leur ressemblez pas, car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez.»

trouve une pédagogie négative ou élenchétique, dont l'objectif est de mettre en lumière le péché qui est en nous.

Le *Catéchisme de Genève* affirme: «(Il faut) que Dieu lui-même nous enseigne comment nous devons le prier, et qu'il nous conduise comme par la main, en sorte que nous ne fassions que le suivre.»⁷ Or, cette instruction est faite, comme le montrent les questions suivantes, par le Notre Père. C'est donc par la prière que nous apprenons. De plus, il est logique qu'en communiquant avec quelqu'un qui a une plus grande connaissance que nous (et à plus forte raison, avec quelqu'un dont la connaissance est parfaite), notre sagesse s'accroisse.

Dans le second cas, on trouve un certain nombre d'exemples bibliques, puisque c'est par cette fonction de la prière qu'est accomplie la confession des péchés à Dieu. Ainsi, on peut mentionner les exemples de la prière de Daniel (en Dn 9), dont le but est de reconnaître devant Dieu les péchés du peuple, ainsi que la fin de l'épître de Jacques (5.16), qui parle de la prière en faveur d'un chrétien pécheur.

3. La fonction liturgique

Dans le contexte d'une prière d'adoration, la question de l'omniscience de Dieu ne se pose pas, puisqu'il n'est pas nécessaire d'informer Dieu de sa gloire. Cette fonction de la prière vise plutôt à déclarer la gloire de Dieu, qui est déjà connue et de Dieu et de nous. Il n'y a pas ici de place pour une notion d'information, car tous ceux qui sont impliqués dans cette prière (à la fois Dieu et nous) sont déjà informés.

Quel est donc le but de ce type de prière, si ce n'est pas d'informer? Quelle est la cause d'une prière d'adoration? Dans la Bible, la cause principale invoquée pour ce type de prière est la nature même et les actes de Dieu. On en trouve de nombreux exemples, parmi lesquels nous n'en relèverons que quelques-uns: «Célébrez l'Eternel, car il est bon, car sa bienveillance dure à toujours!» (Ps 118.1) «Louez l'Eternel, vous toutes les

7. J. Calvin, *Catéchisme de Genève* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1991), 98.

nations, glorifiez-le, vous tous les peuples! Car sa bienveillance pour nous est efficace.» (Ps 117.1-2) «Louez l'Eternel! Car l'Eternel est bon. Psalmodiez en l'honneur de son nom! Car il est favorable.» (Ps 135.3)

Dans le cadre de la prière liturgique, il faut en mentionner un genre particulièrement important: la prière communautaire. Le livre des Actes, en particulier, insiste sur le fait que l'Eglise s'est développée en parallèle avec la prière (voir surtout Ac 1.14 et 2.42)⁸. La Parole de Dieu nous fait d'ailleurs parvenir certaines prières communautaires (les Psaumes employés pour le culte dans le Temple), de même que l'histoire de l'Eglise. Cela montre aussi l'importance des prières liturgiques rédigées (par opposition aux prières «spontanées»).

Or, dans le cas de ces prières rédigées, il n'est pas non plus question d'information, puisqu'elles sont utilisées de nombreuses fois, que l'on en connaisse le contenu ou non. L'important est donc bien d'exprimer une louange de Dieu et non de l'informer.

4. La fonction d'imploration

Cette dernière fonction correspond à un aspect important de notre réflexion: la dimension pratique de la prière. L'omniscience de Dieu n'annule pas la nécessité de la prière pour l'homme car, même lorsque nous «faisons connaître à Dieu nos demandes», notre objectif n'est pas seulement de l'informer, mais de le prier d'agir. Nos prières d'intercession ne se limitent pas à des demandes abstraites, elles appellent Dieu à une action dans le monde matériel.

Ainsi, même si Dieu sait tout – y compris nos besoins – il est important de le prier, car la prière ne se limite pas à des paroles ou des connaissances. Elle a des effets dans le monde réel. Le but de notre prière n'est pas uniquement une parole désincarnée, c'est aussi un appel à l'intervention concrète de Dieu.

En fait, dans la perspective biblique, l'efficacité de la prière n'est pas seulement encourageante pour notre vie de prière – bien

8. Voir, à ce propos, J. Martinez, *Théologie de la prière* (Valence: Editions LLB, 1995), 111ss.

plus, elle est essentielle à la prière, puisqu'elle en est une des causes. Les Psaumes (en particulier en 34.4 et 81.7) parlent de l'exaucement par Dieu comme étant au centre de la prière. L'épître de Jacques (5.17-18) rappelle aussi que «la prière agissante du juste a une grande efficacité».

Cela paraît évidemment inacceptable dans une perspective postmoderne dans laquelle on établit une dichotomie entre la foi, considérée comme irrationnelle et abstraite, et la raison, rationnelle et concrète. En effet, une telle optique implique nécessairement que Dieu ne puisse pas agir dans le monde matériel. Si l'analyse critique de cette philosophie dualiste n'entre pas dans le cadre de notre étude, il convient toutefois de faire quelques remarques en réponse à cette vision limitée de la toute-puissance de Dieu.

La question de la validité de la causalité dans un système fermé (sans intervention surnaturelle possible) est traitée entre autres par Auguste Lecerf. Ce déterminisme universel, comme il le fait remarquer avec raison, «n'est pas une constatation de la science, c'est l'acte de foi d'une religion qui s'oppose à la nôtre»⁹. Il explique ensuite que les lois naturelles considérées immuables ne le sont que toutes choses égales par ailleurs, ce qui n'est pas le cas s'il y a intervention divine!

Conclusion

Quelques conclusions s'imposent à nous: l'idée qu'il existe une contradiction logique entre l'omniscience de Dieu et sa volonté que nous priions n'est pas acceptable dans le cadre d'une théologie orthodoxe. En effet, comme il a été dit dans la première partie, l'omniscience de Dieu n'est pas opposée à notre prière. Au contraire, si elle est bien comprise (comme quelque chose de plus qu'une connaissance impersonnelle et comme quelque chose de plus qu'une omniscience ontologique), elle sera un des fondements de la prière.

9. A. Lecerf, *op. cit.*, 53.

Pourquoi cela est-il important dans le cadre d'une pensée orthodoxe? D'abord, parce que, en affirmant la non-contradiction de ces deux idées, on affirme la cohérence logique de la foi chrétienne. Si la pensée du christianisme n'est pas un rationalisme sec et désincarné, elle est toutefois rationnelle. Ainsi, affirmer cela nous permet de ne pas voir notre foi comme quelque chose de fondamentalement irrationnel. La foi chrétienne implique tout l'homme, y compris sa raison, puisque son enseignement ne se contredit pas lui-même, ce qui permet une réflexion théologique intelligente.

La seconde raison est la suivante: si, pour nous, ces deux enseignements chrétiens semblent paradoxaux (tout comme ceux de la double nature du Christ et de la Trinité), ils ne le sont pas pour Dieu. Du point de vue de Dieu, les liens entre l'humanité de Christ et sa divinité, entre l'unité et la diversité dans la Trinité, entre sa connaissance parfaite et son exigence que ses enfants le prient, sont exhaustivement connus.

Si nous voulons que notre enseignement se rapproche le plus possible de la pensée de Dieu (ce qui est le but de tout théologien orthodoxe, ainsi que de tout catéchète), il est nécessaire de garder ces doctrines ensemble. Cela ne signifie pas que nous puissions en avoir la même compréhension que lui: sa compréhension est parfaite, contrairement à la nôtre. Mais plus notre théologie cherchera à harmoniser ces deux données, plus notre pensée sera conforme à celle de la révélation que Dieu nous donne et à sa sagesse.

Nous sommes donc exhortés, en tant que chrétiens à titre individuel et en tant que communauté chrétienne, à la prière, à une prière diversifiée, car la prière a de nombreux buts. Et si nous nous sommes contentés d'en observer quatre parmi les plus importants, il faut reconnaître qu'il en existe bien plus.

Il y a place pour une prière qui suit une «formule» (comme le Notre Père), mais ceci ne doit pas enfermer nos prières dans une uniformité impersonnelle. Nos prières, au contraire, devraient refléter la diversité de nos identités et des situations dans les-

quelles Dieu nous place. Ainsi, elles deviendraient plus proches de la réalité.

Dans la pensée biblique, n'en doutons donc pas, aucune opposition n'existe entre l'omniscience de Dieu et l'exhortation à la prière qui nous est adressée.

AUX ÉDITIONS KERYGMA

1°) *Commentaire des Actes des Apôtres*

en français modernisé, relié

Jean CALVIN, 38 €

2°) *La foi, l'action, le social*

*Actualité du message politique et social
de Jean Calvin*

Léopold SCHÜMMER, 4,00 €

3°) *Les Adieux*

Adolphe MONOD, 16,00 €

en coédition avec Excelsis, réédition

Diffuseur: Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran

Forfait frais de port: 3,50 €

Commandes avec règlement à l'ordre d'Excelsis

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel: excelsis.libr@club-internet.fr

LE PSAUME 87

William EDGAR

Un des principaux défis de notre temps est, à l'évidence, la mondialisation. Celle-ci est une épée à double tranchant. D'une part, la mondialisation présente des avantages certains: un échange plus libre, entre les hommes, des idées, des produits. Il est clair qu'une des raisons, non négligeable de la défaite du communisme en l'an 1989 est l'action des médias, grâce auxquels les populations derrière le Rideau de fer ont pu découvrir les conceptions et le style de vie de celles qui vivent en démocratie. En ce qui concerne l'évangélisation, nous pouvons discerner quelques avantages considérables existent désormais et nous féliciter du libre accès au message de l'Evangile, de la facilité des voyages, de l'échange des idées théologiques.

Pourtant, d'autre part, les inconvénients de la mondialisation sont bien réels. Un grand danger existe, celui d'un alignement sur un niveau culturel des plus bas. MacDonald est partout et la culture qu'il représente – l'Américain que je suis n'en est pas fier – est quasi universelle. Il en va de même pour la musique «hip hop» représentée par *Lunatic*, *Mafia K1 Fry*, *La Brigade*, *Secteur Ä*, etc., qui est aussi bien répandue. Certes, tout n'est pas mauvais, mais il est permis de se demander si la mondialisation ne nous contraindra pas tous à déguster en matière de culture populaire ce que quelques-uns, seulement, d'entre nous jugeront bon. On estime que les nouveaux coloniseurs seront ceux qui savent manipuler les moyens de communication, les outils électroniques, bref ceux qui seront doués et les plus rapides face à l'innovation de la technique. Aujourd'hui, n'en arrivons-nous pas à

nous sentir souvent presque *trop* en contact les uns avec les autres...? J'ai bien dit «en contact» et non «en communion». Car le courriel, les S.M.S., le téléphone portable, tous ces modes de communication nous tiennent un peu en laisse. Ils nous rendent par trop accessibles.

Le Psaume 87 commence par une pensée tout à fait israélienne: la célébration de Jérusalem! Fondée sur ces montagnes saintes, c'est la ville de Dieu. L'Eternel *aime* jusqu'à ses portes! Cherchez le Seigneur Dieu, et vous le trouverez... dans la sainte ville. C'est là, en effet, que Dieu est venu et s'est manifesté dans sa bonté, dans sa sainteté, par sa présence personnelle. En un mot, c'est à Jérusalem que Dieu vient rencontrer son peuple, ses élus, ses bien-aimés.

L'histoire de la rédemption, chacun le sait, est une progression entre le Jardin d'Eden et la ville sainte. Il est bon de se souvenir que le ciel n'est pas principalement un lieu rural, paisible, mais bien une ville. Dans certains types de piété, on retrouve Dieu à la campagne. Au XVIII^e siècle, les philosophes parlaient de l'état de nature. J.-J. Rousseau imaginait que la vraie éducation était dispensée en forêt, entre un guide sage et un élève curieux de toutes les choses présentes autour de lui. Dans l'Écriture Sainte, en revanche, le lieu le plus heureux, c'est une ville; pas n'importe quelle ville, mais celle où l'Eternel vient lui-même pour bénir et pour déployer sa gloire.

Le Psaume 87 nous frappe également par la vision de la mondialisation qu'il nous offre. Comme «cantique de Sion», il est proche des Psaumes 46, 48, 76. Mais le Psaume 87 a de loin la portée la plus internationale. On y trouve la rencontre entre le particulier et l'universel. Le psalmiste célèbre Sion (autrement dit, Jérusalem), cette ville, cet endroit particulier où, précisément, on trouve une extraordinaire diversité de population! En effet, la religion de l'Ancien Testament n'aurait jamais dû rester étroitement israélite, et encore moins nationaliste. Et, chose frappante, cette religion non seulement rayonnera jusqu'aux extrémités du monde, mais elle accueillera même les ennemis des Juifs. Voyons cela de près (v. 4): l'Egypte (c'est-à-dire Rahab, en hébreu) et

Babylone, les grands adversaires des Juifs sont «nés» dans cette ville. Il est même dit, à leur sujet, qu'ils sont «parmi ceux qui connaissent le Seigneur». Impensable, estime le Juif irréfléchi, mais c'est pourtant vrai. Et la liste s'allonge: sont également citoyens de la ville sainte les Philistins, les ennemis de David; la ville de Tyr, cette puissance dont Jézabel, la fille de leur roi Ethbaal, épousa Achab pour former ce couple qui troubla Israël au temps d'Elie; et est encore nommée l'Ethiopie, l'alliée de l'Egypte. C'est un peu comme si l'on nous disait qu'à l'avenir, nos amis les plus proches seraient les Coréens du Nord, Téhéran, et même... Las Vegas!

Le Psalme l'affirme: tous ces peuples sont nés dans cette ville sainte, le lieu de rencontre avec le vrai Dieu, l'Eternel, le Seigneur des Seigneurs. Nous découvrons ainsi, dans l'Ancien Testament, un enseignement sur la nouvelle naissance. Et, plus important, une prophétie concernant l'Eglise du Christ. Car, dans le peuple de Dieu que nous sommes, le nouvel Israël, sont compris les païens, voire les ennemis de Dieu, voire vous et moi. N'est-ce pas impensable que les Gentils soient sur la liste? Et pourtant, Jésus commande aux apôtres de faire de toutes les nations (les ethnies, les païens) des disciples. Les peuples sont inscrits dans le livre de Dieu, le livre de la vie. Pour les Juifs à l'époque de la venue du Christ, c'était là chose inconcevable. Car, pour eux, Dieu n'était que le Dieu d'Israël selon la chair, alors qu'il est le Dieu de tous les croyants. Le Psalme 87 l'annonce et cela est confirmé par l'œuvre de l'apôtre Paul, qui ira jusqu'aux extrémités de la terre pour déclarer la bonne nouvelle aux nations.

Il est clair, je le répète, qu'il y a des non-Juifs qui habitent dans la ville de Dieu. Cela n'est pas dû au hasard. Les non-Juifs y sont par la volonté de Dieu et, même, à cause de *l'amour* de Dieu. Le même Dieu qui «aime les portes de Sion», aime aussi les pécheurs. Et, c'est lui, le «Très-Haut», qui affermit cette ville ainsi peuplée. Tous ses habitants y sont nés et y sont inscrits, parce que c'est Dieu qui les dénombre. L'amour de Dieu, qui produit cette nouvelle naissance, n'a rien de vague. La grâce de Dieu n'est pas banalisée. Elle est bien définie. Car c'est Dieu lui-même qui rédige le saint registre, le livre de vie, dans lequel, vous et moi, nous figurons.

Et voici encore quelque chose d'étonnant. Ces sauvés sont comparés à une troupe de choristes. Ces musiciens sont des *washirim*, ceux qui chantent, et des *queholelim*, ceux qui jouent de la musique. Quelle est leur devise? «Toutes mes sources sont en toi». Le thème de ce cantique résume tous les aspects de l'alliance de la grâce. Les fidèles de Dieu, en effet, «se rassasient de l'abondance de sa maison, et [il] les abreuve au torrent de [ses] délices, car auprès de [lui] est la source de la vie» (Ps 36.9-10). Selon les Chroniques, la chorale chantait à la louange de la gloire de Dieu, du Dieu vivant qui daigne remplir son temple. A combien plus forte raison devons-nous chanter la gloire de Dieu qui habite dans sa sainte Eglise, par le Saint-Esprit!

Vous le voyez, le message évangélique est vraiment universel, parce que concrètement localisé. Notre religion n'est pas ce sentiment vague de spiritualité qui envahit notre modernité. Une théologie de la mission ne se rendra pas plus accessible en amoindrisant son contenu, en le ramenant au ras des pâquerettes. Au contraire, c'est en nous approchant de «la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, des myriades d'anges... de Jésus, le médiateur d'une nouvelle alliance», que nous pourrons rejoindre cette grande chorale, qui chante le cantique nouveau, devant le trône du Seigneur Dieu, qui est digne de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance (Hé 12.22-24; Ap. 5.11).

L'humanité cherche éperdument un sens à la vie. Elle cherche la vraie communion. Elle cherche le transcendant, le Tout-Autre. Elle le cherche dans l'idéologie de la mondialisation. Loin de trouver son chemin, notre humanité tombe, selon l'expression de Jacques Attali, dans le nomadisme. L'homme contemporain n'arrive pas à réussir sa vie, à trouver sa vocation, parce qu'il ne sait pas où trouver la réponse à ses aspirations. Or, c'est dans la ville sainte, la ville que Dieu aime, le seul endroit où les citoyens sont chez eux, vraiment chez eux, par la grâce du Père céleste, qui les place là, chacun étant inscrit sur le registre de la ville. Et quand les nouveaux arrivants sont introduits, ils se trouvent embauchés dans la plus grande chorale de tous les temps. Et, durant l'éternité, ils chanteront la louange de celui qui en est digne, du Dieu trois fois saint. A lui soit la gloire au siècle des siècles, Amen.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Etudiants 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/rr

N° 243 – 2007/4 – JUILLET 2007 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Décembre 2006

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