

LA REVUE REFORMÉE

Journée interdisciplinaire de la Faculté Jean Calvin *« La vie chrétienne, l'individu(alisme) et l'Eglise : un déséquilibre à corriger ? »*

Donald COBB Introduction	1
Gert KWAKKEL Individu et communauté dans l'Ancien Testament	7
Donald COBB « Car Dieu est amour » : les relations interpersonnelles en Dieu comme fondement de l'amour chrétien ?	27
Pierre-Sovann CHAUNY Pourquoi formuler une sotériologie articulée avec l'écclésiologie ?	43
Yannick IMBERT Quel rôle pour la communauté dans le témoignage chrétien au sein de l'individualisme émotionnel ?	57
Jean-Philippe BRU Le service chrétien comme travail d'équipe	77

N° 306 – 2023/2 – AVRIL 2023 – TOME LXXIV – 4 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association **LES ÉDITIONS KERYGMA**

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGÈSE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL, P. WELLS, P.-S. CHAUNY

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU

jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.

Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence,
« avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie
réformées françaises et étrangères ».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut « théologique et pratique » ;

elle est destinée à tous ceux — fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs —
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture : maquette de Christian GRAS

Editorial

Donald COBB

Professeur de grec et de Nouveau Testament

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Le titre choisi pour ce numéro de *La Revue réformée* contient un présupposé et pose deux questions. Un présupposé d'abord : il y a aujourd'hui, dans notre façon de concevoir et de vivre la foi chrétienne, un déséquilibre touchant au rapport de la vie individuelle avec la vie en communauté. Ce présupposé soulève à son tour deux questions. Premièrement : quelle est la différence entre l'individu qui vit sa foi personnelle et le christianisme marqué par l'*individualisme* moderne ? Deuxièmement : à supposer que ce déséquilibre soit bien réel, comment trouver une vision plus juste, plus biblique, pour tenir ensemble les deux choses ?

La modernité, qui plonge ses racines dans l'humanisme de la Renaissance aux XV^e et XVI^e siècles, est synonyme de l'émergence de l'individu. « L'homme, la mesure de toutes choses » conduit logiquement à « *l'individu*, la mesure de toutes choses ». La vision du monde consacrée une centaine d'années plus tard par les Lumières (XVII^e-XVIII^e siècles), puis le romantisme du XIX^e siècle, ont renforcé cette évolution des esprits et préparé la mentalité ultramoderne avec son individualisme radicalisé. Il serait fascinant de retracer les causes et les implications sociales de cette évolution¹. Toutefois, il ne

¹ Cf., par exemple, Ch. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (coll. Essais), Paris, Seuil, 1998 ; B. Goudzwaard et C.G. Bartholomew, *Beyond the Modern Age. An Archeology of Contemporary Culture*, Downers Grove, InterVarsity Academic, 2017.

s'agit pas d'une question purement philosophique mais aussi, peut-être surtout, d'une réalité pratique.

La technologie moderne, notamment les technologies de communication à grande échelle, a puissamment contribué à faire de cette évolution philosophique un phénomène de société. La situation que nous vivons aujourd'hui est paradoxale : d'un côté, les humains n'ont jamais eu des moyens aussi poussés pour se parler les uns aux autres. L'expression « village planétaire » décrit bien notre monde actuel. Pourtant, de l'autre, ces mêmes moyens – de communication ! – ont aussi eu pour effet de nous isoler radicalement les uns des autres et de faire passer dans nos gestes quotidiens une vision de la réalité où l'être humain est essentiellement *un individu*. L'usage des smartphones au restaurant ou dans les lieux publics comme le métro parisien en fournit une illustration concrète saisissante. Autour d'une même table ou séparées par un siège ou un banc seulement, des personnes physiquement proches les unes des autres sont absorbées chacune par son écran personnel. Dans un monde où la collectivité est fragmentée et devient une simple juxtaposition d'individus isolés les uns des autres, il devient difficile d'agir en tant que société dont les membres recherchent réellement le bien commun².

Les sociologues soulignent le phénomène de « tribalisation » qui devient également un trait caractéristique du XXI^e siècle. Le tribalisme moderne s'articule surtout en rapport avec les différences culturelles et politiques, exacerbant en particulier les oppositions entre gauche et droite. On le sait, les « tribus » existent depuis toujours, liées à des spécificités

² Il est d'ailleurs frappant de noter qu'à l'exception de certains événements ponctuels et, en général, assez vite oubliés (comme « Nous sommes Charlie » ou la solidarité pour les personnes déplacées par la guerre en Ukraine), les causes qui mobilisent les foules sont surtout celles où les droits ou priviléges *individuels* sont menacés. Pensons aux manifestations musclées chaque fois qu'il est question d'une réforme des retraites, pour nous en tenir à un seul exemple.

régionales, linguistiques et génétiques, comme aussi religieuses et culturelles. Suivant les définitions habituelles, la tribalisation, quant à elle, implique non seulement la revendication des spécificités liées à tel groupe, mais encore le rejet véhément des autres tribus et la stigmatisation des différences secondaires. On pourrait penser que le tribalisme que l'on voit de plus en plus (dans l'Eglise aussi d'ailleurs), et qui implique en principe l'étouffement de l'individualité en faveur d'une uniformisation collective, serait à l'opposé de l'individualisme. Pas si sûr ! Le tribalisme est par définition *identitaire*, et répond souvent à un besoin psychologique : « J'existe, j'ai de la valeur, parce que j'appartiens à tel groupe et pas à tel autre. » Le tribalisme peut être, en réalité, une simple instrumentalisation de la collectivité au profit de l'individu.

L'Eglise n'échappe pas à ces influences. L'individualisme exacerbé est, en quelque sorte, l'air que nous respirons en Occident ultramoderne ; on l'absorbe sans même s'en rendre compte. Une illustration concrète se voit dans les chants de louange, où l'on remarque une insistance massive sur les sentiments que « *j'expérimente* » devant Dieu. Il serait instructif, dans le cadre du culte, de compter le nombre de chants formulés à la première personne du singulier – « *Je te loue* », « *Tu m'as aimé* », et ainsi de suite –, comparé aux chants qui parlent à la première personne du pluriel : « *nous* ». Certes, il faut se méfier des fausses oppositions. Le livre des Psaumes met en évidence un équilibre admirable entre ces deux aspects³. Mais la tendance prononcée à l'individualisme donne facilement l'impression que le culte – et par conséquent l'Eglise plus généralement – est surtout un rassemblement d'individus qui viennent chacun pour être édifiés et trouver la force dont ils ont personnellement besoin.

³ Cf. l'article de Gert Kwakkel « Individu et communauté dans l'Ancien Testament » dans ce même numéro.

Mais commençons par balayer devant notre propre porte. Il serait utile de se demander dans quelle mesure les réformateurs du XVI^e siècle, héritiers eux aussi de l'humanisme de la Renaissance, ont contribué à cette évolution. Le théologien anglican Oliver O'Donovan remarque que

la doctrine ecclésiastique de la Réforme a été ajoutée comme un appendice expansif, pour ne pas dire hypertrophié, juxtaposé à une théologie évangélique qui n'avait pas de place réelle pour l'Eglise⁴.

C'est sans doute excessif. Les réformateurs vivaient, agissaient et réfléchissaient dans un environnement culturel bien différent du nôtre. Mais cette remarque de O'Donovan met le doigt sur une réalité que nous nous devons d'entendre et de prendre en compte⁵.

Corriger le tir à ce niveau n'est pas seulement un *desideratum* théologique. Comme dans la société, une Eglise qui met l'accent essentiellement – ou prioritairement – sur l'individu sera fragilisée et menacée d'éclatement, voire, à terme, de disparition.

⁴ O. O'Donovan, *On the Thirty-Nine Articles. Conversations With Tudor Christianity*, Londres, SCM, 2011², p. 92.

⁵ Il suffit de penser à l'organisation de *L'institution chrétienne* de Calvin. Après avoir montré les fondements de la connaissance de Dieu comme créateur (livre I) et rédempteur (livre II), Calvin développe, dans une perspective essentiellement individuelle, la question du salut et de la vie chrétienne (livre III). C'est seulement au livre IV qu'il aborde le rôle de l'Eglise – conçue avant tout comme une institution qui enseigne et distribue les sacrements – pour l'édification des croyants, en parlant des « moyens extérieurs » dont Dieu se sert pour conduire à lui ses enfants. Tous ces éléments sont, bien sûr, justes et importants, mais la présentation du réformateur laisse de côté d'autres questions, pourtant bien présentes dans l'Ecriture : comment, pratiquement, la communion fraternelle contribue-t-elle à l'édification et à l'affermissement mutuels (Col 3.12-16) ? Quelles sont les implications du fait que le Nouveau Testament conçoit l'amour les uns pour les autres, à côté de la prédication, des sacrements et de la discipline ecclésiastique, comme une marque de la vraie Eglise et comme un moyen de grâce (Jn 13.34-35 ; Jn 17.21-23) ? Et ainsi de suite.

tion. Une vie chrétienne qui considère comme optionnel l’engagement au sein du corps du Christ sape les bases de sa propre vitalité.

Cela étant dit, la théologie réformée, avec sa vision d’une rédemption aussi large que la création, son accent sur l’Eglise comme peuple de Dieu et comme communauté qui traverse les générations, a des ressources uniques pour dépasser cette situation. Il convient donc d’aborder et d’approfondir les questions suivantes : comment penser, dans l’Eglise, une articulation de la foi où communauté et individu gardent chacun leur valeur respective ? Quel rôle la communion des chrétiens au sein d’une société éclatée peut-elle avoir dans l’affirmissement des uns et des autres, et comme témoignage public de l’Evangile de Jésus-Christ ? Comment formuler une vision et une pratique chrétiennes qui permettent à l’individu et à l’Eglise de répondre, ensemble, à la vocation biblique de vivre en image du Dieu trinitaire ?

Le présent numéro de *La Revue réformée* se penche sur ces questions. C’est notre vœu qu’il puisse aider ses lectrices et lecteurs à approfondir leur réflexion sur ce sujet et peut-être aussi à y trouver des réponses, à la fois pratiques et théologiques, pour le bien de l’Eglise⁶.

⁶ Les textes du présent numéro sont issus d’une journée interdisciplinaire qui s’est tenue le 10 décembre 2021 à la Faculté Jean Calvin d’Aix-en-Provence.

Individu et communauté dans l’Ancien Testament

Gert KWAKKEL

Professeur d’Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin
d’Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Eglises réformées
(libérées) de Kampen-Utrecht (Pays-Bas)

Introduction

Le respect de l’individu, de sa responsabilité et de ses droits est un des acquis du monde occidental de nos jours. Le fait que les enfants des citoyens des couches supérieures de la société ont souvent plus de chances de réussite dans le système éducatif que ceux de parents pauvres est mal vu. Si des criminels sont poursuivis en justice en raison d’un meurtre, il est essentiel d’établir l’identité de la personne qui a tiré le coup fatal. En principe, cette personne sera punie plus sévèrement que ses complices, même si le meurtre n’aurait pas pu être commis sans leur coopération.

En lisant la Bible, on peut avoir l’impression que Dieu n’agit pas toujours de cette manière. Cette impression s’impose surtout quand on prend connaissance de l’Ancien Testament. Là, Dieu fait alliance avec un peuple, Israël. Il promet sa bénédiction à cette collectivité. Après des siècles de désobéissance et d’apostasie, il frappe le peuple de son jugement. Alors, tous les membres, y compris les fidèles, doivent souffrir des actions du roi Nebucadnetsar au moment où il détruit Jérusalem et exile les Juifs vers Babylone. En outre, l’Ancien Testament nous raconte plus d’une fois que

les enfants étaient tués avec leur père lorsque ce dernier s'était révolté contre l'Eternel¹.

En revanche, il semble que le Nouveau Testament prône davantage l'individu et sa responsabilité. Pour recevoir le salut et les bénédictions apportées par Jésus, il ne suffit pas d'appartenir au peuple juif. Ceux qui veulent échapper au jugement de Dieu ne peuvent pas se rassurer en disant qu'ils ont Abraham pour ancêtre (Lc 3.8). Tous doivent se convertir et croire en Jésus-Christ, ce qui relève d'un choix personnel. Après Pentecôte, les lignes de démarcation d'ordre ethnique perdent leur pertinence. Elles laissent leur place à la réaction de chaque personne qui écoute l'Evangile, qu'elle soit juive ou non juive.

Il semble pourtant excessif de dire que tout aspect collectif disparaît dans le Nouveau Testament. Après avoir accepté l'Evangile prêché par Paul, Lydie est baptisée « avec sa famille » (Ac 16.14-15)². Paul et Silas disent au gardien de la prison de Philippiques : « Crois au Seigneur Jésus-Christ et tu seras sauvé, toi et ta famille. » (Ac 16.31) En parlant des mariages mixtes dans l'Eglise de Corinthe, Paul recommande aux fidèles de rester si possible avec leur mari ou femme non croyant. Il justifie cette préférence en disant : « Car le mari non croyant est sanctifié par la femme, et la femme non croyante est sanctifiée par le frère, autrement, vos enfants seraient impurs, tandis qu'en fait ils sont saints. » (1Co 7.14, Colombe) Paul ne sépare donc pas la personne croyante de son entourage. Bien au contraire, il fait remarquer que les proches des fidèles bénéficient eux aussi dans une certaine mesure des priviléges de ceux qui croient en Jésus-Christ.

Dans cet article, nous ne ferons pas l'étude de l'aspect collectif dans le Nouveau Testament. A ce stade, il suffit de

¹ Voir la punition de Dathan et Abiram en Nb 16.25-33 et celle d'Acan en Jos 7.24-26.

² Sauf indication contraire, les citations bibliques sont prises de la version Segond 21.

constater que, de toute façon, cet élément est très présent dans l'Ancien Testament et qu'il conduit nos contemporains à remarquer que cela pourrait entraîner des conséquences injustes. Manifestement, de telles conséquences se présentent surtout dans le cas d'une punition collective, qui ne concerne pas seulement les parents qui ont péché, mais également leurs enfants. Pour l'instant, nous nous limitons à une seule remarque : elle se rapporte à Exode 20.4-6, texte qui joue un rôle central dans la discussion sur la punition collective dans l'Ancien Testament.

Dans ce texte, Dieu dit au peuple d'Israël :

Tu ne te feras pas de sculpture sacrée, ni de représentation de ce qui est en haut dans le ciel, en bas sur la terre et dans l'eau plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas, car moi, l'Eternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux. Je punis la faute des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me détestent, et j'agis avec bonté jusqu'à mille générations envers ceux qui m'aiment et qui respectent mes commandements.

Il est vrai que, selon le texte, les conséquences de la mauvaise conduite des parents qui rendent un culte aux idoles peuvent toucher leurs descendants jusqu'aux arrière-petits-enfants. Toutefois, il ne faut pas pour autant négliger le fait que les effets positifs de la fidélité à l'Eternel peuvent être tout aussi impressionnantes. Dans ce cas précis, ils dépassent même de loin leurs pendants négatifs. En effet, la bonté divine, dont profitent ceux qui l'aiment et l'écoutent, peut durer jusqu'à mille générations !³

³ Il ne s'agit pas seulement de « milliers de ceux qui m'aiment » (ainsi, p. ex., Darby), mais bien de mille *générations*. En faveur de cette interprétation, on peut se référer à Dt 7.9 et Ps 105.8, où le texte hébreu fait mention de la bienveillance de Dieu jusqu'à la millième génération, sans aucune ambiguïté. Cf. aussi William H.C. Propp, *Exodus 19-40*, The Anchor Bible 2A, New York, Doubleday, 2006, p. 173.

Selon toute probabilité, peu de gens se plaindront de l'injustice inhérente à ce traitement favorable d'une durée quasi illimitée. En tout cas, ceux qui en bénéficient ne le feront certainement pas. Cependant, il faut se rendre compte que ce traitement est aussi d'un ordre collectif, pas moins que la punition des enfants qui nous pose problème.

Dans la suite de cet article, nous nous proposons de discuter des thèmes suivants :

1. La relation entre l'individu et le peuple dans les Psaumes
2. L'évolution de la responsabilité personnelle dans l'histoire d'Israël
3. La nature individuelle de la nouvelle alliance selon Jérémie 31.31-34

1. Peuple et individu dans les Psaumes

Dans notre discussion de la relation entre l'individu et le peuple dans les Psaumes, nous voulons évoquer deux textes, à savoir Psaume 106.4-5 et Psaume 28.

En Psaume 106.4-5 nous lisons :

Eternel, souviens-toi de moi dans ta bienveillance pour ton peuple, interviens pour moi en accordant ton secours ! Ainsi je pourrai voir le bonheur de ceux que tu as choisis, me réjouir de la joie de ton peuple et partager les louanges de ton héritage !

A première vue, ces deux versets sont une supplication d'un membre du peuple d'Israël, donc d'un individu. Il n'en est pas ainsi au verset 6, où le psaume se poursuit au pluriel « nous ». Pourtant, une telle transition n'a rien d'extraordinaire, puisqu'on peut l'observer dans plusieurs psaumes (voir p. ex. Ps 44 ; 66). Par conséquent, elle ne constitue pas une raison suffisante pour échanger notre première impression

concernant la nature individuelle des versets 4 et 5 contre une autre interprétation⁴.

Il s'agit donc d'un individu qui demande à l'Eternel de se souvenir de lui et d'intervenir en sa faveur. En même temps, il est évident que le psalmiste lie l'objet de sa demande à la bienveillance de Dieu *envers son peuple*. Ce qu'il désire obtenir personnellement fait partie de ce que Dieu accorde à Israël. Autrement dit, c'est en raison du fait qu'il est membre du peuple qu'il espère recevoir les bienfaits de l'Eternel dont il a besoin. Tout en s'exprimant en tant qu'individu, il veut profiter de ce que Dieu accorde au collectif.

Le lien entre les aspects individuel et collectif devient encore plus fort au verset 5, où le psalmiste montre qu'il ne demande pas seulement quelque chose pour lui-même. Ce qu'il veut voir, c'est le bonheur de ceux que Dieu a choisis et la joie de son peuple ! Ici, on ne trouve aucune trace d'une tension entre individuel et collectif. Bien au contraire, il y a une harmonie parfaite, liant une personne au groupe ou collectif auquel elle appartient.

De même que Psaume 106.4-5, le Psaume 28 semble commencer avec une supplication d'ordre individuel :

Eternel, c'est à toi que je crie. Mon rocher, ne reste pas sourd à ma voix ! Si tu t'éloignes sans me répondre, je deviendrai pareil à ceux qui descendent dans la tombe. (V. 1)

La suite du psaume confirme cette impression, car là le psalmiste s'oppose aux méchants :

⁴ Il est à noter que deux manuscrits hébreuques ainsi que plusieurs anciennes traductions n'ont pas le singulier « moi » au v. 4, mais le pluriel : souviens-toi de *nous*, interviens pour *nous*. Le pluriel représente probablement une adaptation secondaire au pluriel de la première personne figurant dans les versets 6, 7 et 47. Avec F.-L. Hossfeld, dans : F.-L. Hossfeld et E. Zenger, *Psalmen 101-150*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2008, p. 119.

Ne m'entraîne pas dans la ruine des méchants et des hommes injustes ! Ils parlent de paix à leur prochain, et ils ont la méchanceté dans le cœur. » (V. 3)

Comme c'est la règle dans les Psaumes, les termes « méchants » et « hommes injustes » ne font pas référence à des païens non israélites, mais plutôt à des membres infidèles du peuple de Dieu. Si tel est le cas, le reproche que le psalmiste leur fait au verset 5 prend du poids : « ils ne font pas attention aux actes de l'Eternel, à l'œuvre de ses mains. » Certes, la même chose pourrait être dite de ceux qui ne connaissent pas Dieu, mais c'est beaucoup plus grave si des Israélites, qui sont au courant de tous ses bienfaits, sont concernés.

Il s'ensuit que le psalmiste se présente comme un Israélite individuel, qui supplie Dieu de le sauver en face des impies. Apparemment, ces derniers en veulent à sa vie, car le psalmiste est sûr de partager le sort de « ceux qui descendent dans la tombe » si Dieu refuse de lui venir en aide (voir v. 1). Il n'empêche que le psaume se termine par une prière pour le peuple entier :

Sauve ton peuple et bénis ton héritage ! Sois leur berger et leur soutien pour toujours ! (V. 9)

La majeure partie du psaume donne l'impression qu'il exprime un besoin individuel. En arrivant à la fin, on se rend compte que cela n'implique pas du tout la perte de vue de l'intérêt collectif.

Une transition semblable vers une perspective nationale se trouve également à la fin d'autres psaumes. Psaume 25, par exemple, peut facilement être lu comme une prière et une confession personnelle. Toutefois, le psaume se termine par un élément manifestement collectif, à savoir une supplication pour le bien-être du peuple entier : « O Dieu, délivre Israël de toutes ses détresses ! » (V. 22) De même, le Psaume 51 se lit comme une confession du péché et une demande de pardon

personnelle de David, après son adultère avec Bath-Shéba. Cependant, son avant-dernier verset concerne le sort de la ville de Jérusalem : « Dans ta grâce, fais du bien à Sion, construis les murs de Jérusalem ! » (V. 20)

Dans leurs en-têtes, ces deux psaumes sont attribués à David, de même que le Psaume 28. Or, David n'était pas un Israélite quelconque. Dieu l'avait désigné comme roi. Avant son intronisation, David s'engageait déjà pour le salut de ses compatriotes. En tant que roi, il était leur représentant officiel. Le bien ou le mal qui lui arrivaient avaient aussi une incidence sur le peuple entier.

Dans le Psaume 28, la délivrance du peuple mentionnée au verset 9 est étroitement liée à celle de celui que Dieu « a désigné par onction » (v. 8)⁵. De toute évidence, cette dernière tournure de phrase fait référence à David ou à un de ses descendants royaux, comme c'est le cas dans plusieurs psaumes⁶. Pourquoi cet homme « désigné par onction » est-il mentionné ici ?

Une première possibilité est que la personne en prière veut évoquer le lien entre l'aide qu'il désire obtenir de Dieu et la protection divine dont David et ses successeurs pouvaient se réjouir. Une autre possibilité est que, dans ce verset, ce soit David lui-même (ou un de ses successeurs) qui fait référence au statut spécial découlant de son onction (même s'il le fait à la troisième personne). Si l'on préfère cette dernière option et que l'on suppose donc que c'est le roi qui prie, l'attention accordée au peuple à la fin du psaume n'a plus rien de surprenant. D'autre part, un intérêt semblable porté au peuple figure

⁵ Le lien est encore plus manifeste si l'on adopte en Ps 28.8a la leçon : « L'Eternel est la force *de son peuple* », leçon qu'on trouve dans quelques manuscrits hébreuques, au lieu de « L'Eternel est *leur* force » (*cf.* Darby), qui figure dans la plupart des manuscrits hébreuques.

⁶ Voir Ps 2.2 ; 18.51 ; 20.7, 10 ; 89.36, 39-40, 52 ; 132.10-12, 17. La seule exception se trouve en Ps 105.15, où le pluriel « ceux que j'ai désignés par onction » fait référence aux patriarches.

aussi dans des psaumes sans aucun élément typiquement royal, tel que « celui qu'il a désigné par onction ». Le Psaume 25 nous en fournit un bon exemple.

Cette petite digression peut nous aider à mieux comprendre l'enjeu d'une discussion qui préoccupe les spécialistes de l'interprétation des psaumes depuis longtemps. Il s'agit du débat sur l'identité de celui qui parle à la première personne du singulier (le « je ») dans les psaumes. Il y a plus d'un siècle, l'interprétation collective était en vogue. L'Allemand Rudolf Smend peut être cité comme un représentant influent de ce courant⁷. Puis une étude d'Emil Balla, élève de Hermann Gunkel, le fameux père de la critique des formes, a largement contribué à inverser la tendance. A sa suite, la plupart des spécialistes ont préféré une interprétation individuelle, selon laquelle le « je » se réfère à un Israélite pieux quelconque⁸. De nos jours, cette approche est toujours dominante, mais il y a aussi une petite minorité qui affirme que la première personne doit être identifiée avec le roi d'Israël⁹.

Dans le cadre de cet article, il n'est pas nécessaire de trancher la question. Il suffit de constater que le fait même qu'un tel débat ait pu se déclencher indique qu'une lecture purement individuelle des psaumes est moins évidente qu'on pourrait le croire. Apparemment, la ligne de séparation entre le fidèle individuel et l'ensemble du peuple n'était pas si clairement marquée. Cela peut être dû au rôle du roi dans les psaumes, rôle qui ne reçoit pas toujours l'attention qu'il mérite. Un autre facteur qui doit entrer en ligne de compte est la possibilité d'une utilisation diverse des textes. Un psaume composé comme une prière du roi pouvait parfois également être utilisé par d'autres Israélites dans leur culte personnel. Une prière

⁷ R. Smend, « Ueber das Ich der Psalmen », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 8 (1888), p. 49-147.

⁸ E. Balla, *Das Ich der Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912.

⁹ Ainsi, p. ex., J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, 2^e éd., Sheffield, JSOT Press, 1986.

personnelle pouvait être adaptée à une utilisation par le peuple entier, avec ou sans quelques modifications.

En guise de conclusion, nous pouvons faire remarquer que les psalmistes étaient loin d'être des individualités dans le sens moderne du terme. Même s'ils priaient ou chantaient en tant qu'individus, ils étaient toujours conscients de leur appartenance au peuple. Ils s'exprimaient en communion avec leurs compatriotes et assez souvent aussi, semble-t-il, avec le roi daïdique.

2. L'évolution de la responsabilité personnelle

Dans la section précédente, nous avons pu observer une bonne harmonie entre l'individu et la collectivité du peuple d'Israël dans le livre des Psaumes. On ne peut pas déduire de cette observation que la possibilité d'une tension entre ces deux aspects était entièrement inconnue des fidèles de l'époque. En fait, ils en ont témoigné à plusieurs reprises.

En outre, nous pouvons constater, dans l'Ancien Testament, une évolution vers un accent plus fort sur la responsabilité personnelle. Certes, il serait incorrect de suggérer une opposition totale entre le début de l'époque de l'Ancien Testament et sa fin, dans ce domaine. Il serait simpliste de dire qu'au début il n'y a qu'un traitement collectif et que celui-là cède la place à une approche purement individuelle à la fin et à l'époque du Nouveau Testament.

Déjà dans le livre de la Genèse, Abraham évoque les conséquences injustes qui peuvent être inhérentes à une punition collective. Au moment où l'Eternel l'informe du jugement qu'il envisage d'exécuter sur les villes de Sodome et Gomorrhe, Abraham lui dit :

Supprimeras-tu vraiment le juste avec le méchant ? [...] Faire mourir le juste avec le méchant, si bien que le sort du juste serait identique à celui du méchant, cela ne correspond certainement

pas à ta manière d’agir ! Celui qui juge toute la terre n’appliquera-t-il pas le droit ? (Gn 18.23b, 25)

Pour Abraham, il est inacceptable que les justes, même s’ils sont peu nombreux, courent à leur perte à cause des péchés de la grande majorité.

En définitive, Abraham ne réussira pas à prévenir la destruction des villes pécheresses. Son neveu Lot et ses deux filles seront les seuls à être sauvés. Néanmoins, si Dieu avait trouvé au minimum dix justes dans la ville de Sodome, tous les habitants auraient été épargnés grâce à la justice de ces dix. Autrement dit, ils n’auraient pas été traités selon leurs mérites personnels. Tout au contraire, ils auraient profité d’un traitement collectif, qui, selon la justice de Dieu, était justifié par le comportement d’une petite minorité. Encore une fois, nous voyons que, si nous discutons du problème des punitions collectives dans la Bible, il faut également considérer leurs contreparties favorables.

Le récit du recensement du peuple d’Israël par le roi David nous fournit un autre exemple de réflexions critiques liées à un jugement collectif. Pour l’Eternel, ce recensement constituait un grand péché. Il le punit en faisant mourir 70 000 hommes par la peste. Juste avant que l’ange de Dieu ne tende la main contre Jérusalem pour frapper également cette ville, David dit à l’Eternel :

Regarde ! C’est moi qui ai péché, c’est moi qui suis coupable. Mais ces brebis, qu’ont-elles fait ? Porte donc ta main contre moi et contre ma famille ! (2S 24.17)

Dans ces paroles, David n’essaie pas de sauvegarder les membres de sa famille contre les conséquences néfastes de sa propre conduite. Cela ne change rien au fait que ses propos témoignent de la conviction que sa responsabilité personnelle doit entrer en ligne de compte. Tout comme Abraham, il est

convaincu que la justice de Dieu doit poser des limites à l'application des punitions collectives.

Comme nous l'avons vu, cette conviction est déjà présente dans le premier livre biblique. Cependant, on peut aussi constater une différence entre deux périodes, à savoir le début et la fin de l'histoire du peuple d'Israël pendant l'époque de l'Ancien Testament. Ce qu'on trouve en Lévitique 26 et Deutéronomes 28 est caractéristique du début. Ces deux chapitres présentent les bénédictions et les malédictions qui seront les conséquences respectives de l'obéissance et de la désobéissance d'Israël. Dans les deux cas, les bénédictions et les malédictions s'adressent au peuple entier. Aucune distinction n'est faite entre les fidèles et les infidèles, les justes et les méchants au sein du peuple. C'est toute la nation qui sera obéissante ou désobéissante, et qui en portera les conséquences.

Est-ce lié au fait qu'à ce moment on pouvait encore espérer que les Israélites répondent aux exigences de Dieu par une obéissance collective ? De toute façon, Dieu savait déjà qu'ils se livreraient à l'apostasie et l'idolâtrie. Il en informa Moïse, qui n'hésita pas à communiquer ce message sinistre à ses compatriotes (voir Dt 31.14-29). La suite de l'histoire démontre la véracité de cette prédiction. Assez souvent, la majorité massive du peuple se détournait de Dieu et de son alliance, alors que les fidèles étaient largement minoritaires.

Le livre des Proverbes de Salomon est un des écrits bibliques qui ont pour arrière-plan historique cette époque plus tardive, plusieurs siècles après la mort de Moïse. À la différence de Lévitique 26 et Deutéronome 28, la distinction entre les justes et les méchants est un thème très dominant dans ce livre. Le roi sage ne cesse pas d'inculquer aux lecteurs que les justes seront bénis, tandis que les méchants courront à leur perte. Cette différence est-elle liée au fait que les siècles précédents ont montré l'infidélité de beaucoup de membres du peuple ? Il est impossible de l'affirmer avec certitude, mais de

toute façon il vaut la peine de considérer la possibilité d'expliquer la différence dans ces termes.

Enfin, les méchants semblaient l'emporter définitivement sur les justes, dans un premier temps dans le royaume du Nord, celui des dix tribus d'Israël, puis aussi dans le Sud, en Juda et à Jérusalem. Le résultat en fut la chute des deux royaumes, celui du Nord par les actions des Assyriens et celui du Sud par celles des Babyloniens. Une grande partie des Israélites durent quitter la terre promise pour l'exil.

Cette catastrophe ne toucha pas seulement les méchants, les membres infidèles du peuple qui s'étaient livrés à l'idolâtrie et l'injustice. Les justes et les fidèles durent en porter le fardeau, eux aussi. Ce qui arriva au prophète Jérémie et à son secrétaire Baruc en est un bon exemple. Bien que les Babyloniens aient permis au prophète de rester dans le pays, ses compatriotes le forcèrent à partir avec eux en Egypte, contre son gré (voir Jr 40.2-6 ; 43.4-7). En réponse à une plainte de Baruc, Dieu lui fit savoir qu'il ne pouvait pas échapper au malheur destiné à chacun, mais qu'il aurait quand même sa vie comme part du butin (Jr 45).

La plainte de Baruc nous montre qu'il avait du mal à accepter le fait que le jugement le touchait, lui aussi. D'autres survivants fidèles ont exprimé des sentiments semblables, par exemple en Lamentations 5.7 : « Nos pères ont péché, ils ne sont plus là, et c'est nous qui supportons les conséquences de leurs fautes. » Avant eux, le prophète Habakuk avait déjà signalé qu'il était injuste que les Babyloniens et leur roi traitassent tous les hommes, sans exception, comme s'ils n'étaient que des poissons (Ha 1.15). En Habakuk 2.1-4, l'Eternel répond aux reproches du prophète. Il lui affirme que malgré tout, il fera la différence entre les orgueilleux, dont l'âme n'est pas droite, et les justes, qui persévérent dans la fidélité et l'attente de son intervention : « Le juste vivra par sa foi. » (2.4b)

Dans la suite, en Habakuk 2.5-20, le prophète annonce le malheur qui frappera le malfaiteur arrogant. Or, dans ce passage, il est difficile de dire qui est en vue : s'agit-il du roi babylonien Nebucadnetsar et ses sujets, ou des méchants en Juda, comme notamment le roi Jojakim ?¹⁰ La description des actes de l'arrogant aux versets 8 et 17 correspond plutôt aux Babyloniens. Il en est de même de la destruction de peuples nombreux évoquée au verset 10. En même temps, l'accusation de comportement asocial aux versets 9-12 présente beaucoup de parallèles avec les paroles prophétiques de Jérémie 22.13-17 à l'intention de Jojakim (dont le nom figure en Jr 22.18). L'effet en est que ce roi de Juda doit aussi prendre ces paroles au sérieux, pas moins que le roi de Babylone¹¹. Apparemment, la distinction nette entre les méchants parmi le peuple de Dieu et ceux des autres nations est moins pertinente, dans ces paroles énigmatiques d'Habakuk 2.5-20¹². Ce sont les malfaiteurs orgueilleux tout court qui sont visés, indépendamment de leur appartenance ethnique.

A peu près à la même époque que Habakuk, Sophonie annonce lui aussi le jugement de Dieu contre Juda et Jérusalem. Il le présente sous la forme du jour de l'Eternel. Ce jour-là, Dieu interviendra contre toute la terre, dont il détruira « tous les habitants » « par le feu de sa jalouse » (So 1.18 ; voir aussi 1.7-17). Pourtant, le prophète entrouvre une porte de sauvetage aux Israélites qui sont toujours fidèles à l'Eternel :

¹⁰ Le livre d'Habakuk ne porte pas de date, mais une datation pendant le règne de Jojakim (609-598 av. J.-C.) semble la plus probable ; avec Carl-A. Keller, *Nahoum Habacuc Sophonie*, Commentaire de l'Ancien Testament XIb, Neuchâtel (Suisse), Delachaux & Niestlé, 1971, p. 139-140 ; T.C. Vriezen et A.S. van der Woude, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, traduit du néerlandais par Brian Doyle, Leyde, Brill, 2005, p. 391-392.

¹¹ Nous devons cette observation à Herman Schilder, professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie de Kampen de 1953 à 1981. Cf. H.J. Schilder, *Agenda bij de studie van het Oude Testament*, Kampen, Van den Berg, 1980, p. 128-129.

¹² Le texte même d'Habakuk fait référence à la nature énigmatique du passage ; voir Ha 2.6.

Cherchez l’Eternel, vous, tous les humbles du pays, qui mettez ses règles en pratique ! Recherchez la justice, recherchez l’humilité ! Peut-être serez-vous épargnés, le jour de la colère de l’Eternel. (So 2.3)

C’est donc la volonté de se tourner vers Dieu, de lui obéir et de poursuivre la justice et l’humilité qui pourrait protéger une partie des membres du peuple d’Israël contre le jugement. En revanche, les apostats, sûrs d’eux-mêmes et qui se moquent de l’Eternel (*cf.* 1.12), n’y échapperont pas. Comme la suite le révèle, il en sera de même pour les orgueilleux parmi les autres nations, hors d’Israël. En Sophonie 2.4-15, le prophète leur annonce la ruine (voir en particulier 2.10, où l’orgueil des Moabites et des Ammonites est évoqué, pour justifier ce qui leur arrivera). Pourtant, Sophonie offre également une perspective favorable aux autres nations, à savoir en 3.9, où l’Eternel affirme :

Alors je donnerai aux peuples des lèvres pures afin qu’ils fassent tous appel au nom de l’Eternel pour le servir d’un commun accord.

Tout cela nous montre qu’au jour de la colère divine contre Juda et Jérusalem Dieu pourrait faire la différence au sein de son peuple, si bien qu’un « reste » survivra¹³. En même temps, la porte du salut est ouverte aux autres peuples, qui, en faisant appel à l’Eternel, rompent avec l’attitude orgueilleuse typique des Moabites et des Ammonites. Cela ne veut pas dire qu’Israël ne sera plus un peuple privilégié par rapport aux autres, loin de là. Pour s’en assurer, il suffit de lire Sophonie 3.20, où Dieu dit qu’il fera des Juifs rescapés « un sujet de gloire et de louange parmi tous les peuples de la terre ». Néanmoins, la nouvelle perspective proclamée par Sophonie implique que l’élément « collectif » de l’appartenance à tel ou tel

¹³ Le concept du « reste » figure plusieurs fois en Sophonie ; voir So 2.7, 9 ; 3.12, 13.

peuple perd un peu de poids. Ce qui devient décisif, c'est d'être un humble serviteur de l'Éternel plutôt qu'un homme arrogant qui le rejette. De toute évidence, cette différence relève de la responsabilité personnelle et y met plus l'accent.

Cette tendance est encore plus marquée dans quelques prophéties sur un nouveau jugement de Dieu, lequel se déroulera après le retour des Juifs exilés dans la terre promise. Esaïe 65 en est un premier exemple¹⁴. Dans ce chapitre, Dieu se plaint encore du culte idolâtre de son peuple (v. 3-5, 7). Cette fois-ci, cela ne le pousse pas à punir la nation entière, comme lors de la destruction de Jérusalem et la déportation du peuple par les Babyloniens. Au contraire, il fera la distinction entre « ceux qui l'auront cherché » et ceux qui l'abandonnent (v. 10-11). Ces derniers seront destinés à l'épée (v. 12) et auront faim (v. 13), alors que ceux qui le servent avec sincérité vivront dans l'abondance et la joie (v. 10, 13-14).

Malachie, le dernier prophète de l'Ancien Testament, proclame, lui aussi, l'avènement du jour de l'Éternel. En Malachie 3.19-21, il le décrit comme suit :

En effet, voici venir ce jour, brûlant comme un four. Tous les hommes arrogants et tous ceux qui font le mal seront comme la paille : le jour qui vient les embrasera, dit l'Éternel, le maître de l'univers, il ne leur laissera ni racine ni rameau. Mais pour vous qui craignez mon nom le soleil de justice se lèvera, et la guérison sera dans ses rayons. Vous sortirez en bondissant comme les veaux d'une étable, vous piétinerez les méchants, car ils seront comme de la poussière sous la plante de vos pieds, le jour que je prépare, dit l'Éternel, le maître de l'univers.

¹⁴ Dans le texte d'Es 65, on trouve peu d'indices concernant son arrière-plan historique. Toutefois, il semble évident que les chapitres précédents s'adressent en premier lieu à un auditoire qui a déjà vécu la destruction de Jérusalem par les Babyloniens (voir en particulier les prophéties sur la restauration de Sion-Jérusalem en Es 60-62 et la plainte citée en 64.9-11). En outre, la promesse de la création d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre en 65.17 se rapporte manifestement à un acte de Dieu qui se situe après l'exil.

De cette manière, le jour de l'Eternel réalisera la perspective avec laquelle Dieu veut réconforter ceux parmi son peuple qui le craignent (*cf. 3.14-16*) :

Vous verrez de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas. (Ml 3.18)

Ici, l'accent mis par Proverbes sur la responsabilité personnelle et les sorts différents du juste et du méchant est associé au thème prophétique de l'avènement du jugement de Dieu sur son peuple et le monde entier. Il en résulte une différence manifeste par rapport aux bénédictions et malédictions prononcées en Lévitique 26 et Deutéronome 28 ; c'est que la responsabilité personnelle est beaucoup plus accentuée qu'auparavant. En même temps, il faut se rendre compte que cette évolution semble être liée à l'issue regrettable de l'histoire de l'alliance que Dieu avait faite avec Israël au Sinaï : Dieu a dû mettre en œuvre les malédictions, en exilant les Israélites du pays de Canaan, à cause de leur persistance dans l'apostasie pendant tant de siècles.

3. La nature individuelle de la nouvelle alliance selon Jérémie 31.31-34

Avant de formuler nos conclusions, nous voulons insérer quelques remarques sur Jérémie 31.31-34. En effet, ce passage est régulièrement invoqué pour illustrer la nature individuelle de la nouvelle alliance¹⁵. Selon le Nouveau Testament, la nouvelle alliance a été accomplie par l'œuvre du Christ¹⁶. Si donc

¹⁵ Voir p. ex. R.K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, The Tyndale Old Testament Commentaries, Londres, InterVarsity, 1973, p. 140 ; James Hely Hutchinson, *La nouveauté de la nouvelle alliance : Comprendre les rapports entre les alliances bibliques*, Charols, Excelsis, 2022, p. 164, 193-194.

¹⁶ Voir Lc 22.20 ; 1Co 11.25 ; 2Co 3.6 ; Hé 8.6-13 ; 9.15.

cette alliance est individuelle selon Jérémie 31, ce texte fournit une belle illustration de l'évolution du caractère collectif de l'Ancien Testament vers le respect de l'individu dans le Nouveau.

Jérémie 31.31-34 fait partie d'une collection de prophéties concernant la restauration et le salut que Dieu va réaliser après l'exil de son peuple (voir p. ex. Jr 31.27-28). Juste avant notre passage, l'Eternel affirme que, durant ces jours-là, il ne frappera plus Israël d'un jugement qui ne fait pas la distinction entre les pères qui ont péché et leurs enfants qui n'ont pas péché (v. 29). Au contraire, quand il devra encore intervenir, il fera en sorte que « chacun [meure] en raison de sa faute. Quand un homme mangera des raisins verts, il aura lui-même mal aux dents. » (V. 30) La différence par rapport à ce qui était arrivé au peuple par les mains des Assyriens et Babyloniens ne peut nous échapper.

Ensuite, Jérémie continue ses paroles de consolation en citant la déclaration de l'Eternel qu'il fera une alliance nouvelle avec son peuple (v. 31). Cette alliance sera différente de l'alliance du Sinaï, alliance que les Israélites avaient violée (v. 32). Voici les caractéristiques de l'alliance nouvelle, comme définies en Jérémie 31.33-34 :

Mais voici l'alliance que je ferai avec la communauté d'Israël après ces jours-là, déclare l'Eternel : je mettrai ma loi à l'intérieur d'eux, je l'écrirai dans leur cœur, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Personne n'enseignera plus son prochain ni son frère, en disant : « Vous devez connaître l'Eternel ! » car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand d'entre eux, déclare l'Eternel. En effet, je pardonnerai leur faute et je ne me souviendrai plus de leur péché.

Dans le cadre de cette alliance, Dieu s'engage à faire des choses dont les effets touchent les membres individuels du peuple d'Israël. Les promesses de mettre sa loi « à l'intérieur d'eux » et de l'écrire « dans leur cœur » semblent viser un acte

de Dieu à accomplir dans chaque Israélite personnellement. L'aspect personnel est encore plus important dans l'idée que *tous connaîtront l'Eternel, depuis le plus petit jusqu'au plus grand.*

Néanmoins, on ne peut prétendre que l'aspect collectif a disparu entièrement. Au contraire, il est bien présent dans la mention de « la communauté d'Israël » aux versets 31 et 33 et de « la communauté de Juda » au verset 31¹⁷. Selon ces deux versets, c'est avec une ou deux communautés que l'Eternel va conclure la nouvelle alliance, pas avec des individus.

En Jérémie 31.31-34, les promesses de la nouvelle alliance revêtent incontestablement un aspect personnel ou individuel. Il n'en est pas moins vrai que l'alliance elle-même sera faite avec une collectivité, selon les paroles explicites du texte. Si l'on se base sur ce passage, on ne peut donc pas dire que la nouvelle alliance se distingue de l'ancienne (celle du Sinai) par le fait que l'ancienne était faite avec le peuple d'Israël tout entier, tandis que la nouvelle serait faite avec des individus.

En fait, une telle opposition est étrangère au texte. Ce qu'il affirme, c'est que Dieu va s'engager par alliance envers toute la communauté d'Israël et de Juda. Cet engagement implique qu'il fera en sorte que tous les membres du peuple le connaissent et soient conduits par l'instruction¹⁸ qu'il aura mise dans leur cœur (le centre de la personne, où elle prend ses décisions). Il s'efforcera ainsi d'éviter que la catastrophe de l'exil ne se reproduise.

Cette promesse confirmée par une alliance sera adressée au peuple. Elle concernera tous les individus, mais ceux-ci pourront s'en approprier le contenu justement parce qu'ils sont membres du peuple.

¹⁷ Dans les trois cas, « communauté » traduit le mot hébreïque *bet*, dont l'acception la plus fréquente est « maison » et qui dénote aussi la famille. Ici, comme dans beaucoup d'autres textes, il décrit les nations d'Israël et de Juda comme des organismes collectifs tels qu'un Etat.

¹⁸ Hébreu : *tora*, traditionnellement traduit par « loi ».

Conclusions

Dans ce qui précède, nous avons examiné un petit nombre de textes concernant le rapport entre l'individu et le collectif dans l'Ancien Testament. Il va sans dire que la nature sélective de notre étude ne nous permet pas de formuler des conclusions fermes. Nous devons nous limiter à quelques conclusions provisoires, qui peuvent inviter à une étude plus approfondie.

1. Dans l'Ancien Testament, la différence entre l'individu et la collectivité est loin d'être une opposition. Les croyants se considéraient et s'exprimaient toujours comme membres du peuple.

2. La punition collective est bien présente dans l'Ancien Testament. Pourtant, il est clair que celle-ci doit avoir des limites ; sinon, elle risque d'aller à l'encontre de la justice de Dieu.

3. Un traitement collectif peut aussi être très bénéfique pour un individu. Dans les relations de Dieu avec son peuple, ces effets positifs l'emportent largement sur leurs homologues défavorables. Pour une évaluation équilibrée du rôle de l'élément collectif dans l'Ancien Testament, ce fait ne doit pas être perdu de vue.

4. Dans l'histoire d'Israël depuis l'exode jusqu'au retour d'exil, on peut constater une évolution vers un accent plus fort sur la responsabilité personnelle de l'individu. Si cette évolution nous paraît positive, il nous faut aussi nous rendre compte qu'elle semble être liée à la défaillance du peuple d'Israël. En effet, c'est l'apostasie prolongée qui a conduit Dieu à exécuter les malédictions prévues pour le peuple en cas de non-respect de son alliance. Et c'est dans ce contexte que la distinction entre les fidèles et les non-fidèles au sein du peuple prend plus de poids dans le jugement de Dieu. On ne peut donc interpréter cette évolution comme une préférence de principe pour une approche purement individuelle, comme

si cette dernière était toujours supérieure à un traitement de nature plus collective.

« Car Dieu est amour » : les relations interpersonnelles en Dieu comme fondement de l'amour chrétien ?

Donald COBB

Professeur de grec et de Nouveau Testament

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

« Dieu est amour » est sans doute la description la mieux connue pour parler du Dieu biblique (1Jn 4.8 et 16). Cet énoncé nourrit la réflexion théologique depuis Augustin d'Hippone en tout cas¹. Certaines présentations populaires, mais aussi des ouvrages de théologie systématique, la mettent volontiers en rapport avec la Trinité : Dieu peut être amour parce qu'il est Père, Fils et Saint Esprit, un cercle éternel d'amour réciproque². Une telle interprétation serait des plus intéressantes pour le sujet qui nous occupe : au plus profond de son être, Dieu est interpersonnalité, relation éternelle. Les trois personnes en Dieu ont chacune leur consistance propre ; cependant, l'une n'existe jamais isolément des deux autres. Il en découlerait, en rapport avec notre humanité créée en image

¹ Cf. *De Trinitate VII*, iii, 6 ; XV, xvii, 31, et *passim*.

² Cf. deux exemples de cette idée dans des livres destinés au grand public : Timothy Keller, *La raison est pour Dieu. La foi à l'ère du scepticisme*, Lyon, Editions Clé, 2010, p. 227-231, et Adam L. Gustine, *Becoming a Just Church. Cultivating Communities of God's Shalom*, Downer Groves, InterVarsity Press, 2019, p. 26-27. Parmi des ouvrages plus académiques, nous pouvons citer André Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, Lecoffre-Gabaldà, 1972, p. 179-204 ; Gerald Bray, *God Is Love : A Biblical and Systematic Theology*, Wheaton, Crossway, 2012, p. 105-107 ; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 424-428.

de Dieu, que la vie chrétienne individuelle ne peut se concevoir indépendamment de la vie communautaire et *vice versa*.

Pourtant, du côté des commentaires, cette interprétation est régulièrement contestée. Georg Strecker, par exemple, affirme que « ce texte n'a aucune intention de décrire une relation intra-trinitaire. Ce qui est important est plutôt que Dieu s'est manifesté comme celui qui aime. »³ Que faut-il en penser ? Ce sera l'objet du présent article. Il s'agira, dans un premier temps, de mettre en relief les positions exégétiques les plus courantes sur ces versets, puis de faire un survol de l'ensemble du passage de 1 Jean 4. Une troisième partie tentera de replacer ces versets dans le contexte plus large de la littérature johannique, en particulier le quatrième évangile. En fin de parcours, quelques conclusions synthétiques viendront étayer le lien avec la thématique de l'individu et la communauté.

1. « Dieu est amour » chez les commentateurs

Comme nous venons de le voir, bon nombre d'exégètes rechignent à mettre ces versets de 1 Jean en rapport avec l'interpersonnalité divine. La tendance remonte à Calvin en tout cas. Pour le réformateur de Genève, dire que Dieu est amour serait une façon appuyée de souligner que Dieu est disposé à aimer les êtres humains. Jean, dit-il,

[...] prend un principe général, que *Dieu est charité*, c'est-à-dire que son naturel est d'aimer les hommes. Je sais bien qu'il y en a plusieurs qui philosophent ici plus subtilement, et surtout les anciens ont abusé de ce passage pour prouver la divinité du Saint Esprit. Mais le sens de l'Apôtre est simple : parce que Dieu est la source de la charité, cette affection découle et se répand en

³ Georg Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John*, coll. Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 148-149.

quelque part que parvienne la connaissance qu'on a de lui. Comme ci-dessus il l'a appelé Lumière d'autant qu'il n'y a rien d'obscur en lui, mais plutôt qu'il illumine toutes choses de sa splendeur. *Il ne parle donc point ici de l'essence de Dieu mais seulement de la manière dont nous le sentons*⁴.

En d'autres termes, le propos de Jean ne se présenterait pas comme une description de l'être divin : l'auteur ne parlerait pas de ce qu'est Dieu mais soulignerait *comment il agit envers nous*. Conformément à ses habitudes, Calvin résiste ici à la tentation de formuler des énoncés à portée ontologique⁵ au sujet de Dieu : l'important n'est pas de savoir ce qu'est le Dieu incréé mais de percevoir sa bonté en faveur de ses créatures⁶. L'affirmation johannique ne devrait donc pas se comprendre plus littéralement que celle du début de l'épître, disant que Dieu est « lumière ».

Cette tendance à prendre 1 Jean 4.8 et 16 comme une description non de ce que Dieu est, mais de ce qu'il fait, se retrouve chez bon nombre de commentateurs modernes. Colin G. Kruse va dans un sens analogue :

Lorsque l'auteur dit que « Dieu est amour », il n'entend pas faire une affirmation d'ordre ontologique qui décrirait ce qu'est Dieu dans son essence ; comme les versets suivants (4.9-10) le révèlent, il parle plutôt de la nature de Dieu qui est enclin à aimer, ce que montre son action salvatrice en faveur de l'humanité⁷.

⁴ Jean Calvin, *Commentaires bibliques de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 8, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1992, p. 271. Italiques ajoutés dans la dernière phrase.

⁵ Ontologique, c'est-à-dire touchant à l'être même de Dieu.

⁶ J. Calvin, *Institution chrétienne*, I, II, 1-2 et I, v, 9.

⁷ Colin G. Kruse, *The Letters of John*, coll. PNTC, Grand Rapids-Cambridge-Leicester, Eerdmans-Apollos, 2000, p. 157. Cf. aussi, dans un sens proche, I.H. Marshall, *The Epistles of John*, coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 213 ; Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (coll. AB), New York-Londres-Toronto, Doubleday, 1982, p. 515 ; Karen Jobes, *1, 2, & 3 John*, coll. ZECNT, Grand Rapids, Zondervan, 2014, p. 190.

En règle générale, les commentateurs emboîtent le pas à Calvin en comparant ce verset à 1 Jean 1.5 – « Dieu est lumière » →, y ajoutant souvent une référence à Jean 4.24 : « Dieu est esprit ».

Certes, on ne peut pas parler de consensus total dans ce domaine⁸. Mais la tendance générale va dans le sens de Calvin et de Kruse. Jean parlerait, en usant d'un langage plus ou moins hyperbolique, de *l'action* de Dieu, et plus particulièrement de l'acte d'amour suprême en Jésus-Christ. La question trinitaire n'entrerait donc nullement en considération dans ce passage.

Avant d'aller plus loin, revenons sur la comparaison avec 1 Jean 1.5 : « Dieu est lumière. » Bon nombre de commentateurs font le rapprochement avec ce verset pour rejeter l'idée que la déclaration « Dieu est amour » décrirait la nature divine : Dieu n'est pas davantage amour qu'il n'est, au sens littéral, lumière. Nous pouvons pourtant nous demander si la comparaison est valable. En disant que Dieu est lumière, l'auteur veut faire comprendre que Dieu se caractérise par une pureté et une bonté absolues. Il est moralement irrépréhensible. Jean décrit cette pureté par l'image d'une lumière éclatante. Nous sommes bien dans le domaine de la métaphore :

⁸ A titre d'exemple, Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, coll. WBC, Grand Rapids, Zondervan, 1993, p. 239, souligne que « Jean ne dit pas «Dieu aime» (comme aux v. 10, 11 et 19) mais «Dieu est amour [...]». Dieu n'est pas seulement la source de l'amour (v. 7a) mais l'amour même. Aussi l'affirmation «Dieu est amour» ne signifie-t-elle pas que l'amour est *une* de ses activités mais que *toute* son activité consiste à aimer. » (Italiques dans le texte.) La remarque de G. Strecker, *The Johannine Letters*, p. 148-149, est intéressante. D'un côté, l'auteur dénie toute suggestion trinitaire à 1Jn 4.8, mais, de l'autre, il affirme que ce verset « nous conduit au-delà de l'affirmation que tout amour qui se trouve dans le monde vient ultimement de Dieu. Ici, dépassant le v. 7 par un énoncé théocentrique abstrait qui, apparemment, n'implique aucune affirmation sur le plan anthropologique, l'être qui est le fondement de toutes choses et de toute nature est décrit par le terme *agapé*. Ce qui précède et transcende l'humanité et son histoire est l'amour. »

l'apôtre ne suggère pas que Dieu se caractériserait par une luminosité émanant de son être ! En revanche, 1 Jean 4.8 n'a rien de métaphorique. L'amour n'est pas une image mais une réalité concrète. A tout le moins pourrait-on dire que l'auteur emploie une synecdoque, procédé consistant à décrire la personne par une action ou un trait de personnalité qui la caractérise spécialement, la partie représentant le tout⁹. Jean décrirait Dieu à partir de son action d'aimer. Le recours à ce verset ne permet donc pas d'éclaircir l'affirmation du chapitre 4¹⁰.

2. L'énoncé dans le contexte de l'épître

Faisons quelques remarques sur la section de l'épître où cette affirmation se trouve. Comme souvent chez Jean, il n'est pas facile de bien délimiter les frontières du passage et une comparaison des commentaires montre une diversité d'opinions à ce sujet. En 1 Jean 3.11-18, l'apôtre développe le « commandement nouveau », le message que ses lecteurs ont entendu « dès le commencement » (3.11)¹¹. Comme le montrent d'autres textes, ce « commandement nouveau » concerne l'amour réciproque dans la communauté¹². C'est cet amour qui rendra manifeste le changement de statut et de vie chez les lecteurs ; il concrétisera le fait, dit l'auteur, « que nous sommes passés de la mort à la vie » (1Jn 3.14).

⁹ Pensons à l'expression : « Telle personne ne met jamais le pied dans cet endroit. » Le pied désigne la personne elle-même, dans sa totalité.

¹⁰ Si l'on cherchait un texte johannique analogue pour comprendre l'affirmation « Dieu est amour », Jean 4.25 (« Dieu est esprit ») serait un meilleur candidat. Dans les deux cas, il semble bien y avoir une affirmation de ce que Dieu est.

¹¹ Cf. déjà 1Jn 2.7-11. Sauf indications contraires, les citations bibliques sont tirées de la version de Segond révisée, dite « à la Colombe ».

¹² Jn 13.34 ; 2Jn 5. Il est également possible que cette section commence à partir de 1Jn 3.9. Encore une fois, les frontières délimitant les unités de pensée chez Jean sont souvent poreuses.

Viennent ensuite deux incises, la première portant sur l'assurance dans le jugement et l'obéissance (3.19-24), la seconde développant le nécessaire lien entre les oracles prophétiques et une confession de foi conforme aux traditions apostoliques (4.1-6). En 4.7-16, l'auteur revient sur la thématique de l'amour et souligne que ce n'est pas notre amour – ni pour les autres, ni pour Dieu – qui est premier ; l'amour vient de Dieu lui-même. Notre amour les uns pour les autres résulte de l'action de Dieu qui nous a fait naître à une vie nouvelle (v. 7). Or, précise-t-il, si l'amour est à tel point essentiel à la vie de l'Eglise, c'est parce que Dieu lui-même est amour (v. 8). L'affirmation revient au verset 16.

Comment sait-on que Dieu « est » amour ? L'envoi de son Fils dans le monde « afin que nous vivions par lui » le fait savoir (v. 9). Cet envoi ne se limite pas à la mort du Christ à la croix ; la « vie » que nous avons en lui est aussi le fait de sa résurrection. Cependant, c'est bien la croix, comprise comme moyen de rédemption, qui constitue la révélation décisive de l'amour de Dieu. Comme Jean l'affirme au verset 10 : « Cet amour consiste [...] en ce qu'il nous a aimés et qu'il a envoyé son Fils comme victime expiatoire pour nos péchés. » Le don de la vie par la mort du Fils est la manifestation, la preuve et, en même temps, la concrétisation de l'amour divin. Jean martèle ce point : c'est en raison de l'amour divin que l'impératif de l'amour les uns pour les autres est primordial. Comme le rappelle le verset 11 : « Bien-aimés, si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. »

Notons par ailleurs la présence de l'Esprit dans ces versets. Le verset 13 dit : « A ceci nous reconnaissions que nous demeurons en lui, et lui en nous : c'est qu'il nous a donné de son Esprit. » Ce verset reproduit, presque textuellement, ce que Jean avait déjà dit en 3.24 : « Et nous reconnaissions à ceci qu'il demeure en nous, par l'Esprit qu'il nous a donné. » Si l'amour

du Père se voit dans l'envoi de son Fils, il se perçoit également dans le don de l'Esprit qui assure les croyants de leur communion avec Dieu.

Le lien dans ces versets entre l'amour divin et l'expression concrète de cet amour à la croix est donc indissociable. Le don du Christ constitue même l'enseignement central du passage¹³. Pour autant, pouvons-nous dire que Jean cherche simplement à mettre l'accent sur la mort et la résurrection du Fils de Dieu ? Ou souligne-t-il que l'œuvre du Christ est la manifestation de quelque chose de plus profond, l'expression de ce qu'est Dieu lui-même ?

Pour répondre à cette question, il faut prendre de la hauteur par rapport à ce passage et le replacer dans le contexte de l'ensemble de la littérature johannique, en particulier le quatrième évangile. En effet, une partie du problème dans l'interprétation de ces versets est peut-être que, de façon générale, les commentateurs ne tiennent pas compte des perspectives johanniques plus larges en cherchant à déterminer leur portée.

3. L'apport de la littérature johannique, évangile et épîtres

Commençons par relever une donnée importante : les termes « amour » (*agapē*) et « aimer » (*agapaō*) sont particulièrement fréquents chez Jean : 44 fois dans l'évangile, 52 fois dans les épîtres, dont 46 fois dans la première épître de Jean. C'est largement plus que dans tout autre livre du Nouveau Testament. D'ailleurs, le nombre de fois où ces mots reviennent en 1 Jean a de quoi impressionner : cette lettre qui n'est longue que de cinq chapitres contient le plus d'occurrences

¹³ Cf. encore v. 14 : « Et nous, nous avons vu et nous témoignons que le Père a envoyé le Fils comme Sauveur du monde. »

d'*agapē* et *agapaō* dans le Nouveau Testament !¹⁴ Visiblement, la thématique de l'amour nous conduit au cœur de la théologie johannique.

A. *Amour pour le monde, amour entre le Père, le Fils et les disciples*

L'emploi des deux termes confirme l'importance de l'amour chez Jean. Dans l'évangile et les épîtres, l'amour peut revêtir des aspects multiples, voire contradictoires : les hommes aiment les ténèbres plutôt que la lumière (Jn 3.19) ; les adversaires de Jésus n'ont pas l'amour de Dieu en eux (Jn 5.42) car ils aiment « la gloire des hommes plutôt que la gloire de Dieu » (Jn 12.43). Les lecteurs de la première épître sont exhortés à ne pas aimer le monde « ni ce qui est dans le monde » (1Jn 2.15). Toutefois, la plupart des mentions d'*agapē* et *agapaō* sont positives : Dieu aime le monde, compris non comme ce qui s'élève contre lui mais comme l'humanité, voire la création, tombée dans le péché (Jn 3.16). Cet amour concerne particulièrement les disciples : au moment du dernier repas, Jean précise que « Jésus, qui avait aimé les siens qui étaient dans le monde, les aimait jusqu'au bout » (Jn 13.1).

Plus profondément encore, la thématique de l'amour nous fait accéder au cœur de la relation entre Jésus et Dieu, qui est une relation du Fils à son Père. L'auteur de l'évangile précise que « le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » (Jn 3.35). Cet amour est intimement lié à l'obéissance jusqu'à la mort. En Jean 10.7, Jésus dit : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. » De même, cette obéissance, celle de la croix, révélera l'amour du Fils pour le Père :

¹⁴ L'épître aux Ephésiens vient en troisième lieu, après l'évangile de Jean, mais la différence est notable : Ephésiens contient 20 occurrences d'*agapē* et *agapaō*, soit moins de la moitié par rapport à 1 Jean qui est pourtant plus court.

elle sera le moyen, dit Jésus, pour que « le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a commandé » (Jn 14.31).

Mais les données du quatrième évangile conduisent plus loin encore. Les discours d'adieu (Jean 13-17) révèlent ce que l'on pourrait appeler une véritable « compénétration » mutuelle entre le Père et le Fils, compénétration qui implique une dépendance totale du Fils par rapport au Père. Jésus dit à ses disciples : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis ne viennent pas de moi-même ; le Père, qui demeure en moi, accomplit ses œuvres. Croyez-moi, je suis dans le Père, et le Père est en moi. » (Jn 14.10-11)

Cette compénétration – la théologie ultérieure parlera de « périchorèse », de « co-inhérence » pour désigner l'interpénétration mutuelle des personnes de la Trinité – a d'ailleurs des implications pratiques pour les disciples. Ceux-ci seront appelés, à leur tour, à « demeurer en Christ ». C'est tout le sens de la métaphore du cep et des sarments (Jn 15.4-9). L'action de demeurer en Christ consistera plus précisément à demeurer dans son amour (Jn 15.10) et en demeurant en lui, les disciples seront eux aussi dans le Père et le Père en eux (Jn 14.23)¹⁵. Cette compénétration revient encore en Jean 14.20 : en s'appuyant sur la révélation divine que sont la croix, la résurrection et l'ascension du Fils, ainsi que sur le don de l'Esprit, les disciples reconnaîtront, précise Jésus, « que moi, je suis en mon Père, vous en moi, et moi en vous ». Une différence majeure existe entre les deux sortes d'interpénétration mutuelle : la relation entre le Père et le Fils se présente comme l'archétype, l'original ; celle qui liera Jésus aux disciples ou le Père aux disciples se déploiera sur le mode de l'analogie. Parce que le Fils est

¹⁵ L'affirmation que les disciples sont dans le Père se trouvera encore en 1Jn 2.24.

dans l'amour du Père, les disciples, unis au Fils par la foi, se trouveront introduits eux aussi, de façon secondaire, dans cette relation originelle entre le Fils et le Père.

B. Amour et unité dans la prière de Jean 17

Ces éléments arrivent à leur point culminant dans l'intercession du chapitre 17. Au début de sa prière, Jésus demande au Père de le glorifier dans l'œuvre qu'il est sur le point d'achever et que, par cette œuvre, lui-même puisse glorifier le Père (v. 1-2). La glorification dont il est question ici inclut la remontée du Fils auprès du Père et ne sera donc rien moins que le rétablissement du Fils dans la gloire qu'il avait auprès du Père dès avant la création : « Et maintenant, toi, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que le monde fût. » (V. 5) Nous avons sans doute dans ces versets la révélation la plus explicite, en dehors du prologue, de l'unité préexistante entre le Père et le Fils.

La prière se poursuit en précisant que cette unité originelle fonde et exige l'unité entre les disciples. L'unité entre croyants fait même partie de la mission de l'Eglise, « afin 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 » (v. 21)¹⁶. On le sait, l'unité chrétienne est un aspect important du quatrième évangile. Ces versets révèlent que c'est parce que seule l'unité entre les disciples peut manifester de façon tangible l'unité entre le Père et le Fils. Cette unité sur

¹⁶ Le second « un » (entre crochets dans la Segond révisée) manque dans plusieurs manuscrits des premiers siècles. Il est également omis dans bon nombre de versions modernes (NBS, TOB, BJ). Il est pourtant présent dans plusieurs manuscrits anciens de bonne facture. La plupart des commentateurs retiennent la formulation plus courte (« qu'eux aussi soient en nous »). Raymond Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, coll. ABC, Garden City, Doubleday, 1970, p. 770, milite toutefois en faveur du caractère primitif de la formulation « un en nous », s'appuyant sur des considérations structurelles et les tendances des copistes.

le plan humain obligera même le monde à reconnaître la vérité de celui qui affirme être un avec le Père¹⁷. Les versets 22-23 reviennent sur ce point :

Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un – moi en eux, et toi en moi –, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés, comme tu m'as aimé.

Cette prière nous livre donc la contrepartie de l'exhortation des chapitres précédents sur l'amour entre les croyants. Au chapitre 13, l'amour les uns pour les autres était la preuve de l'appartenance des disciples au Christ¹⁸. Ici, Jésus formule cette exigence d'unité dans l'amour comme une prière.

Jésus revient ensuite sur la gloire dont il était question au début de l'intercession en demandant que les disciples lui soient réunis dans l'éternité, afin qu'ils puissent contempler la gloire qu'il partageait avec le Père « avant la fondation du monde » (v. 24). La prière s'achève par une nouvelle mention de la compénétration mutuelle qui traverse l'ensemble des discours : Jésus promet de poursuivre sa révélation et sa protection à l'égard des disciples qui seront ainsi au bénéfice de l'amour entre le Père et le Fils : « Je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et que moi, je sois en eux. » (V. 26)¹⁹

Parvenus à la fin de cette intercession qui est aussi le point culminant des discours d'adieu nous constatons que, dans la perspective johannique, si la gloire de la croix est l'expression

¹⁷ Cf. Jn 10.30.

¹⁸ Cf. Jn 13.34-35 : « Je vous donne un commandement nouveau : Aimez-vous les uns les autres ; comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres. *A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres.* » Cf. aussi 2Jn 5.

¹⁹ Il est intéressant de noter que, d'après K. Jobes, 1, 2, & 3 John, p. 195, 1Jn 4.14-16 trouve son parallèle le plus proche, au niveau du développement et du langage, en Jn 17.18-26.

définitive de l'amour de Dieu pour les humains, elle n'en est pourtant pas le fondement. Le fondement de cet amour remonte plus haut, dans la relation qui lie ensemble le Père et le Fils dans l'éternité.

C. Une révélation qui vient du sein du Père

Relevons un dernier point connexe. Au tout début de l'évangile, le prologue précise que le *Logos* préexistant est aussi le Fils unique « qui est dans le sein du Père (*eis ton kolpon tou patros*) » (Jn 1.18). Cette affirmation a pour but d'orienter le lecteur et de lui permettre de saisir le sens profond de ce que l'évangile dira ensuite de Jésus de Nazareth. Jésus de Nazareth peut révéler Dieu parce qu'il le connaît « de l'intérieur ». Détail significatif, comme les commentateurs le remarquent régulièrement, cette relation est parallèle à celle que Jésus entretient avec « celui que Jésus aimait », l'auteur de l'évangile, lui qui, au dernier repas, reposait sur le sein de Jésus (*en to kolpō tou Iēsou*, Jn 13.23). Ce parallèle a des répercussions théologiques importantes. Le Fils fait connaître le Père en raison de l'intimité partagée avec lui dès avant la fondation du monde ; Jean de son côté peut faire connaître Jésus parce que, de même que Jésus est l'objet de l'amour du Père, lui-même est l'objet de l'amour de Jésus. Jean se sait autorisé à parler de Jésus avec une telle profondeur parce qu'il jouit d'une relation analogue à celle qui existe entre le Père et le Fils. Mais dans la logique du quatrième évangile la proposition peut aussi s'inverser : de même que Jean peut révéler la réalité profonde de Jésus parce qu'il a été dans l'intimité avec lui, Jésus peut révéler la réalité de Dieu en raison de son intimité – préexistante – avec le Père.

4. Synthèse des données bibliques

La littérature johannique n'est pas explicitement trinitaire. Une formulation systématique de la doctrine de la Trinité devra attendre le symbole de Nicée-Constantinople au IV^e siècle. Il faut donc se garder de tout anachronisme dans l'interprétation des écrits du Nouveau Testament. Toutefois, l'évangile et les épîtres johanniques font partie de la révélation biblique que les Pères de l'Eglise tenteront plus tard de résumer de façon fidèle dans les symboles du IV^e siècle. La réflexion johannique sur la relation intime, unique entre Jésus, le Fils, et son Père a laissé ses traces dans l'ensemble de la littérature johannique. Exclure 1 Jean 4.8 et 16 de cette réflexion serait donc une erreur méthodologique. Prétendre avec certains commentateurs que ces versets cherchent simplement à dire de façon appuyée que Dieu aime sa créature manque de rendre compte du message global de celui qui avait reposé sur le sein de Jésus.

Ainsi, la meilleure façon de comprendre l'affirmation que Dieu *est* amour est bien d'y reconnaître une description de Dieu lui-même. Nous ne sommes ni dans la métaphore ni dans une simple synecdoque. Tout en disant cela, il faut préciser que Jean ne livre pas un concept abstrait, appliquant à la nature divine une vague notion d'amour. Au contraire, il écrit à partir de cette relation mystérieuse entre le Père et le Fils qu'il a vue en Jésus de Nazareth, de cet amour parfaitement obéissant envers le Père qui a illuminé chaque acte du Fils et s'est concrétisé de façon décisive à la croix. Si la mort de Jésus est bien la révélation de l'amour divin pour les humains, et si la venue du Fils de Dieu s'inscrit dans cet élan d'amour pour l'humanité, elle est en même temps l'expression d'un amour plus essentiel encore entre le Père et le Fils et qui fait que, dans l'éternité déjà – « avant la fondation du monde » –, le Fils était tourné vers le Père, tout comme le Père était tourné vers le Fils. C'est cette orientation vers l'autre, inscrite dans le cœur

même de Dieu, qui doit désormais motiver, et animer, celles et ceux qui se réclament du Christ.

Rappelons-nous du reste que, dans cette dynamique d'amour que décrit 1 Jean 4, l'Esprit n'est pas absent. C'est lui qui nous relie à présent à l'amour divin (4.13) et qui nous introduit dans la relation tissée entre le Père et le Fils (Jn 17.26).

Jean 4.8 et 16 ne constituent pas *expressis verbis* une affirmation trinitaire. Pourtant, seule une telle doctrine permet de rendre compte de toute la profondeur que ces versets reflètent et véhiculent. L'exégète allemand Peter Stuhlmacher le dit bien :

D'après les épîtres de Jean, l'amour est la sphère d'existence par excellence où doivent vivre ceux qui ont été choisis pour venir à la foi : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. » (1Jn 4.16) Cette affirmation met en évidence la relation [entre le Père et le Fils] : Dieu a aimé son Fils unique d'un amour éternel dès avant la création du monde (Jn 17.24) et le Fils est un avec le Père dans cet amour (Jn 17.22-23)²⁰.

En essayant de replacer cette perspective dans un cadre plus systématique, nous pouvons affirmer que Dieu *est* amour parce que, dans l'éternité déjà, le Père aimait le Fils, le Fils aimait le Père, l'Esprit aimait le Père et le Fils, et ainsi de suite. Ultimement, Dieu est amour parce qu'il est le Dieu trinitaire, Père, Fils et Esprit Saint.

5. Prolongements pratiques

Que cela implique-t-il pour notre sujet ? L'enseignement de la Trinité souligne que tout débat qui opposerait individu

²⁰ P. Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018, p. 708-709. Cf. aussi A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, p. 198.

et communauté dans l'Eglise ou dans la société serait nécessairement faussé, car aussi loin que nous puissions remonter, les trois personnes de la divinité sont liées entre elles par une dynamique relationnelle, interpersonnelle²¹. En ce Dieu qui est le fondement de notre humanité, comme de tout l'univers créé, les questions d'individu et de communauté s'inscrivent dans une réalité plus profonde de relation et de réciprocité.

La vie en Christ requiert toujours une foi personnelle. Néanmoins, du fait que nous sommes créés à l'image du Dieu trinitaire, nous ne pouvons ni comprendre cette foi ni la vivre en faisant abstraction de la communauté chrétienne. Notre vie d'enfants de Dieu ne peut pas davantage reléguer la communauté au second plan. Etre enfants de Dieu, c'est tout autant être frères et sœurs les uns des autres ! Il faut aller plus loin encore et dire que, d'une certaine façon, le salut lui-même se situe autant sur ce plan collectif qu'au niveau individuel, car ce qui doit être racheté, guéri et rétabli, ce ne sont pas uniquement des individus : c'est une humanité liée par des liens d'interpersonnalité, dans une profonde réciprocité, à l'image du Dieu trinitaire. « Aimez-vous les uns les autres » n'est pas une implication de l'amour du Christ révélé à la croix seulement. Ce n'est pas non plus une simple conséquence de la vie nou-

²¹ L'enseignement néotestamentaire sur Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit demeure à la fois le fondement de la doctrine chrétienne et un profond mystère. Rappelons que, tout en présentant le Christ et l'Esprit comme des agents personnels, le Nouveau Testament les conçoit dans la perspective du monothéisme biblique. Il ne s'agit en aucun cas de trois dieux mais de trois « centres personnels » au sein du Dieu unique. Parler ainsi ne relativise pas la réalité foncièrement relationnelle du Dieu éternel. Les données bibliques ne permettent pas de réduire, par exemple, le Fils et l'Esprit à de simples manifestations historiques du Dieu unique, comme dans le modalisme. En s'adressant au Père, le Fils qui est sur le point de rentrer dans la gloire qu'il partageait avec lui dans l'éternité ne se parle pas à lui-même (Jn 17,5) ! Mais d'une façon qui échappe à notre compréhension de créatures, les trois personnes restent un seul Dieu. Cf., par exemple, Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu. Une théologie biblique et systématique de l'alliance*, t. 1, coll. Théologie, Charols, Excelsis, 2021, p. 255-266.

velle en Christ. C'est, plus encore, une concrétisation de l'existence humaine arrachée à l'individualisme qui nous sépare les uns des autres et qui est l'effet du péché. Une vie communautaire renouvelée, un vrai amour les uns pour les autres, voilà autant d'aspects irréductibles du salut, de la rédemption et de la transformation en l'image du Dieu trois fois saint.

Terminons cet article en laissant la parole au théologien réformé britannique Colin Gunton, qui a beaucoup travaillé non seulement la question dogmatique de la Trinité, mais aussi les implications de cette doctrine pour l'Eglise. Dans cette citation, les conséquences pratiques d'un enseignement trinitaire viennent avant leur fondement théologique, mais les deux parties sont également importantes et liées entre elles de façon indissociable :

En tant que corps du Christ, l'Eglise est la communauté humaine appelée à vivre avec et devant le Dieu trinitaire de telle sorte qu'elle devienne l'école d'une existence éminemment personnelle – un lieu où, entre autres choses, nous apprenons à être les uns avec les autres, à recevoir les uns des autres et à vivre les uns pour les autres. La vie en communion réciproque est un des dons de l'Esprit, comme l'indique clairement l'Ecriture. [...] Les trois personnes qui constituent l'être divin, qui, ensemble, *sont* l'unique Dieu, sont liées entre elles de telle manière qu'un seul mot peut décrire leur relation : amour. Dieu est amour dit 1 Jean chapitre 4, et la doctrine de la Trinité est cet enseignement qui nous permet de percevoir, un peu, ce que cela signifie réellement²².

²² C. Gunton, *Father, Son and Holy Spirit. Toward a Fully Trinitarian Theology*, Londres-New York, T&T Clark, 2003, p. 17.

Pourquoi formuler une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie ?

Pierre-Sovann CHAUNY

Professeur de théologie systématique
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

La Réformation protestante a été initiée par une question sotériologique : celle de la justification par la foi. Toutefois, face à la difficulté de réformer l'institution ecclésiale telle qu'elle existait à l'époque, le champ de la contestation théologique s'est rapidement élargi de la sotériologie à l'ecclésiologie, avec une articulation proposée entre les deux qui subordonnait de fait l'Eglise au salut. On connaît l'adage luthérien : la justification par la foi est l'article par lequel l'Eglise tient ou tombe. Luther établit ici un critère sotériologique pour déterminer ce qu'est l'Eglise, ou du moins où elle se trouve : elle se trouve là où la justification par la foi est comprise, enseignée, professée.

Luther est excommunié. Les protestataires sont jetés hors de l'Eglise : hors de l'institution du salut ! Il y a schisme. Et côté protestant, on reconfigure l'ecclésiologie au fil des luttes des réformateurs contre les prétentions abusives de la pauvreté.

Cette période, à la jonction du Moyen Age et de la modernité, est aussi celle de l'émergence de l'individu : ce n'est probablement pas un hasard si les angoisses existentielles de Luther le conduisent en ce temps-là à affronter aussi puissamment l'institution de l'Eglise établie. Il y a certainement une affinité très grande entre cette nouvelle articulation

liant ecclésiologie et sotériologie, avec la mise en avant des thèmes relatifs au salut de l'individu, et cette émergence de l'individu. Toutefois, on est à ce stade bien loin de l'individualisme outrancier qui caractérise notre postmodernité, et malheureusement aussi en large mesure nos Eglises elles-mêmes.

Pourtant, cette reconfiguration de l'ecclésiologie à l'aune de la sotériologie semble être native du protestantisme. Johann Adam Moehler, le grand ecclésiologue catholique allemand du XIX^e siècle et l'initiateur du renouveau ecclésiologique catholique qui va se concrétiser dans Vatican II plus d'un siècle plus tard, écrit ceci de Luther :

Comment Luther a-t-il pu voir dans l'Eglise une institution visible et invisible en même temps ? Ou comment fait-il paraître l'Eglise invisible à la lumière du jour ? Voici sur ce point les idées du réformateur. La foi en Jésus-Christ prend racine dans l'intelligence ; ce germe se développe, se fortifie, parvient à la maturité : voilà le disciple du Sauveur. Cependant, il n'est en rapport qu'avec l'Eglise invisible, il est membre de cette vaste famille qui embrasse tous les adorateurs du Christ. Mais bientôt, il dit ses sentiments, exprime ses pensées, professe sa foi et se montre chrétien publiquement, aux yeux de tous. Alors rencontre-t-il la même croyance autour de lui, on voit aussitôt ces fidèles se rapprocher, se réunir, former la société la plus étroite : de ce moment, l'Eglise est devenue visible d'invisible qu'elle était ; la foi chrétienne qui les unissait intérieurement avant qu'ils se connaissent forme désormais la doctrine commune qui les enchaîne par un nœud extérieur. Expression du culte public, les sacrements viennent encore jeter de nouveaux liens autour de la communauté¹.

Et un peu plus tard, face à des protestants qui critiquaient sa manière de voir l'ecclésiologie protestante, il persiste et signe :

¹ J.A. Moehler, *La symbolique. Exposition des contrariétés dogmatiques entre catholiques et protestants*, t. II, Bruxelles, Société Nationale, 1838, p. 73-74.

[Pour les réformateurs, le Christ] a fait un sacrifice propitiatoire sur l'arbre de la croix ; mais il n'a ni renfermé sa vertu dans des signes sensibles ni déposé sa doctrine dans une société permanente, il n'a établi ni de véritables sacrements ni d'Eglise visible. Cependant, l'Eglise, la société chrétienne existe : d'où vient-elle donc ? Elle vient d'un fait intime, elle sort du fond de la conscience, elle a pris naissance dans les âmes : Jésus-Christ, la splendeur de la sagesse éternelle, par une illumination soudaine, à l'aide de la parole intérieure, a mis la vérité dans les cœurs de ceux qu'il savait devoir lui appartenir ; et les premiers chrétiens, attirés par une foi commune, se rapprochèrent, se lièrent entre eux, se groupèrent autour d'un centre unique, et bientôt ils formèrent une famille de frères, comme un seul corps entourés des liens les plus intimes².

Un siècle plus tard, Yves Congar – sur lequel l'influence de Moehler a été déterminante – explique de la même manière qu'il y a dans le protestantisme et dans le catholicisme deux logiques fondamentalement différentes. Il y a pour lui une logique protestante qui considère le salut comme un acte du Dieu transcendant, et qui par conséquent est réticente, fût-ce au moindre degré, à tout moyen ecclésiastique ; et une logique catholique qui est celle d'une foi, d'un salut, d'un peuple de Dieu procuré par un moyen ecclésial. Congar reprend à son compte et valide une thèse formulée par Schleiermacher dans sa dogmatique, qu'il énonce pour expliquer comment il procède pour sélectionner le matériau théologique qu'il va exposer. Schleiermacher explique qu'il va ainsi écrire une dogmatique distinctivement protestante (par opposition à

² J.A. Moehler, *Défense de la symbolique. Nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques entre catholiques et protestants*, p. 388, tel que cité par A. Nisus, *L'Eglise comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Eglises de professants*, Paris, Cerf, 2012, p. 224, lequel cite lui-même à partir de Y. Congar, « Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 27, n° 2 (1938), p. 211.

catholique) et que cela implique entre autres un rapport différent de l'ecclésiologie à la sotériologie :

On peut, au moins provisoirement, présenter ainsi l'opposition entre protestantisme et catholicisme : le premier rend le rapport de l'individu à l'Eglise dépendant de son rapport au Christ, tandis qu'inversement le second rend le rapport de l'individu au Christ dépendant de son rapport à l'Eglise³.

Selon cette simplification proposée par le grand théologien piétiste libéral, dans le modèle catholique, le Christ se donnerait au croyant par la médiation de l'Eglise, tandis que dans les modèles protestants, le Christ entrerait directement en relation avec l'individu par la Parole et l'Esprit et l'insérerait alors dans l'Eglise.

Si cette schématisation est vraie – et on verra dans un instant qu'elle est loin d'être entièrement fausse – alors une accusation peut être portée contre les protestants par nos amis catholiques. Cette accusation, portée par Moehler comme par Congar, c'est l'accusation d'associationisme⁴. C'est le fait que le protestantisme réduirait l'Eglise à n'être qu'une association de personnes chrétiennes, qui se rassemblent plus ou moins spontanément parce qu'elles sont déjà chrétiennes. La critique sous-jacente est celle d'une vision beaucoup trop contractuelle : elle ressemble trop au contrat social de Rousseau. Les théologiens catholiques qui observent et connaissent les communautés protestantes constatent que, dans la perspective protestante, on devient chrétien indépendamment de l'Eglise

³ F. Schleiermacher, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, Paris, E. de Boggard, § 24.

⁴ Voir l'analyse proposée dans A. Nisus, *L'Eglise comme communion et comme institution*, *op. cit.*, p. 223-226.

par une illumination directe de l’Esprit puis, dans un deuxième temps, on découvre que d’autres ont vécu la même expérience que nous, on se met ensemble et on forme l’Eglise.

Il faut dire que cette critique n'est pas toujours infondée⁵. C'est comme cela que beaucoup trop de protestants conçoivent l'Eglise. L'Eglise devient alors une œuvre humaine : le fruit de la décision des chrétiens, un rassemblement de type associatif fondé sur une sorte de contrat. Et l'on voit comment un individualisme exacerbé peut prospérer dans ce genre de condition : l'individu y devient la condition du tout. *Il y entre s'il le veut, il y reste s'il le veut, il s'en va s'il le veut.*

En fait, certaines formules spécifiquement *réformées* prêtent le flanc à cette critique : la *Confession de La Rochelle* énonce ainsi que « la vraie Eglise est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre cette Parole et la pure religion qui en dépend » (art. 27).

En fait dans les confessions de foi protestantes et dans les dogmatiques protestantes, la sotériologie précède presque invariablement l'ecclésiologie. Assez souvent, cet ordre sotériologie puis ecclésiologie est justifié, et la justification proposée constitue l'articulation que le théologien entrevoit entre la sotériologie et l'ecclésiologie. Par exemple, Louis Berkhof, dans l'introduction de son traitement de la doctrine de l'Eglise, qui vient comme presque partout ailleurs après son traitement de la doctrine du salut, justifie le traitement en ce lieu de l'ecclésiologie de la manière suivante : « La doctrine de l'application des mérites du Christ conduit naturellement à la doctrine de l'Eglise, puisque l'Eglise consiste en ceux qui sont participants du Christ et des bénédictions du salut qui est en lui. »⁶

On traite donc ainsi, dans le protestantisme, de l'Eglise après avoir traité du salut, en indiquant par ce fait même que

⁵ Cf. *ibid.*, p. 417-426.

⁶ L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1949 (4^e éd. révisée), p. 553.

l'Eglise est en fin de compte la conséquence du salut. Christ est mort pour les pécheurs (c'est le salut accompli). Des pécheurs sont sauvés (c'est le salut appliqué). Et maintenant, ces pécheurs sauvés par grâce sont rassemblés dans l'Eglise. Il est alors conclu qu'il est normal de parler du salut avant de parler de l'Eglise. L'Eglise, dans cette perspective, est le fruit – la conséquence – du salut individuel. Dieu rassemble en un corps ceux qu'il a sauvés individuellement.

Et donc la question qui se pose est la suivante : est-il possible, pour les héritiers de Luther, au regard des conséquences délétères de l'inflation individualiste postmoderne, de formuler une sotériologie qui soit articulée avec l'ecclésiologie de sorte à minorer les effets indésirables de l'individualisme ? J'énoncerai dans la suite de cet article trois raisons pour lesquelles formuler une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie.

A. Parce que le dialogue interconfessionnel nous conduit à réexaminer la question

La première de ces raisons, que je ne vais pas élaborer longuement, parce qu'elle a en fait déjà assez largement fourni le contenu de la longue introduction qui a précédé, est que le dialogue interconfessionnel nous fournit une occasion toute trouvée d'interroger notre individualisme protestant. Les ecclésiologues catholiques, à l'instar de Moehler au XIX^e siècle et de Congar au XX^e siècle, signalent l'insuffisance du statut que nous accordons à l'Eglise et critiquent chez les protestants une conception *associationiste* de l'Eglise, qui, lorsqu'elle n'est pas ouvertement théorisée, est du moins actée dans la pratique.

1. La question de la nature du rapport religieux

La question est d'abord celle de la nature du rapport religieux, c'est-à-dire de la relation de l'homme au vrai Dieu. Ce

rapport est-il immédiat (ma relation personnelle avec Jésus) ou ce rapport est-il ecclésialement conditionné (c'est-à-dire que c'est par l'intermédiaire de l'Eglise qui me précède que j'entre dans une relation d'alliance avec Dieu) ?

2. L'Eglise comme institution médiatrice du salut

Les théologiens catholiques nous interrogent sur ce point. Pour eux, l'ecclésiologie ne vient pas après la sotériologie, mais en est partie prenante, parce que l'Eglise est le moyen que Dieu a choisi pour communiquer le salut : l'Eglise médiatise le salut. Le salut acquis par le Christ, nous disent-ils, nous est communiqué par le moyen de l'Eglise : l'Eglise est l'institution médiatrice du salut. Elle donne naissance au chrétien. Elle est la mère qui nous engendre à une vie nouvelle.

Selon la perspective catholique, on reçoit la foi de l'Eglise, et c'est pour cette raison que l'on doit toujours croire avec l'Eglise. L'Eglise est ainsi la mère qui engendre et donne naissance à des fils et des filles. Le catholicisme énonce en effet que l'Eglise médiatise le salut. L'Eglise est la mère des fidèles, elle génère les fidèles par les sacrements. L'Eglise baptise, et c'est le baptême qui fait le chrétien. L'eucharistie est ce qui nourrit le chrétien, et c'est l'Eglise qui administre l'eucharistie. Et c'est pourquoi les ministres ont un rôle fondamental dans la perspective catholique. Il y a un accent très marqué sur l'institution.

3. Un accent marqué sur le « corps mystique » qui contraste avec l'individualisme prévalent des protestants

En disant cela, les théologiens catholiques font généralement valoir en même temps que la sous-estimation qu'ils perçoivent chez les protestants du rôle de l'Eglise dans le salut correspond très précisément à une tendance individualiste

moderne présente partout... mais d'une manière renforcée chez les protestants !

Et cela doit nous encourager à ne pas formuler notre sotériologie détachée de toute considération ecclésiologique, comme si le salut précédait entièrement l'Eglise, mais de formuler notre sotériologie de sorte à être plus nettement articulée avec l'ecclésiologie, d'une manière qui ne soit pas seulement de cause à effet.

B. Parce que la Bible énonce clairement que l'œuvre du Christ a une application collective aussi importante, sinon plus, que son application individuelle

La deuxième raison qui nous conduit à tenter de formuler une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie est... biblique !

Les Saintes Ecritures énoncent en effet clairement que l'œuvre salvifique du Christ a une application collective qui est aussi importante, sinon plus, que son application individuelle. Dieu, en effet, ne veut pas seulement sauver des individus, mais son but est de se créer un peuple uni dans l'alliance (Tite 2.14). Jésus-Christ meurt non seulement pour racheter des individus mais aussi pour se constituer un peuple. Beaucoup de textes disent que Jésus meurt pour que l'Eglise existe. Ainsi, Jean 11.52 : « Et non seulement pour la nation, mais pour réunir en un seul corps les enfants de Dieu qui sont dispersés. » De même, Ephésiens 5.25 : « Maris, aimez votre femme comme Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même pour elle. » Ou encore Actes 20.28 : « Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit saint vous a établis les gardiens, soyez les bergers de l'Eglise de Dieu, qu'il s'est acquise par son propre sang. »

Christ meurt pour l'Eglise. Il faut dépasser notre individualisme qui se traduit au plan sotériologique par une conception étriquée de Jésus réduit à être « mon sauveur personnel » !

Il faut certes évidemment s'approprier personnellement l'œuvre du Christ, mais il ne faut pas oublier que Jésus meurt pour ses amis, pour son peuple – considéré comme un tout.

Il meurt pour se constituer un peuple : un corps et pas seulement une somme d'individus éparpillés. L'Eglise fait partie du plan de Dieu pour l'humanité. C'est lui qui l'a voulu. Et même si l'ecclésiologie catholique se trompe en énonçant que l'Eglise est le sacrement du salut, en en faisant une institution divino-humaine pensée sur le modèle de l'Incarnation (Congar parle même d'actes théandriques pour les actes ecclésiaux !), elle doit nous interpeller lorsque nous nous faisons une conception trop individualiste du salut qui ne rend pas compte de la centralité de l'Eglise pour l'existence chrétienne dans le grand plan de Dieu. Le risque qui menace bon nombre de nos Eglises, c'est d'oublier que Dieu n'a pas seulement voulu sauver des individus, mais qu'il a aussi voulu les constituer en Eglise.

C. Parce que le protestantisme n'est pas dépourvu de toute ressource pour mener à bien cette entreprise

Une troisième raison de vouloir formuler une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie consiste dans le fait que la théologie protestante contient quelques exemples de tentatives qui valent la peine d'être reprises.

1. *L'exemple de à Brakel*

On peut ainsi s'appuyer sur le précédent que constitue la publication par Wilhelmus à Brakel de son ouvrage principal

intitulé en néerlandais *De Redelijke Godsdienst* (« Le service raisonnable de Dieu »), une dogmatique à l'usage du peuple. Dans cet ouvrage, à Brakel choisit de disposer l'ecclésiologie *juste après* sa description de l'œuvre du Christ. Il passe ainsi de la christologie (personne et œuvre du Christ) à l'ecclésiologie, et ce n'est qu'après qu'il parle du salut tel que Dieu l'applique au chrétien. Pourquoi ? Il ne l'explique pas. Mais il s'agit certainement de prendre en compte le langage biblique de la mort du Christ pour son Eglise et de souligner ainsi la portée collective du salut accompli par le Christ.

2. *La haute ecclésiologie de Calvin*

On peut remonter plus haut. Moehler critique Luther, sans doute à raison. Congar aussi. Congar critique aussi Calvin, mais il semble bien que la critique le concernant soit moins juste⁷. A première vue, il est vrai que le traitement de l'Eglise dans le livre IV de *l'Institution*, et avec un titre qui semble la reléguer à une « aide pour notre foi », paraît mettre l'Eglise à l'arrière-plan, comme une réalité seconde, voire secondaire, par rapport au salut. Toutefois, lorsqu'on analyse le détail de ce que Calvin dit de l'Eglise, cette impression s'avère infondée.

a. L'Eglise comme remède à notre faiblesse

Pour Calvin, l'Eglise ne s'avère pas être une simple aide extérieure : c'est *le moyen choisi* par Dieu pour suppléer à nos faiblesses. Il écrit ainsi ceci :

Mais parce que notre rudesse et paresse, j'ajoute aussi la vanité de nos esprits, ont besoin d'aides extérieures, par lesquelles la foi soit engendrée en nous, y croisse et s'y avance de degré en

⁷ Concernant ce que Congar a écrit à propos de Luther et de Calvin, voir A. Nisus, *L'Eglise comme communion et comme institution*, *op. cit.*, p. 171-175.

degré, Dieu n'a point oublié de nous en pourvoir, pour soutenir à notre faiblesse. [...] Car d'autant qu'étant enclos en notre chair comme en une cave, nous ne sommes point arrivés en degré angélique, Dieu, se conformant à notre capacité, selon sa Providence admirable a établi cette conduite pour nous faire venir à soi [...]⁸.

L'Eglise est en fait le remède choisi par Dieu pour pallier nos déficiences. C'est le remède auquel nous devons toujours avoir recours :

Nous voyons que Dieu, bien qu'il puisse éléver en un moment les siens à la perfection, les veut néanmoins faire croître petit à petit sous la nourriture de l'Eglise⁹.

b. L'Eglise comme mère des croyants

Calvin va encore plus loin lorsqu'il expose le rôle de l'Eglise dans notre salut : il énonce qu'elle est la mère de tous les croyants. C'est là un langage très classique qui provient de Cyprien de Carthage, qui a énoncé fameusement que « nul n'a Dieu pour Père qui n'a aussi pour mère l'Eglise » ! Et Calvin ne doute à aucun moment que le titre de mère des croyants convient à l'Eglise et explique ceci :

[...] apprenons du seul titre de mère, combien la connaissance nous en est utile, voire nécessaire, d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges (Mt 22.30). Car notre faiblesse ne souffre pas que nous soyons

⁸ *IRC IV*, I, 1.

⁹ *IRC IV*, I, 5.

retirés de l'école, jusqu'à ce que nous ayons été disciples tout le cours de notre vie¹⁰.

La vie chrétienne est un long apprentissage, durant lequel nous avons besoin de recevoir de l'aide. Nous ne sommes pas des anges, et nous ne sommes pas encore semblables aux anges. Alors, l'Eglise est cette école où nous apprenons, jusqu'à notre mort, à vivre la vie de disciples. Sa présence et son rôle nous sont nécessaires. Calvin va même jusqu'à dire qu'il n'y a nulle entrée en la vie éternelle sans elle. C'est difficile de parler plus hautement de l'Eglise ! Tout ça pour dire que, dès l'origine, la tradition réformée n'est pas démunie pour formuler une sotériologie qui soit solidement arrimée à l'ecclésiologie.

Conclusion

Pour formuler concrètement une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie, plusieurs mesures peuvent être prises. Par exemple, il peut être utile d'introduire dans les cours de dogmatique une section consacrée à l'*historia salutis* (une réflexion théologique globale sur le plan de Dieu pour le salut de l'humanité) qui serait distincte (et qui idéalement précéderait et aurait la prééminence sur) la section plus classique consacrée à l'*ordo salutis* (la réflexion théologique sur l'expérience chrétienne individuelle du salut). En effet, pendant trop longtemps, la réflexion dogmatique protestante et la piété protestante se sont concentrées sur l'expérience chrétienne du salut. C'est notamment vrai du calvinisme qui s'est retranché sur la défense des doctrines de la grâce. Il faut de toute évidence les défendre, mais est-ce nécessaire que cela devienne la chose la plus mise en avant dans notre identité doctrinale ? Si l'on met

¹⁰ *JRC IV*, I, 4.

en avant la grande histoire du salut (et qu'on utilise soit le cadre de la théologie des alliances, soit celui de l'eschatologie présent dans les Ecritures depuis la protologie), il est possible de mettre les thèmes du salut individuel à leur juste place : le moyen par lequel Dieu fait entrer dans une histoire qui les transcende des individus qu'il décide de sauver.

De même, à la suite de l'exemple laissé par à Brakel, il peut être souhaitable de conclure – peut-être au sein de cette nouvelle section d'un cours de dogmatique consacrée à l'histoire du salut – la réflexion théologique sur l'œuvre du Christ en introduisant à cet endroit le thème de l'Eglise que Dieu s'est acquise par son propre sang. Il s'agit, en d'autres termes, de faire valoir le plus expressément possible que la mort du Christ, avant même de s'appliquer à nos vies individuelles, possède une portée holistique globale plus large que nos petites existences.

Une troisième mesure pour formuler une sotériologie articulée avec l'ecclésiologie pourrait être de souligner l'importance de l'Eglise et des actes ecclésiaux dans l'itinéraire de la vie chrétienne à chaque fois que c'est possible. Ainsi, la section consacrée à la sotériologie pourrait contenir un préambule (qui pourrait être conséquent) consacré au rôle de l'Eglise dans la transmission de la foi ; une explicitation du lien entre le thème sotériologique de la régénération et le thème ecclésiologique de la proclamation de la Parole de Dieu ; ou encore une insistance marquée sur le fait que le baptême dans l'Esprit n'est pas uniquement une manière de parler de la régénération (un thème sotériologique), mais qu'il y a une visée unitive, ecclésiale à ce baptême qui nous agrège non seulement chacun au salut, mais aussi les uns aux autres, c'est-à-dire à l'Eglise tout entière : nous sommes baptisés dans un même corps ; ou, finalement, lorsqu'on parle de la sanctification, des épreuves, de la persévérance chrétienne (des thèmes sotériologiques), sur le rôle nécessaire que jouent les frères et sœurs dans

l’Eglise dans notre itinéraire de la vie chrétienne, comme aussi les sacrements – ce serait là rappeler le cadre ecclésial dans lequel notre salut se manifeste et se vit dans le concret de nos vies.

A ce jour, ce n'est pas ainsi que les dogmatiques protestantes se présentent et ce n'est pas vraiment dans cette optique que les cours de théologie systématique sont professés dans nos facultés évangéliques. Il n'y a cependant pas de raison que cela ne puisse changer, si toutefois nous prenons conscience du danger mortel qui nous menace – celui de nous laisser contaminer entièrement par l'individualisme exacerbé des sociétés postmodernes.

Quel rôle pour la communauté dans le témoignage chrétien au sein de l'individualisme émotionnel ?

Yannick IMBERT

Professeur d'apologétique

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Il convient, avant d'expliquer quel pourrait être le rôle de l'Eglise dans le témoignage chrétien, de souligner quels sont les enjeux de ce témoignage. Après tout, parler du rôle de l'Eglise dans le témoignage chrétien est un sujet beaucoup trop large pour être discuté en seulement trente minutes. Pour arriver à dire quelque chose qui puisse être pertinent, il faut restreindre la question à un ou deux défis particuliers auxquels nous faisons face. Il y a tellement de défis auxquels l'Eglise fait face ! Vous allez me demander : « Comment choisir ? »

Tout d'abord, dans le contexte d'une journée interdisciplinaire sur l'individualisme, considérons ce dernier comme le caractère essentiel de notre société auquel l'Eglise se doit de répondre. Il n'y a rien de bien original dans l'observation selon laquelle la société contemporaine est profondément individualiste. Ce qui le rend distinct, c'est qu'il se double d'un autre trait qui lui donne consistance au quotidien. Ce deuxième caractère est la nature fondamentalement émotionnelle de notre individualisme. L'humain auquel nous devons communiquer l'Evangile de Christ est un individu réduit à sa nature émotionnelle.

Dans un premier temps, revenons sur ces deux caractères de l'individu contemporain avant, dans un deuxième temps, de tracer les contours de ce que pourrait être le rôle de l'Eglise dans un témoignage évangélique dirigé vers un « individu émotionnel ». Dans un troisième temps, plus court, nous soulignerons quelques pistes pratiques qui pourraient aider l'Eglise à répondre à ce défi philosophique et culturel.

I. Témoigner dans une société d'émotions individuelles

Un individualisme radical

Dire que la société est individualiste est devenu un lieu commun, presque un cliché. Tout relève de l'individualisme, et tous les maux sont connectés à cet individualisme souvent insaisissable. Qu'est-ce donc que ce monstre légendaire que nous devons affronter, armés des dons que Dieu donne, et soutenus des fruits de l'Esprit ? Comme pour tout monstre légendaire, il est plus facile de proclamer son existence et d'agiter sa menace en guise d'avertissement, que de le décrire avec précision, de le trouver, et de vraiment l'affronter. Comme pour tout monstre légendaire, il est aussi plus facile de proclamer son inexistence et de rejeter tout indice de sa présence, que de continuer à le chercher jusqu'à avoir déniché le lieu secret d'où il est sorti semer la mort.

Si ce n'est pas en trente minutes que nous pourrons accomplir cette quête avec succès, il nous faut quand même tracer à gros traits les contours de cet individualisme. Pour ce faire, nous n'avons besoin, dans cet article, que de trois traits.

Le premier trait de l'individualisme contemporain, c'est l'érosion de toute structure qui donne sens à la vie humaine. Ces « communautés positives », selon l'expression du sociologue Philip Rieff, étaient véhicules de sens parce qu'elles formaient

le contexte dans lequel les individus devenaient pleinement humains¹. La guilde médiévale, la participation démocratique, l'action associative, l'appartenance politique et bien sûr l'Eglise façonnèrent aussi l'humain. Elles dirent, disent et diront ce *que* nous sommes et comment devenir des êtres « meilleurs » : plus citoyens, plus altruistes, plus conscients de leur environnement... restaurés à l'image de Christ.

La lente disparition de Dieu de la sphère publique, l'utilisation idéologique de la science et l'érosion de la confiance dans le processus démocratique contribuent à un effritement des structures sociales qui soutenaient la tendance naturelle à chercher et trouver du « sens ». Par effritement, il ne faut pas comprendre une totale disparition de ces structures et institutions. Dans un certain sens, il serait difficile de nous en passer, mais non pas parce que nous en avons besoin, mais parce qu'elles sont tellement intégrées à la structure sociale qu'il est impossible de les en déraciner.

Il faut plutôt voir cet effritement comme celui de l'autorité qui leur était reconnue, dépendante maintenant du simple assentiment individuel. En d'autres termes, le premier trait caractéristique de l'individualisme, c'est son autonomie. Ce premier trait, peut-être le plus essentiel, conduit naturellement au deuxième.

Le deuxième trait de l'individualisme contemporain, c'est un concept renouvelé – c'est-à-dire à la fois ancré dans une anthropologie moderne, tout en la dépassant – de la responsabilité que nous avons les uns envers les autres. La cristallisation des révolutions sexuelles dans la seconde moitié du XX^e siècle, avec l'émergence du consumérisme, a « autonomisé » la responsabilité personnelle. Elle n'est plus que responsabilité *de et envers soi* (en anglais, *self-responsability*).

¹ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, 1987, Chicago, University of Chicago Press, p. 52-53.

Cette notion présuppose que l'individu possède un haut, voire absolu, degré d'autonomie dans le processus de décision et d'évaluation. D'une certaine manière, l'individu peut s'isoler et s'abstraire du monde qui l'entoure. Loi à lui-même, il vit, réfléchit et se détermine lui-même. Ceci est vrai aussi lorsqu'il s'agit de gérer ses propres émotions. Cette responsabilité autonome le conduit naturellement à privilégier ses propres désirs et à les *ordonner* avant ceux des autres. L'individu *précède* ainsi logiquement, anthropologiquement et éthiquement le tissu social dont il devrait faire partie.

Cette responsabilité de et envers soi est une conséquence nécessaire de l'autonomie, qui est le premier caractère de l'individualisme contemporain. Ces notions sont les deux premiers pas que fera ce nouvel individu des sociétés modernes qui viendra à naître². L'aboutissement le plus absurde de cette « auto-responsabilité » est que, en tant qu'individu, « je ne dois rien à personne d'autre qu'à moi-même ». La publicité – cette remarquable industrie humaine par laquelle tout peut être vendu, puisque de toute façon tout est consommable – s'est jetée sur ce nouvel humain. Responsable envers lui-même, l'individu contemporain nous offre un sujet centripète, au point où même la fidélité est d'abord tournée vers soi³.

Le troisième trait de l'individualisme contemporain, c'est l'affirmation obsessionnelle de son unique individualité. La réduction graduelle de l'homme à son émotionnalité – qui a petit à petit gagné le monde social depuis le milieu du XVIII^e siècle – a servi de catalyseur à l'émergence d'un nouvel individu concentré sur ses désirs. L'indicateur le plus flagrant de cet individualisme est la prévalence du « développement de potentiel » et du coaching personnel pour décrire cette quête éperdue de réalisation

² A partir du XVIII^e siècle – Siedentop parle du « libéralisme moderne ». Larry Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Londres, Penguin, 2014.

³ J'en prends pour témoin ce site internet : <http://www.infideles.com>.

de soi et de management de ses émotions. Cette émotionalisation de l'identité individuelle explique l'émergence de « l'estime de soi » comme étant l'un des problèmes psychologiques les plus déterminants de notre société.

Cela ne devrait pas nous étonner. Après tout, si l'homme n'est pas autre chose qu'autonomie émotionnelle responsable uniquement *de* et *envers* lui-même, alors il est tout à fait naturel que la finalité, la *téléologie* de la vie humaine, soit de se découvrir soi-même comme radicalement *unique*. Seul responsable de moi-même envers moi-même, je suis le seul à pouvoir savoir qui je *suis* par ce que je *désire*. L'accomplissement de nos propres désirs va être l'un des objectifs essentiels de la vie familiale et professionnelle. Les relations conjugales et professionnelles seront jugées en fonction de ce qu'elles apportent à la réalisation de cet être singulièrement unique que « je » suis.

La réduction émotionnelle

Le deuxième défi que représente pour l'Eglise l'individualisme contemporain est la réduction de l'humain à sa seule émotionalité. Tentons ici aussi une brève description.

La première dimension de la réduction émotionnelle dont est victime l'individu contemporain est qu'il est totalement isolé du monde dans lequel il a été placé. Il se trouve ainsi face au défi de trouver, d'inventer ou de re-créer un langage qui lui donne du sens. Le langage rationnel a été compromis à cause d'une attente irréaliste de ce qu'il devait produire : une science salvifique et une rationalisation absolue. L'impossibilité de ces attentes a fait émerger une profonde défiance face au rôle même de la raison. Bien sûr sa finalité n'a jamais été une maîtrise et connaissance absolue. Elle ne pouvait qu'être ce qu'elle a toujours été : créationalle, donc limitée, encadrée et accompagnée par ce Dieu qui seul est connaissance absolue de lui-même, par lui-même et pour lui-même. Le seul discours possible devient alors trop souvent celui de l'émotion, l'un des plus grands dons

du Créateur. Nous sommes incapables de trouver sens dans un discours rationnel qui nous trompe : des promesses électorales vides aux déceptions scientifiques, « vers qui irions-nous ? » (Jn 6.68)... si ce n'est nous-mêmes ? Cette réduction au langage émotionnel accompagne la proclamation impossible de l'autonomie humaine.

La deuxième dimension de l'individu émotionnel est son anxiété inguérissable. Il ne faut pas lui en vouloir : tout dans notre monde proclame à l'individu qu'il *peut* et *doit* se construire lui-même, ce qui n'est pas possible. C'est une contradiction dans les termes puisque l'individualité ne peut être découverte qu'à travers son altérité avec les autres, avec le monde naturel, et avec cette origine transcendante qui le dépasse et lui donne la vie. Nous faisons face ici à une tension similaire à celle que la postmodernité découvrit dans le rationalisme moderne : une confiance absolue en ce qui était censé faire l'humain, sa raison ; sauf que, maintenant, c'est la confiance absolue en notre émotionnalité (intériorité) qui est dénoncée.

Si les émotions sont une partie déterminante de notre personnalité, il ne suit pas nécessairement que nous pouvons être autonomes dans leur connaissance et leur *management*. Et cependant, ce sont bien « mes » émotions qui m'habitent, qui sont sources d'obsession ou d'anxiété. Certainement, avec une assistance thérapeutique – qui peut être celle de la médecine, du consumérisme ou de substances psychotropes – il est possible d'avoir l'illusion de comprendre et maîtriser ses émotions, d'être autonome et responsable seulement envers ce management tourné vers soi. Cependant, même le meilleur thérapeute ne peut vivre nos émotions. Il ne ressent, ne vit et, en fin de compte, ne connaît que sa propre vie intérieure, et le meilleur accompagnement ne peut qu'être *analogique*.

Il ne s'agit pas simplement de comprendre ses émotions et de saisir la manière dont la personnalité des autres nous affecte.

Il s'agirait plutôt de prendre conscience que c'est l'*inter-personnalité* – cette connaissance mutuelle faite d'*information* et de *formation* – qui sera le creuset dans lequel sera fondue notre intériorité. C'est de l'*inter-personnalité* (présentielle) d'où sortira, raffiné, épuré, le discours intérieur que Dieu veut modeler en nous.

Nous sommes tellement *uniques* que notre « être intérieur » – si je peux parler ainsi – nous isole radicalement des autres. Personne ne peut avoir accès à moi, puisque je ne partage aucun caractère commun avec ces êtres humains qui m'entourent. Le problème est que cela place sur l'individu le poids insoutenable de se connaître entièrement lui-même. Et si, à cause de facteurs divers, je ne peux avoir moi-même accès à ma propre intériorité, alors personne ne peut m'aider. Alors, je suis prisonnier de moi-même, sans vis-à-vis, sans espérance dans le monde. Alors, je suis devenu incapable d'entendre ce que mes contemporains ont à me dire, car personne d'autre que moi ne peut dire qui je suis – y compris, et surtout, si je suis moi-même incapable de *me* dire.

II. La communauté de la restauration humaine

Si la situation tout juste décrite ne résume pas à elle seule le monde complexe dans lequel nous vivons, les traits évoqués caractérisent bien l'individu que nous côtoyons tous les jours et qui se trouve être, de bien des manières, nous-mêmes. Tel est l'individu contemporain à qui nous devons porter une bonne nouvelle. Mais voici une question dérangeante pour les témoins de Jésus-Christ que nous sommes : quelle apologétique déployer si nos contemporains ne peuvent entendre qu'un langage émotionnel ?

Une option, bien légitime, serait de construire une critique impitoyable de l'*individualisme contemporain*, cet individu autonome qui proclame qu'il fuit – même sans le savoir – l'*existence du Créateur*. Une telle critique philosophique est dans une

certaine mesure nécessaire, et certainement légitime. Bien légitime, mais inaudible. Et même si ce n'est pas parce qu'une chose est inaudible qu'il ne faut pas la proclamer – après tout l'appel à la foi en Christ est spirituellement inaudible et cependant doit être annoncé sans discrimination – n'y a-t-il pas d'autres options complémentaires à imaginer ?

Nous pourrions changer de stratégie et, tout en ayant toujours en ligne de mire cette hydre que nous appelons « individualisme », mettre en opposition l'individu d'un côté et la communauté de l'autre. Ce qui est au cœur de notre vision de l'homme serait la communauté plus que l'individu lui-même : voilà le changement de paradigme que nous devrions adopter. Ce serait une erreur : la communauté est une communion d'individus, et il n'y a d'individus que ceux qui se découvrent tels dans une communauté. C'est d'ailleurs bien ce qu'est l'Eglise : une communauté dans laquelle des individus se découvrent et sont rassemblés.

Si nous vivons effectivement dans un monde qui nous rend sourds à toute autre forme de langage que l'émotion individuelle, peut-être ne faut-il pas nous battre contre celui-ci, mais montrer, osons le mot, incarner ces émotions individuelles. Cela ne délégitime pas la forme verbale de l'apologétique, mais nous encourage à voir la vie quotidienne comme étant elle-même forme de témoignage et d'apologétique.

Notre expérience de foi est souvent inaudible et invisible : elle est inaudible parce que invisible ; de même qu'elle est invisible parce que inaudible. Et si une réponse au défi de l'individualisme émotionnel était de rendre visible la transformation de l'individu promise par Dieu ? Vous allez probablement me demander comment nous devrions faire cela. Trois directions semblent prometteuses.

Ré-apprendre la vie intérieure

Tout d'abord, l'Eglise et seulement l'Eglise, corps vivant de Christ, peut nous ré-apprendre à vivre pleinement nos émotions, à habiter entièrement cette intériorité dont nous ne pouvons nous retirer. C'est une affirmation osée. Qu'apporte donc cette foi en Christ ? Que dit-elle de notre vie émotionnelle que ne dirait pas une bonne psychologie dite séculière ? *A priori*, pas grand-chose, voire rien du tout.

Et pourtant, l'Ecriture a bien quelque chose de radical à proclamer, il faut cependant regarder au bon endroit. Nous n'y trouvons pas de liste détaillée des émotions humaines – quoique nous y trouvions de nombreuses émotions, en particulier négatives – ni méthode de management émotionnel, pas plus qu'une manière de les évaluer. Ce que nous découvrons en revanche, c'est le pendant sanctificateur de nos émotions. Les émotions qui habitent « [l'] inconduite, [l'] impureté, [la] débauche, [l'] idolâtrie, [la] magie, [les] hostilités, [la] discorde, [la] jalousie, [les] fureurs, [les] rivalités, [les] divisions, [les] partis pris, [l'] envie, [l'] ivrognerie, [les] orgies, et choses semblables » (Ga 5.19-21) sont radicalement transformées à travers la discipline spirituelle qu'est la vie de l'Esprit. Ainsi, les émotions renouvelées sont manifestées à travers « l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi » (Ga 5.22). Si nous ne trouvons pas de guide à l'intelligence émotionnelle, nous en trouvons bien un pour la vie selon l'Esprit. C'est cela qui devrait guider notre compréhension de la maturité chrétienne et personnelle.

Peut-être que, vous faisant avocat du diable, vous répondriez que les chrétiens n'ont pas l'exclusivité de l'amour et de la bienveillance. La question n'est pas de savoir si toute personne est capable de démontrer quelque chose de l'amour ou de la fidélité – après tout, il y a de nombreux mariages fidèles parmi nos contemporains non chrétiens. La question est de savoir comment ces vertus peuvent être pleinement vécues dans un

monde marqué par le péché. Cela dit, force est de constater que le diable aurait raison, surtout s'il faisait des médias sociaux son agence privée de propagande. Nous ne sommes pas les meilleurs exemples de maîtrise de soi. Une fois de plus, posons la question : qu'est-ce que l'Eglise peut bien proposer de si unique ?

Revenons sur l'un des paradoxes évoqués précédemment. Nous ne pouvons prétendre comprendre nos émotions de manière autonome, purement individualisée. En même temps, personne d'autre que nous ne peut voir de l'intérieur nos émotions. Ce profond paradoxe trouve sa source dans la prétention au contrôle autonome et absolu de nos émotions, ce qui est une illusion. Mais, si tel est le cas, ne sommes-nous pas alors prisonniers de nous-mêmes ?

C'est justement là que le Nouveau Testament proclame quelque chose de radical. C'est en revêtant le Christ que nous découvrons la vraie humanité. C'est lui qui, plénitude de l'humanité et plénitude de la divinité, est la seule réponse à la transformation de notre vie émotionnelle. Christ est à la fois celui qui vit ses propres émotions et peut embrasser, en leur donnant sens, toutes les émotions humaines (bien qu'il ne les ait pas toutes vécues). C'est en lui que nous découvrons ce que cela signifie d'être vraiment humain : il est, en *plénitude*, le seul être humain qui a vécu « l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi ». La seule espérance d'une saine vie émotionnelle, c'est donc d'être façonné à son image.

L'expression paulinienne « homme nouveau », ou « nature nouvelle », utilisée notamment en Ephésiens 4.24 ou Colossiens 3.10, renvoie très concrètement à la nouveauté qui réclame l'entièreté de notre vie. La vérité de la nature nouvelle est Christ lui-même, car il n'y a d'autre réalité spirituelle nouvelle que celle de Jésus-Christ, c'est lui que nous apprenons (Ep 4.20). Il est l'ancre de la nouvelle humanité, et c'est en revêtant Christ que

nous ré-apprenons les émotions humaines. L'Eglise est alors bien le lieu par excellence de la nouvelle humanité. Elle est la communauté de ceux qui ont revêtu Christ (Ga 3.27), celui qui est l'homme nouveau pour nous. Il est notre nouvelle nature.

L'individualisme contemporain, par contraste, refuse à l'être humain la possibilité d'être objet de sa connaissance de lui-même. En proclamant que nous ne sommes que ce que nous décidons et désirons être – ce grand rêve nietzschéen enfin réalisé – l'individualisme contemporain nous dit que nous ne sommes que les sujets de notre propre connaissance. Sans ce vis-à-vis que sont nos propres émotions, nous sommes cependant incapables de ce qui est pourtant essentiel à toute personnalité : se connaître soi-même.

Plénitude de la divinité et de l'humanité, Christ notre frère est le remède à l'anxiété, fruit de la séparation de l'intérieurité et d'une extérieurité qui nous est étrangère. Plénitude de la divinité et de l'humanité, Christ notre frère est notre espérance émotionnelle car il est le seul être humain qui soit parfaitement sujet de lui-même et objet de sa propre connaissance. Il est à la fois sujet et objet de plénitude. Il se connaît lui-même pleinement en tant qu'homme car il dépasse aussi ce qu'il est en tant qu'homme, tout en l'incluant.

C'est en partageant cette vie de Christ, rendue visible en nous à travers la transformation qu'il ne cesse d'œuvrer à travers son Esprit, que cette vie émotionnelle, si importante pour le monde contemporain, peut devenir une manifestation apologétique. Plus directement : vivre les fruits de l'Esprit est un ré-apprentissage des émotions. Telle est la pédagogie des émotions que l'Eglise doit apprendre à rendre visible.

Les émotions à travers la vie communautaire

Peut-être continuez-vous de croire qu'il est un peu trop facile de dire qu'ayant revêtu Christ nous sommes renouvelés dans

cette émotionalité qui fait partie de ce que nous vivons de *nouveau* à travers le don de la foi. Quelle est, après tout, la manifestation *visible* que ces émotions sont transformées ? C'est une question qu'il faut poser. Il est en effet facile pour les chrétiens de proclamer quelque chose et ensuite de se voiler les yeux et de se boucher les oreilles, se coupant ainsi du monde qui les entoure. Nous ne voyons alors ni les besoins de ceux qui ne connaissent pas encore Christ, ni nos persistantes trahisons. Et puis, parler d'émotions renouvelées, c'est quand même bien facile, mais plus ardu de montrer en quoi c'est bien une réalité.

L'Eglise, qui a reçu en « dépôt » la vérité qu'est Jésus-Christ, personne vivante, doit être la pédagogue des nouvelles émotions sous la direction de cet agent restaurateur qu'est l'Esprit. Comment l'Eglise peut-elle formuler une pédagogie appropriée qui puisse être visible et, en étant visible, devenir audible ? Simplement dit, en offrant une alternative à l'autonomie émotionnelle supposée de cet être que nous appelons « homme ».

L'individualisme contemporain propose de se construire soi-même, de se découvrir être émotionnel de manière *autonome*, responsable seulement envers soi-même. Par contraste, l'Eglise représente une pédagogie de la découverte de soi : c'est dans le service que notre individualité se découvrira. Le Corps de Christ peut déployer, aux yeux du monde, une pédagogie de la découverte de ce que sont les vraies émotions humaines.

De plus, par contraste avec une autonomie émotionnelle mettant l'individu au cœur de tout projet de pédagogie émotionnelle, la foi chrétienne présente une alternative qui ne commence pas par soi, mais par les autres. En effet, cette pédagogie des émotions se manifeste dans des sentiments (émotions) partagés, portés les uns par, et avec, les autres :

Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent ; pleurez avec ceux qui pleurent. Ayez les mêmes sentiments les uns envers les autres. N'aspirez pas à ce qui est élevé, mais soyez attirés par ce qui est

humble. Ne soyez pas sages à vos propres yeux. Ne rendez à personne le mal pour le mal. Recherchez ce qui est bien devant tous les hommes. S'il est possible, autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes. Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés, mais laissez agir la colère, car il est écrit : A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai, dit le Seigneur. (Rm 12.15-19)

Se réjouir avec les uns, pleurer avec les autres, c'est un service que nous vivons, non pas pour nous-mêmes, mais pour ceux au milieu de qui Dieu nous a placés. Dieu nous appelle à être ses disciples en servant d'encouragement et de soutien fraternel. Plus encore, à travers cela, nous ré-apprenons les émotions humaines. Nous « sortons » de notre propre émotionalité que nous ne pourrons jamais *saisir* entièrement et, en rencontrant celle des autres, nous nous trouvons face à face avec nous-mêmes.

L'individualité à travers le service

Troisième et dernière manière dont l'Eglise peut manifester de manière visible son témoignage dans le monde : se découvrir dans le service. C'est une conclusion qui découle d'ailleurs directement du point précédent, car si nous apprenons les émotions à travers la vie de l'Esprit, nous devons en conclure qu'il n'y a d'individualité que dans le service des autres.

En effet, il est impossible de vivre « l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi » tout seuls. Notre individualité émotionnelle, déployée dans la bonté et la patience, ne peut avoir de sens que si nous avons l'opportunité d'exercer la bonté *envers* les autres, de la même manière que la communauté et le service forment le contexte indispensable à la pratique formatrice de la patience. Nous pourrions dire la même chose de l'amour, de la joie, de la bienveillance, de la douceur, de la maîtrise de soi ou de la paix.

Aucun fruit de l’Esprit, signe d’une transformation émotionnelle, ne se vit de manière *individualiste*. Et si aucun fruit de l’Esprit ne se vit de manière individualiste, les émotions et l’individualité, par implication, ne peuvent se vivre et se nourrir de manière individualiste. L’être humain modelé par l’individualisme contemporain est un non-humain, un zombie anthropologique.

La communauté du Dieu incarné et ressuscité est bel et bien le lieu d’apprentissage de l’individualité. Il n’y a pas de tension entre les deux si nous discernons que l’identité personnelle – ce que nous pouvons appeler « l’individu » – n’existe individuellement que dans le contexte d’une communauté qui donne sens à l’individualité. Cet apprentissage, personnel et communautaire, est celui du service.

Ce service auquel nous sommes appelés est en contraste radical avec l’individualisme contemporain, car il proclame que le service des autres est nécessaire à notre propre personnalité. Il n’y a d’individualité incarnée que celle qui se découvre et s’accueille dans la vie communautaire, car c’est là que notre intériorité est « refondue » dans une nouvelle responsabilité, tournée vers les autres.

Nous nous découvrons dans le service : n’est-ce pas l’un des apprentissages les plus difficiles auxquels Paul nous exhorte à la fin de sa lettre aux Colossiens ?

Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair, et cela non seulement sous leurs yeux comme si vous cherchiez à plaire aux hommes, mais avec simplicité de cœur, dans la crainte du Seigneur. Tout ce que vous faites, faites-le de (toute) votre âme, comme pour le Seigneur, et non pour des hommes, sachant que vous recevrez du Seigneur l’héritage en récompense. Servez Christ le Seigneur. Maîtres, accordez à vos serviteurs ce qui est juste et équitable, sachant que, vous aussi, vous avez un Maître dans le ciel. (Col. 3.22-4.1)

Nulle question d’une validation de principe de toutes les formes d’esclavage dans ce passage, mais de rapport au service

de Christ. Nous nous découvrons nous-mêmes, avec et malgré l'identité que la société projette sur nous, et qui souvent nous enferme.

Face à ce défi de l'individualisme émotionnel contemporain, l'Eglise se tient sur la brèche comme le lieu où nous pouvons apprendre à ré-ordonner le monde. Entendons-nous bien sur ce que cela veut dire. Tout d'abord, elle en est le lieu, mais non l'agent. L'agent de cette transformation du monde, par laquelle nous ré-apprenons à vivre dans le monde béni de Dieu et dans lequel il prend plaisir, c'est l'Esprit divin. Ensuite, l'Eglise est le lieu prioritaire, mais non exclusif, de ce ré-ordonnement du monde, car le disciple de Jésus-Christ pratique cet apprentissage tous les jours de sa vie, dans le contexte ecclésial, mais aussi social et professionnel, qui est le sien. Enfin, l'Eglise doit se structurer autour de ce ré-ordonnement du monde.

Pourquoi mettre l'accent sur ce ré-ordonnement du monde ? Tout d'abord, parce qu'il fait partie de la vocation créationnelle de Genèse 1 et 2. L'homme est appelé à remplir et ordonner le monde. Ensuite, ce ré-ordonnement est l'une des opérations transformatrices de la connaissance de Dieu et de son Christ, vivifiée par le ministère de l'Esprit. Les fruits de l'Esprit sont un ré-ordonnement du monde. Le service des autres est un ré-ordonnement du monde. Une émotionnalité transformée par Christ est un ré-ordonnement du monde. Tout participe à ce ré-agencement que Dieu œuvre en nous, rétablissant la réalité et la place relative de toutes choses. Ceci, le roi serviteur l'accomplit en nous à travers le service, caractère essentiel de sa propre vocation messianique.

III. Quelques pistes pratiques

Evoquons brièvement quelques exemples par lesquels l'Eglise peut devenir ce lieu communautaire de restauration émotionnelle.

L'apprentissage de la foi chrétienne ne se limite pas à celui de la confession de foi ou de la connaissance de l'Ecriture, bien que ces deux dimensions soient elles aussi essentielles. La connaissance de Dieu, et celle de la vie de disciple, passe aussi par la pratique active de la foi. Comme toute pratique, cette connaissance doit commencer le plus tôt possible et s'adresse ainsi aux jeunes des Eglises. Loin de rencontres focalisées sur des activités diverses, agrémentées d'une petite méditation biblique, ces temps forts pour les jeunes des Eglises devraient encourager à regarder les autres d'abord, ainsi que leurs besoins. Les rencontres de jeunes pourraient se focaliser sur le service, occasion de formation des sentiments et des vertus chrétiennes. A la suite du Seigneur, le service des autres dévoile ce qui est au cœur de la vie nouvelle introduite par l'incarnation. Les visites régulières des membres les plus faibles de l'Eglise, le service aux étrangers et immigrés (y compris « illégaux » !), la participation à des actions sociales et humanitaires, notamment, serviraient à la formation émotionnelle de ceux qui deviennent dès maintenant les témoins de Christ.

Ces rencontres peuvent aussi être un lieu de découverte de la vocation vécue avant tout comme un service des autres. Cela ne signifie pas que le désir personnel doive être absent du choix de la vocation professionnelle, mais qu'il est accompagné, entouré, d'une considération plus large qui lui donne tout son sens. Le service qualifie en effet toute vocation vécue dans la fidélité envers ce Dieu qui est par excellence le serviteur « doux et humble de cœur » (Mt 11.29). Etre disciple de Christ, le suivre à chaque pas, c'est devenir nous-mêmes « doux et humbles de cœur », c'est vivre des émotions restaurées, à travers le service et le soin des autres.

Les temps forts de la vie d'Eglise pourraient aussi s'organiser de manière à constamment privilégier la communauté et intégrer les plus faibles. Le baptême, par exemple, pourrait être reconcentré sur le temps de rassemblement communautaire, à

l'exclusion de rassemblements semi-privés (à la plage pour un baptême, par exemple) où tous les membres ne peuvent pas nécessairement se rendre. La préférence individuelle ne devrait pas prendre le pas sur ce qui peut être vécu *en communauté* – et pas simplement avec une « majorité » de la communauté.

Parlant de baptême, la liturgie entourant ce dernier pourrait bénéficier de l'accent mis sur le langage communautaire. Les engagements réciproques entre baptisé et communauté pourraient être eux aussi requalifiés, non en modifiant leur contenu théologique, mais en montrant comment ces engagements sont une réponse à l'individualisme contemporain. Un accent particulier pourrait être mis sur le « renoncement aux œuvres de Satan », une expression parfois oubliée. Cet aspect de la liturgie de baptême accentue la transformation personnelle à venir et encourage l'appartenance à un nouveau Corps. Le renoncement aux œuvres des ténèbres est une proclamation que nous nous engageons à pratiquer les œuvres de lumière, les œuvres de compassion auxquelles nous sommes appelés et que Dieu a préparées d'avance (Ep 2.10). L'engagement de la communauté est de pratiquer et d'encourager ces œuvres de miséricorde (visiter les pauvres, les veuves, les étrangers, cf. Jc 1.27).

Enfin, une vie communautaire intergénérationnelle, dépassant les cultes occasionnels portant ce même nom, pourrait être encouragée. Cette communion transgénérationnelle ne peut se construire sur la durée, et transformer nos sentiments, qu'à travers un temps passé ensemble. Les cultes intergénérationnels – lorsqu'ils ne sont pas d'abord des cultes « enfants/familles » – peuvent être pertinents, mais seulement s'ils s'incarnent ensuite dans la durée. Les relations entre générations sont transformatrices des émotions, car elles nous redirigent vers les autres, en particulier en apprenant la compassion, en vivant avec et pour les autres.

Les pistes plus ou moins concrètes tout juste évoquées sont des expressions de la pédagogie émotionnelle que l'Eglise peut

déployer afin de répondre de manière visible à l'individualisme émotionnel. Une telle pédagogie doit se construire sur le temps et initier une répétition vertueuse des pratiques envisagées – la répétition, vécue comme une habitude liturgique, est essentielle à une saine pédagogie. Des pistes pratiques, il peut y en avoir beaucoup d'autres. D'ailleurs, il ne s'agit pas ici de faire une liste exhaustive, ni même d'identifier les principales. Seul l'avenir nous dira ce qui aura contribué à faire de nous une communauté d'individus dont les émotions auront été visiblement transformées par l'Esprit de Christ.

Conclusion

Voilà le rôle que l'Eglise peut avoir dans le témoignage chrétien : l'Eglise est le lieu par excellence où nous nous découvrons « nouvelle individualité », notre émotionalité ayant revêtu ce nouvel homme qu'est Jésus-Christ. Comme le philosophe Jean Brun ne cessait de le répéter, l'homme sans Dieu ne cesse de se créer une prison à travers les choses qu'il crée pour se protéger de la présence du Dieu vivant. Il est bien compréhensible que cette prison soit devenue notre propre intérriorité, puisque la séparation historique introduite par cette première déclaration de loi pour soi-même – l'être-en-Adam – touche non seulement notre relation à Dieu et au monde, mais aussi à nous-mêmes.

La seule espérance que nous avons de retrouver une pleine émotionalité humaine est d'abandonner l'illusion que nous pouvons nous connaître nous-mêmes sans vis-à-vis extérieur et transcendant. La seule espérance de l'individualisme émotionnel, c'est précisément de se découvrir comme *dépendant* de ce Dieu qui crée en nous la vie, le mouvement et l'être. Nous ne vivons pas pour nous-mêmes, mais notre vie est de Dieu, pour Dieu et pour le prochain. La seule espérance est une individualité et une émotionalité trouvées dans une relation normative à Christ (c'est « revêtir Christ), dans un apprentissage spirituel de

la transformation émotionnelle (la pratique des fruits de l'Esprit) et dans le service communautaire, où je me découvre comme individu qui sert les autres (à l'image du Roi-serviteur) et qui ainsi se découvre comme individu émotionnel.

Tout cela met en lumière le rôle central de l'Eglise qui est bien le seul lieu de communion où nos contemporains peuvent (re)devenir pleinement humains. La voie est difficile, contre-intuitive, et s'oppose à tout ce qui fait l'individualisme contemporain. C'est cependant la seule espérance et, de fait, ce que j'ai appelé une « pédagogie émotionnelle » n'est pas qu'une formulation doctrinale, mais un réel argument apologétique. Une émotionalité alliaucielle est la seule réelle alternative à l'autonomie émotionnelle promise à nos contemporains et qui se révèle n'être qu'un tyran impitoyable. Là se trouve la libération et la vraie humanité.

Le service chrétien comme travail d'équipe

Jean-Philippe BRU

Professeur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin
d'Aix-en-Provence

Introduction

Préférez-vous travailler seul ou en groupe ? Ecouter un concert depuis votre ordinateur ou dans la salle de concerts ? Bien que nous puissions avoir nos préférences personnelles en la matière, la psychologie sociale a mis en évidence que le simple fait de réaliser une activité à plusieurs, même sans interagir les uns avec les autres, comme assister à un concert ou à un temps de culte, en faisait une expérience plus riche. Combien plus lorsque l'activité nécessite une diversité de compétences et des interactions entre ceux qui y participent, comme un match de foot ou la recherche d'un vaccin contre un nouveau virus. C'est ce qu'on appelle le travail d'équipe. Nous allons montrer que c'est la volonté de Dieu, dès les origines, que les chrétiens travaillent en équipe, que le péché a rendu cela compliqué, mais que le Christ est venu restaurer notre capacité à coopérer de manière harmonieuse dans le service chrétien. Nous ferons appel pour cela aux données bibliques et extrabibliques, comme la notion psychologique de *team flow*.

Au commencement était le travail d'équipe

Dieu n'est pas un être solitaire : de toute éternité, les trois personnes de la Trinité interagissent de manière ordonnée et harmonieuse. C'est ce qu'on appelle la Trinité ontologique. Dieu n'est pas un travailleur solitaire : lorsqu'il crée le monde ou rachète son peuple, chacune des trois personnes joue un rôle particulier. C'est un travail d'équipe, le plus harmonieux et performant qui se puisse concevoir. C'est ce qu'on appelle la Trinité économique. L'homme étant créé à l'image de Dieu, il n'est pas étonnant qu'il reflète cette spécificité divine. Après avoir confié à Adam la tâche de cultiver et garder le jardin, Dieu lui adjoint une collaboratrice : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je vais lui faire une aide qui sera son vis-à-vis. » (Gn 1.18) Adam et Eve sont appelés à travailler en équipe, de manière ordonnée et harmonieuse. Tous deux reçoivent le mandat de se multiplier, de remplir la terre et de la soumettre (Gn 1.28).

Quand le travail d'équipe se change en rapport de force

Après la chute, l'harmonie originelle est perturbée par des émotions et des comportements négatifs. Le regard d'Adam et Eve se tourne vers eux-mêmes, ils prennent conscience de leur nudité et pour la première fois en éprouvent un sentiment de honte. Ne sachant que faire des émotions désagréables résultant de leur première désobéissance à la volonté divine, ils mettent spontanément en place des mécanismes de défense et d'auto-justification comme la désignation d'un tiers comme étant la cause de leur échec et donc le seul vrai responsable de ce fiasco : « C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, dit Adam, et j'ai mangé. [...] C'est le serpent qui m'a trompée, dit Eve, et j'ai mangé. » (Gn 3.12) Cette stratégie utilisée par Adam contre Eve brise l'unité conjugale qu'ils avaient

réussi à maintenir de manière superficielle dans la fabrication commune de pagnes.

Leur premier fils, Caïn, découvre une autre émotion désagréable, celle qu'on éprouve lorsqu'un échec personnel tranche avec la réussite d'un autre. Au lieu de corriger sa propre conduite, selon le conseil divin, Caïn fait de son frère le premier bouc émissaire de l'histoire humaine.

Tous ces comportements sont guidés par l'amour de soi-même qui, depuis la chute, a pris le pas sur l'amour de Dieu et du prochain. Non que l'amour de soi-même soit illégitime, mais, s'il se développe de manière excessive, il conduit à un individualisme destructeur des relations humaines. Lorsque chacun fait passer ses propres intérêts avant ceux des autres, cela conduit inévitablement à un rapport de force dont sortiront des gagnants et des perdants, si l'on peut qualifier de gagnants ceux qui ont recours à la violence pour obtenir un avantage. Caïn a résolu son différend avec Abel en utilisant un moyen radical, le meurtre, mais parce que Dieu intervient dans la situation en tant que juge, Caïn n'en sort pas gagnant comme il l'espérait, mais « errant et vagabond » (Gn 4.12).

Du rapport de force à une coopération réussie

Les effets positifs de la grâce commune

Nous aurions tort de sous-estimer la capacité de la grâce commune à contrebalancer les effets destructeurs de la chute sur les relations humaines. Les descendants de Caïn ont construit des villes qui, certes, n'étaient pas consacrées à l'Eternel, mais nécessitaient toutes sortes de collaborations pour se développer : artisans, commerçants, combattants et artistes.

Le XX^e siècle n'a pas attendu les chrétiens pour dénoncer les dérives individualistes de l'industrialisation, même si ceux-ci ont

participé à la réflexion. En 1936, Charlie Chaplin critique le travail à la chaîne dans son film *Les temps modernes*. Les industriels eux-mêmes ne sont pas restés sourds aux nombreuses voix qui s'élevaient contre ce genre de travail et ont mis en place des équipes beaucoup plus performantes. D'autres secteurs ont compris la nécessité de réunir diverses compétences pour résoudre des problèmes de plus en plus complexes. Dans la recherche scientifique, par exemple, un chercheur solitaire a peu de chances d'obtenir des résultats satisfaisants. L'interdisciplinarité est devenue la règle.

Les sciences humaines et sociales, comme leur nom l'indique, ont beaucoup contribué à la réflexion sur les interactions sociales et comment rendre celles-ci plus harmonieuses. Ainsi les chrétiens ont beaucoup à apprendre des sociologues et des psychologues concernant la gestion des conflits, le travail d'équipe, le management ou l'intelligence émotionnelle. Ceux-ci sont pourtant limités par leur incapacité à changer le cœur de l'homme, source principale des conflits humains.

Le Myers & Briggs Type Indicator (MBTI)¹ fournit une structure rationnelle permettant de comprendre les différences entre les gens et comment les utiliser de manière constructive. Les gens dont la personnalité est très différente de la nôtre peuvent nous aider à prendre conscience de nos angles morts et à prendre des décisions équilibrées. Dans le cadre d'un projet d'Eglise, par exemple, la vision la plus claire du futur vient généralement d'une personne intuitive, le réalisme pratique d'une

¹ Les auteurs du MBTI, Katherine Cook Briggs (1875-1968) et sa fille, Isabel Briggs Myers (1897-1980), ont étudié et développé les idées du psychiatre Carl Jung (1875-1961). Ce dernier était parvenu à la conclusion que les différences de comportement résultaient des tendances innées des gens à utiliser leurs fonctions mentales de différentes manières. Il avait observé, par exemple, que les gens avaient tendance à puiser leur énergie soit dans le monde extérieur des gens, des expériences et des activités, soit dans le monde intérieur des idées, des souvenirs et des émotions. Il avait appelé ces deux orientations de l'énergie extraversion et introversion, une différence de personnalité bien connue aujourd'hui.

personne de type S, l'analyse la plus incisive d'une personne de type T, la compréhension des gens d'une personne de type F.

Une notion particulièrement intéressante est celle de *team flow*, que Joceran Borderie définit comme « l'expérience optimale de coopération que peuvent connaître les membres d'une équipe lorsque leurs actions coopératives sont fluides, synergiques, plaisantes et qu'elles donnent à chacun l'impression de ne faire qu'un avec l'équipe »². Lorsqu'une équipe de foot, par exemple, atteint un tel degré de fluidité, chaque joueur anticipe les mouvements des autres, les passes sont plus précises, plus intuitives, les actions collectives sont cohérentes, comme si l'équipe ne faisait qu'un et que tout lui était possible. Une telle équipe n'a pas besoin de joueurs exceptionnels pour gagner : sa force est dans son unité et son état d'esprit.

La puissance transformatrice de l'Evangile

La puissance transformatrice de l'Evangile est le meilleur antidote à nos difficultés relationnelles. Celui dont le péché est effacé et dont l'échec est remplacé par la réussite du Christ n'a pas à minimiser ses propres manquements en pointant du doigt ceux des autres. Il n'a aucune raison d'être jaloux de la réussite de son prochain, la réussite parfaite du Christ étant aussi la sienne. Il est donc libre de détourner son regard de lui-même pour le tourner vers Dieu et son prochain. L'Evangile l'abaisse et l'elevant en même temps, il n'a ni une trop haute ni une trop basse opinion de lui-même. En fait, il passe très peu de temps à penser à lui-même, à ses échecs ou ses réussites, préférant considérer les nombreux bienfaits que le Christ lui a acquis par sa mort sur la croix³. Ses propres intérêts étant entre les bonnes mains de son Dieu, il est libre de défendre les intérêts

² Voir [https://fr.wikipedia.org/wiki/Flow_\(psychologie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Flow_(psychologie)) (consulté le 13.12.2021).

³ Voir Timothy Keller, *La liberté dans l'oubli de soi*, Lyon, Clé, 2018.

des autres et de répondre à leurs besoins. Il est donc affranchi de tout individualisme, sans pour autant nier sa valeur en tant qu'individu créé à l'image de Dieu et racheté par le sang de Jésus.

Quelques exemples bibliques de travail d'équipe

Moïse : missions essentielles et missions délégables

Alors que le jeune Moïse a tendance à agir seul et de manière impulsive, comme lorsqu'il tue l'Egyptien qui maltraitait un Hébreu, le Moïse que Dieu appelle à son service apprend les bienfaits du travail d'équipe.

N'ayant pas la parole facile, Dieu lui adjoint Aaron, qui est un meilleur communicant que lui. Notons toutefois que Dieu reproche à Moïse de reculer devant la mission qui lui est confiée. Aaron n'est qu'une concession : il n'est pas question qu'il remplace Moïse comme médiateur entre Dieu et Israël. Certaines missions ne se délaissent pas, ce sont les missions essentielles qui nous sont confiées, que ce soit par Dieu ou une institution humaine. Nous devons nous concentrer sur celles-ci et en faire nos priorités. Si un pasteur n'est pas au clair sur ce que Dieu attend de lui en priorité, il va inévitablement se disperser. Peut-être reste-t-il très actif extérieurement, mais les brebis ne sont pas nourries.

A Rephidim, Moïse est très au clair sur sa mission : il doit se tenir « sur le sommet de la colline, le bâton de Dieu à la main » (Ex 17.9). Il confie donc à Josué la responsabilité de mener le combat contre les Amalécites. Sachant qu'il ne pourra garder sa main levée très longtemps, il s'entoure d'Aaron et Hour qui le font asseoir sur une pierre et soutiennent ses mains. La victoire est le fruit d'un beau travail d'équipe, chacun accomplissant fidèlement la tâche qui lui est confiée. Cet épisode montre aussi que la réussite dépend autant de la prière que de l'action,

puisque chaque fois que Moïse « reposait sa main, Amalec était plus fort » (Ex 17.11). Les diacres ont été institués en Actes 6 afin que les apôtres puissent se consacrer à leurs deux missions essentielles : la prière et la prédication (Ac 6.4).

En Exode 18, on n'a pas seulement une expérience de travail d'équipe, mais la mise en place d'une structure permanente de délégation. Jéthro commence par se réjouir « de tout le bien que le SEIGNEUR a fait à Israël » (v. 9) par l'intermédiaire de Moïse. Après l'avoir encouragé, il lui pose trois questions : « Que fais-tu là pour ce peuple ? Pourquoi es-tu assis là tout seul, et pourquoi tout le peuple se tient-il debout devant toi du matin au soir ? » (V. 14) La réponse de Moïse est symptomatique : « C'est que le peuple vient à moi pour consulter Dieu. Quand il y a un litige, on vient devant moi ; je fais office de juge entre les deux parties et je fais connaître les prescriptions de Dieu et ses lois. » (V. 15-16) Autrement dit : « Je suis l'homme de la situation ! » Moïse était entouré de personnes compétentes, mais parce qu'il pensait être irremplaçable, il néglige de mettre en place une structure de soutien. Jéthro le met en garde contre les conséquences d'un tel fonctionnement : « Ce que tu fais n'est pas bien. Tu t'épuiseras, toi comme ce peuple qui est avec toi : la tâche est trop lourde pour toi ; tu ne pourras pas l'accomplir tout seul. » (Ex 18.17-18) Puis il lui donne un conseil salutaire : mettre en place une structure permanente de délégation.

Un pasteur peut donner son avis sur « la couleur de la moquette », mais il devrait se concentrer sur ses missions essentielles et laisser les diacres ou les groupes de travail s'occuper du reste. Le besoin de tout contrôler est le signe d'un manque de maturité émotionnelle.

Le leadership participatif de Jésus

Dès le début de son ministère public, il est clair que Jésus n'a pas l'intention de l'exercer en solitaire. Il choisit douze personnes très différentes les unes des autres, les aime, les forme et les appelle à lui succéder.

Avant de les appeler à le suivre, il leur permet de prendre le temps d'observer : « Venez et vous verrez. » (Jn 1.39) Il ne leur force pas la main. Leur adhésion à son projet rédempteur doit être volontaire, et non contrainte. Il n'a pas besoin de leur dire que son projet est « le meilleur » ou que les autres leaders ne lui arrivent pas à la cheville : ses œuvres témoignent en sa faveur. Il commence par choisir des personnes qui se connaissent bien et ont l'habitude de travailler ensemble (quatre pêcheurs), afin de constituer un premier noyau solide et stable. Une fois ce premier noyau constitué, il élargit le cercle et la diversité en appellant un collecteur d'impôts et un zélote, autrement dit un collabo et un résistant ! Une telle diversité apporte de nouvelles idées, une nouvelle dynamique. Il ne faut pas craindre les tensions mais apprendre à les gérer avec sagesse.

Il les aime, sans pour autant les « bombarder d'amour », comme on fait dans les sectes pour créer une dépendance affective chez les adeptes. Il ne les aime pas seulement en paroles, mais en actes d'abnégation. Comme le dit Dale Roach : « Les grands dirigeants aiment les personnes qu'ils dirigent plus qu'ils n'aiment l'action de diriger. »⁴

La formation qu'il leur donne est à la fois théologique, spirituelle et pratique. Ses discours montrent son intelligence des Ecritures. Ses conseils touchent des domaines aussi divers que la gestion du temps ou du stress : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous la charge ; moi, je vous donnerai le repos. »

⁴ Dale Roach, *The Jethro Ministry. A Biblical Strategy for Strong Teamwork*, Bloomington, WestBow Press, 2015, p. 33.

(Mt 11.28) Il illustre son enseignement par des mises en situation où ils ont l'occasion de mettre en pratique ce qu'ils ont appris.

Jésus, qui est la Parole incarnée, ne nous a laissé aucun écrit. Il confie à ses disciples le soin de rédiger les évangiles sous inspiration divine. Lui qui est le berger en chef, il délègue le soin de son troupeau aux apôtres, puis aux anciens et aux pasteurs. Comme toute transition, celle entre Jésus et ses successeurs ressemble à la traversée d'un fleuve tumultueux, mais il les accompagne dans cette traversée et les mène sur l'autre rive. Le Saint-Esprit les équipe de telle sorte qu'ils puissent à leur tour équiper les croyants, c'est-à-dire les rendre aptes à toute œuvre bonne.

Conclusion

Bien que la chute ait rendu le travail d'équipe compliqué, le Christ est venu restaurer notre capacité à coopérer de façon harmonieuse. Le livre des Actes décrit l'Eglise naissante comme connaissant une sorte de *team flow*:

Tous les croyants étaient ensemble et avaient tout en commun. Ils vendaient leurs biens et leurs possessions, et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Chaque jour, ils étaient assidus au temple, d'un commun accord, ils rompaient le pain dans les maisons et ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. (Ac 2.44-46)

Cette « expérience optimale de coopération » a pour effet la croissance de l'Eglise, les témoins de ce phénomène exceptionnel y voyant une œuvre divine. Peut-être nos communautés retrouveraient-elles le chemin de la croissance si elles étaient moins marquées par l'individualisme et les conflits, et que leurs actions collectives étaient plus fluides et agréables à observer. Mais le tableau n'est pas aussi sombre qu'on pourrait le penser : de nombreuses Eglises évangéliques encouragent le

service selon les dons, sont gouvernées par un collège d'anciens et unissent leurs forces au sein de la Fédération protestante ou du Conseil national des évangéliques de France (CNEF). Sans doute ces efforts de coopération ne sont-ils pas toujours optimaux, mais cela est normal dans un monde marqué par la chute. Nous pouvons compter sur l'assistance du Saint-Esprit pour grandir à la ressemblance du Christ dans ses rapport avec le Père et le Saint-Esprit.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal : 32 Euros; soutien: 42 Euros

Pasteurs et étudiants : 17 Euros

Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans : 22 Euros

CCP MARSEILLE 0282074S029/77

Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

CPPAP: 0924 G 81942

Périodicité: 4 fois par an

Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente

5 Euros pour les années précédentes

+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue Réformée Distribution, Route de Chavannes
19, 1007 Lausanne – IBAN CH59 0900 0000 1000 4488 4

Abonnement: 49 CHF; solidarité : 65 CHF

Pasteurs, étudiants et AVS : 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France:
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet

www.unpoissondanslenet.free.fr

Nouveau site: <http://larevureformee.net>

N° 306 – 2023/2 – AVRIL 2023 – 4 FOIS / AN

ISSN 0035-3884 – Dépôt légal: AVRIL 2023

Numéro d'impression: 20230135

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude-de-Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0924 G 81942.



SOLI DEO GLORIA